



UNIVERSITAS INDONESIA

**KELISANAN DALAM TRADISI MAATAA PADA MASYARAKAT
LAPORO DI KABUPATEN BUTON**

TESIS

RAHMAN

0906587615

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI ILMU SUSASTRA
PENGKHUSUSAN BUDAYA PERTUNJUKAN
DEPOK
JULI 2011**



UNIVERSITAS INDONESIA

**KELISANAN DALAM TRADISI MAATAA PADA MASYARAKAT
LAPORO DI KABUPATEN BUTON**

TESIS

**Diajukan sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Magister
Humaniora**

RAHMAN

0906587615

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI ILMU SUSASTRA
PENGKHUSUSAN BUDAYA PERTUNJUKAN**

DEPOK

JULI 2011

Universitas Indonesia

Kelisanan dalam..., Rahman, FIBUI, 2011

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

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

Jika dikemudian hari ternyata saya melakukan tindakan plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia.


Depok, 13 Juli 2011



Rahman

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

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

Nama : Rahman
NPM : 0906587615
Tanda Tangan : 
Tanggal : 13 Juli 2011


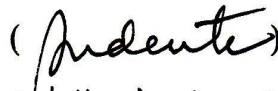

HALAMAN PENGESAHAN

Tesis yang diajukan oleh:

Nama : Rahman
NPM : 0906587615
Program Studi : Ilmu Susastra Pengkhususan Budaya Pertunjukan
Judul : Kelisanan dalam Tradisi *Maataa* pada Masyarakat Laporo di Kabupaten Buton

Ini telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian pernyataan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister Humaniora pada Program Studi Ilmu Susastra, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

Ketua/Penguji : Prof. Dr. Titik Pudjiastuti ()
Pembimbing : Dr. Pudentia MPSS, M.Hum. ()
Penguji : Dr. Talha Bachmid ()

Ditetapkan di : Depok
Tanggal : 13 Juli 2011

oleh

Dekan
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia


Dr. Bambang Wibawarta
NIP 196510231990031002

UCAPAN TERIMA KASIH

Pertama-tama saya bersyukur kepada Tuhan Yang Maha Pengasih yang kasih dan sayangnya tiada terbilang, dengan segala hidayah yang diberikan sehingga tesis ini dapat terselesaikan. Selanjutnya ucapan terima kasih yang tidak berhingga kepada ayahanda yang telah bersusah payah untuk memenuhi kebutuhan perkuliahan dan doa yang selalu terpaut untukku. Kepada ibundaku yang telah tulus merelakan rahimnya untuk mengandungku, dengan penuh kesabaran dan kasih sayang untuk membesarkanku sehingga sampai menyelesaikan studi magister. Sekali lagi terima kasih kepada ayah dan bundaku. Ucapan terima kasih pula kusampaikan kepada orang tuaku di Kendarai Amiruddin sekeluarga yang telah memberikan dorongan, saran, dan bantuan.

Ucapan terima kasih yang tidak berhingga pula, kusampaikan kepada Dr. Pudentia MPSS, M.Hum., selaku pembimbing dan sekaligus sebagai penasihat akademik. Di tengah kesibukannya masih meluangkan waktunya untuk membimbing dan memberikan masukan dan saran dalam penulisan tesis ini. Atas nasihat dan pesan yang dititipkan kepadaku, saya akan tetap mengingatnya hingga akhir hayat. Ucapan terima kasih pula kusampaikan kepada Prof. Dr. Titik Pudjiastuti selaku ketua/penguji terima kasih atas saran dan masukan yang diberikan. Terima kasih pula kepada Dr. Talha Bachmid sebagai penguji atas masukan dan sarannya.

Dalam menyusun tesis ini, banyak kesulitan yang dihadapi. Hal ini disebabkan keterbatasan pengalaman dan pengetahuan yang saya miliki dan keterbatasan waktu yang ada. Akan tetapi, dengan berbagai dorongan, bimbingan, dan bantuan dari berbagai pihak sehingga tesis ini dapat terselesaikan. Oleh karena itu, saya ingin mengucapkan terima kasih kepada:

1. Dekan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia Dr. Bambang Wibawarta.
2. Ketua Departemen dan Sekretaris Departemen Susastra Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia Prof. Dr. Titik Pudjiastuti dan Mursidah, M. Hum.
3. Seluruh sivitas akademika Universitas Indonesia, lebih khusus Mba Nur dan Mba Rita yang telah banyak berperan dalam memberikan informasi dan memantau dalam hal kelengkapan administrasi.

4. DIKTI yang telah memberikan beasiswa sehingga saya bisa melanjutkan studi.
5. ATL pusat dan daerah yang telah menjembatani untuk mendapatkan beasiswa dan masukan berupa literatur dan kepustakaan yang telah digunakan pada saat penulisan tesis.
6. Rektor Universitas Haluoleo yang telah memberikan rekomendasi dan surat kelayakan akademik.
7. Saudara kandungku yang telah banyak memberikan bantuan material Srimuli, Rahim, Nurnia, Alam, dan Riyah, serta Arif, Khusnul, dan Niken yang telah kuanggap sebagai saudara kandung saya, dan seluruh keluarga baik pihak ibu maupun pihak ayah yang telah memberikan bantuan pada saat berangkat awal melanjutkan studi.
8. Teman-temanku seangkatan Nukman, Yasmud, Fina, Dira, Asrif, Amin, Trias, Lili dan teman-teman yang lain yang tidak dapat disebut satu persatu.
9. Teman-teman sesama mahasiswa pascasarjana FIB-UI yang telah melewati suka dan duka perkuliahan bersama-sama.
10. Seluruh informan yang telah memberikan informasi terkait dengan penelitian ini terkhusus orang tuaku La Use yang telah ikhlas melantunkan *kabhantinya*.

Akhir kata, saya memohon ampun kepada Tuhan dan berdoa semoga berkenan membalas segala kebaikan semua pihak yang telah membantu. Semoga tesis ini bermanfaat bagi pengembangan ilmu.

Depok, 13 Juli 2011



Rahman

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI

TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Rahman
NPM : 0906587615
Program Studi : Budaya Pertunjukan
Departemen : Ilmu Susastra
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya
Jenis Karya : Tesis

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak bebas Royalti Noneksklusif** atas karya ilmiah saya yang berjudul:

Kelisanan dalam Tradisi *Maataa* pada Masyarakat Laporo di Kabupaten Buton

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

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di Depok

Pada tanggal 13 Juli 2011

Yang menyatakan



(Rahman)

ABSTRAK

Nama : Rahman
Program Studi : Ilmu Susastra
Judul : Kelisanan dalam Tradisi *Maataa* pada Masyarakat Laporo di Kabupaten Buton

Tradisi *maataa* merupakan tradisi tahunan yang di dalamnya terdapat berbagai ritual, *kabhanti*, dan tarian. Tradisi *maataa* memiliki nilai yang dapat mempersatukan masyarakat pendukungnya. Nilai itu berupa nilai religius dan nilai sosial, bahkan secara filosofi tradisi *maataa* merupakan perwujudan dari siklus kehidupan terutama yang berhubungan dengan kelahiran dan perkawinan. Selain itu, masalah kelisanan ditemukan dalam *kabhanti* tradisi *maataa*. Tujuan penelitian ini adalah mengungkapkan kelisanan dan keberlangsungan tradisi *maataa*. Metode yang digunakan adalah metode kualitatif dengan pendekatan etnografi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kelisanan dalam tradisi *maataa* tercermin dari *kabhanti* yang dilantunkan yang sarat dengan repetisi dan penggunaan perumpamaan yang mengambil dari alam sekitar. Selain itu, *kabhanti* dalam tradisi *maataa* penciptaannya terjadi secara spontan sangat bergantung pada audiens dan penari. Dari segi formula *kabhanti* dalam tradisi *maataa* umumnya berbentuk frasa dan ketika dilantunkan terjadilah variasi yang berbentuk teks dan cara melantungkannya. Untuk mempertahankan eksistensinya tradisi *maataa* diwariskan dengan melalui tiga pola pewarisan yaitu pewarisan dalam pertunjukan, pewarisan secara langsung, dan pewarisan di kalangan sendiri.

Kata kunci: Tradisi *maataa*, kelisanan, pewarisan, dan nilainya dalam kehidupan masyarakat Laporo.

ABSTRACT

Name :Rahman
Study Program :Literature
Title :The Orality of *Maataa* Tradition in Laporo Society Buton Regency

Maataa is an annual tradition and has various ritual, *kabhanti* and dancing. *Maataa* tradition has value that could unite all the society. Those values are religious and social value, even philosophically *maataa* tradition is a life cycle which relates to natality and marriage. In other hand, orality problem is also found in *kabhanti maataa* tradition. The objective of this research is to explore the orality and the sustainability of *maataa* tradition. It used qualitative method by ethnography approach. The result shows that orality in *maataa* tradition reflected from the sound of *kabhanti* which has repetition and using of metaphor from the environment. Then, *kabhanti* in *maataa* tradition created spontaneously depend on the audiences and the dancers. *Kabhanti* formula generally in phrase and there are is variations on text and the way of orality when it is orality. There are three inheritance ways in keeping the existence of *maataa* tradition which are by performance, direct and inheritance of the society itself.

Keywords: *maataa* tradition, orality, inheritance, life value, Laporo society.

DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
UCAPAN TERIMA KASIH.....	iv
HALAMAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH	v
ABSTRAK.....	vi
ABSTRACT.....	vii
DAFTAR ISI.....	viii
DAFTAR GAMBAR	ix
DATAR LAMPIRAN	x

BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah.....	1
1.2 Masalah Penelitian	10
1.3 Tujuan Penelitian	10
1.4 Landasan Teori.....	10
1.4.1 Tradisi Lisan.....	10
1.4.2 Formula	16
1.4.3 Tradisi	17
1.4.4 Ritual.....	19
1.5 Metode Penelitian	23
1.6 Penelitian Terdahulu	24
1.7 Sistematika Penulisan	25

BAB II GAMBARAN UMUM MASYARAKAT BUTON

2.1 Kondisi Geografis Buton	27
2.2 Sejarah Masyarakat Buton	27
2.3 Sejarah Singkat Masyarakat Laporo	29
2.4 Versi tentang La Siompu.....	31
2.5 Kepercayaan dan Agama.....	32
2.6 Organisasi Sosial.....	33
2.7 Sistem Kesenian.....	37
2.8 Sistem Kekkerabatan.....	38

BAB III TRADISI MAATAA DALAM MASYARAKAT LAPORO

3.1 Hakikat Maataa	39
3.2 Sejarah Singkat Tradisi Maataa	40
3.3 Proses Pelaksanaan Tradisi Maataa	42
3.3.1 Pogau-gau (Musyawarah Adat).....	42
3.3.2 Tooa (Penentuan Waktu).....	42
3.3.3 Pizampea (Mengenang Leluhur)	43
3.3.4 Posambua (Saling Suap)	45
3.3.5 Bhongkaano bhaghata (Peresmian Lahan).....	49
3.3.6 Bululiano Galampa (Mengelilingi Rumah Adat).....	50
3.3.7 Pertunjukan Kesenian Adat.....	51
3.3.7.1 Tari Linda Ngibi.....	51
3.3.7.2 Tari Manca	52
3.4 Nilai-Nilai Tradisi Maataa	53
3.4.1 Nilai Religius	53
3.4.2 Nilai Sosial.....	54
3.5 Tradisi Maataa sebagai Perwujudan dari Upacara Siklus Kehidupa	55
3.6 Maataa Antara Tradisi dan Modernitas.....	57
3.7 Agama Islam dan Tradisi Maataa	60
3.8 Masyarakat Laporo sebagai Masyarakat Lisan.....	71

BAB IV KELISANAN DALAM TRADISI MAATAA

4.1 Maataa sebagai Tradisi Lisan.....	74
4.2 Proses Penciptaan.....	75
4.3 Konteks Pertunjukan	82
4.3.1 Tempat Pertunjukan	84
4.3.2 Waktu Pertunjukan.....	84
4.3.3 Pelaku/Pemain.....	84
4.4 Audiens	85
4.5 Formula	87
4.6 Kelisanan dalam Tradisi Maataa.....	92
4.7 Kabhanti dan Hukum Kelisanan dalam Tradisi Maataa	96
4.9.1 Keberlangsungan Tradisi Maataa.....	100
4.9.2 Pewarisan dalam Pertunjukan.....	102
4.9.3 Pewarisan Secara Langsung.....	102
4.9.4 Pewarisan dalam Lingkup Keluarga.....	103

BAB V KESIMPULAN DAN SARAN

5.1. Kesimpulan.....	105
5.2. Saran-saran.....	106

DAFTAR REFERENSI.....	107
------------------------------	------------

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Tradisi *maataa* adalah tradisi tahunan yang di dalamnya terdapat berbagai ritual, *kabhanti*¹, dan tarian. *Kabhanti* dilantunkan oleh penuturnya secara lisan tanpa melalui catatan atau hafalan. Hal ini tampak dalam proses *pobhanti* setelah ritual *posambua*². *Pobhanti*³ dilakukan oleh siapa saja yang memiliki kemampuan dalam melantunkan *kabhanti*. *Kabhanti* juga dapat dilihat pada penabuh gendang, mereka melantunkan nyanyian sambil menabuh gendang untuk mengiringi tari *linda ngibi*⁴.

Tradisi *maataa* dilakukan pada masa atau sesudah penebasan lahan dengan mengacu pada perhitungan bulan di langit. Masa penebasan lahan merupakan masa kekurangan bahan makanan bagi masyarakat Laporo. Sehingga masyarakat harus tolong-menolong antara satu dengan yang lain. Hal ini dilakukan secara simbolis oleh tokoh adat ketika pelaksanaan tradisi *maataa*.

Persebaran tradisi *maataa* meliputi seluruh desa yang mayoritas penduduknya etnis Laporo. Wilayah itu meliputi Kelurahan Lapanda, Desa Laburunci, Kelurahan Awainulu, Desa Warinta, dan Desa Lapodi. Kendati tradisi *maataa* terdapat di beberapa wilayah di Kabupaten Buton, namun penelitian ini dikhususkan untuk pelaksanaan tradisi *maataa* yang ada di Labahawa Desa Lapodi. Desa Lapodi merupakan salah satu desa yang ada di Kecamatan Pasarwajo Kabupaten Buton yang mayoritas penduduknya adalah etnis Laporo. Di wilayah inilah tradisi *maataa* dilaksanakan setiap tahun.

Dalam pertunjukannya, tradisi *maataa* memiliki keunikan tersendiri. Hal ini tampak dalam pertunjukan tari *linda ngibi*. Tari *linda ngibi* terjadi dalam waktu yang

¹ *Kabhanti* dibentuk oleh dua morfem yaitu morfem terikat *ka-* dan morfem bebas *bhanti* yang berarti puisi. Secara harfiah *kabhanti* diartikan hal-hal yang berkaitan dengan puisi (lihat halaman 38).

² *Posambua* berarti saling suap, saling memberi, dan saling menerima yang dilakukan secara simbolis oleh pemuka adat.

³ *Pobhanti* merupakan kegiatan berbalas pantun yang dilakukan bagi siapa saja yang memiliki kepandaian berpantun.

⁴ Tari *linda ngibi* merupakan tari pergaulan, di mana perempuan mempertontonkan kelemahlembutannya, sementara laki-laki mempertontonkan kejantanannya.

sama diiringi dengan gendang dan lantunan *kabhanti* oleh penabuh gendang. Hal yang unik adalah *kabhanti* yang dilantunkan oleh penabuh gendang sangat ditentukan oleh siapa dan bagaimana karakter yang menari. Sebagai contoh, kalau yang menari itu orang yang banyak isterinya, penabuh gendang akan melantunkan *kabhanti* berikut

*I komba-komba i lagaga
I komba-koma i lagaga
I komba-komba i lagaga
Nogana lae kambano sau*

terjemahan:

*Kupu-kupu di tangkai bunga
Kupu-kupu di tangkai bunga
Kupu-kupu di tangkai bunga
Semua bunga kayu dicicipinya*

Kabhanti di atas sarat dengan perumpamaan. Kata “kupu-kupu” merupakan asosiasi dari laki-laki, sementara kata “bunga” merupakan asosiasi dari perempuan. Baris terakhir *kabhanti* di atas merupakan penggambaran bagi laki-laki yang memiliki banyak isteri atau laki-laki yang ingin menikmati semua perempuan.

Maataa secara etimologi dibentuk oleh dua kata yaitu *maa* yang berarti makan dan *taa* yang berarti bersama. Tradisi *maataa* merupakan tradisi yang dilaksanakan sejak abad ke-17 pada masa pemerintahan Sultan Lasangaji (wawancara dengan Aris, 45 tahun, Selasa, 8 Februari 2011). Secara konseptual tradisi *maataa* didefinisikan sebagai tradisi yang dilaksanakan setiap tahun oleh masyarakat Laporo⁵ sebagai ungkapan rasa syukur atas keberhasilan selama setahun yang telah dilewati dan bermohon kepada sang pencipta agar keberhasilan tersebut terulang bahkan lebih baik lagi ke depan. Ada empat hal yang dimohonkan dalam tradisi *maataa* yaitu kehidupan, umur panjang, rezeki, dan pekerjaan.

Dari pengamatan penulis, tradisi *maataa* belum ditemukan di daerah lain di Sulawesi Tenggara. Tradisi semacam *maataa* hanya berada di wilayah Buton dengan

⁵ Laporo merupakan salah satu nama suku yang ada di kabupaten Buton yang dalam komunikasi sehari-hari menggunakan bahasa Ciacia dialek Laporo.

istilah dan tata cara yang berbeda. Masyarakat Wolio⁶ misalnya, mengenal *kandea*⁷ sebagai wujud syukur atas keberhasilan. Akan tetapi, dalam prosesnya tidak ada ritual, hanya berupa doa selamat. Sementara dalam tradisi *maataa* bagi masyarakat Laporo memuat berbagai ritual yang merupakan inti dari pelaksanaannya.

Tradisi *maataa* diwariskan dari generasi ke generasi melalui tuturan. Dalam arti bahwa semua yang berkaitan dengan proses pelaksanaan tradisi *maataa* berdasarkan kepada ingatan dari pembawa tradisi, baik yang berhubungan dengan penentuan waktu maupun yang berhubungan dengan tata cara pelaksanaannya. Selain itu, hal-hal yang berhubungan dengan bacaan atau mantra yang ada dalam tradisi *maataa* juga diwariskan dari pembawa tradisi. Keterpaduan semua itu dipertunjukkan kepada masyarakat pendukungnya, sehingga tradisi *maataa* merupakan milik kolektif masyarakat Laporo.

Tradisi *maataa* merupakan tradisi yang sangat digemari oleh masyarakat Laporo. Dalam tradisi *maataa* doa untuk keselamatan pertanian dan keselamatan masyarakat selalu dipanjatkan kepada sang khalik oleh tokoh adat dan tokoh masyarakat. Selain itu, tarian yang merupakan hiburan diadakan seperti tari *linda-ngibi*, *mangaru*, dan pencak silat. Tradisi *maataa* juga merupakan ajang silaturahmi baik sesama masyarakat Laporo maupun dengan masyarakat di luar Laporo.

Tradisi *maataa* hidup dalam masyarakat Laporo yang awalnya merupakan masyarakat lisan primer kemudian berkembang ke masyarakat lisan sekunder. Hal ini dibuktikan dengan maraknya elektronik pada masyarakat Laporo seperti televisi, radio, telepon, HP dan elektronik-elektronik lainnya. Ikram (2008:205) mengemukakan bahwa di era sekarang telah timbul keperluan untuk mengingat kembali apa yang telah dikatakan, direnungkan atau dipikirkan, lebih-lebih lagi kalau itu berupa petuah yang ingin dialihkan kepada orang lain, misalnya generasi berikutnya. Dalam konteks ini perubahan sistem pewarisan tradisi lisan menjadi penting di Nusantara.

⁶ Wolio adalah istilah etnis yang ada di kota Baubau dan kabupaten Buton yang dalam komunikasi sehari-hari menggunakan bahasa Wolio.

⁷ Kande-kandea merupakan tradisi yang dilakukan sebagai ungkapan rasa syukur atas keberhasilan, tetapi prosesnya tidak terdapat ritual.

Setiap komunitas di Nusantara memiliki tradisi sendiri yang berbeda dengan tradisi lisan wilayah lain. Tradisi lisan itu antara lain berisikan bagaimana cara pandang masyarakat terhadap dunianya. Inilah salah satu pentingnya tradisi lisan untuk diteliti. Selain itu, penelitian tradisi lisan dapat menjadi pintu masuk bagi penelitian tradisi dan masyarakatnya. Hal ini disebabkan penelitian tradisi lisan dapat memuat berbagai aspek kehidupan terutama aspek sosial dan aspek budaya. Aspek sosial dipahami sebagai hal-hal yang berkaitan dengan pelaku yang terlibat dalam tradisi lisan, tujuan diadakannya tradisi lisan, serta bagaimana penyelenggaraan tradisi lisan tersebut. Sementara aspek budaya berkaitan dengan substansi dari tradisi lisan, kaidah-kaidah tradisi lisan, serta makna dari simbol yang ada dalam tradisi lisan.

Pengungkapan aspek budaya melalui tradisi lisan merupakan kekayaan budaya yang tidak ternilai harganya. Tradisi lisan mempunyai nilai *otentik*⁸ yang memberikan identifikasi masyarakatnya. Nilai *otentik* dipahami sebagai suatu nilai yang berkenaan dengan kebenaran atau hal-hal yang benar-benar terjadi dalam kehidupan masyarakatnya. Tradisi lisan pada hakikatnya memiliki kaitan dengan kehidupan manusia. Manusia sebagai pelaku tradisi merupakan bagian dari kehidupan itu sendiri. Tradisi lisan sebagai produk kehidupan mengandung nilai sosial, filsafat, dan religi. Nilai itu bertolak dari konsep yang ada dalam pikiran masyarakat maupun penemuan konsep baru kepada masyarakat. Sebagaimana dikemukakan oleh Tulie (2003:78) bahwa tradisi lisan bisa menjadi penyadar manusia akan kehadirannya. Selain itu, tradisi lisan memberikan hiburan yang dapat menimbulkan kehidupan rasa bahagia bagi masyarakat pendukungnya.

Kandungan tradisi lisan seperti dikemukakan oleh Sedyawati (1996:5) dapat meliputi berbagai jenis cerita maupun berbagai jenis ungkapan seremonial dan ritual. Cerita, ungkapan seremonial, dan ritual itu perlu diidentifikasi sehingga dapat diketahui substansi yang ada di dalamnya. Dalam menyampaikannya, dapat berupa

⁸ Otentik berkenaan dengan kebenaran atau hal-hal yang benar-benar terjadi dalam kehidupan masyarakat.

sepenuhnya dengan kata-kata atau perpaduan antara kata-kata dan perbuatan atau tindakan.

Tradisi lisan sebagai bagian dari kebudayaan merupakan media bagi masyarakat untuk menyelesaikan berbagai persoalan dalam kehidupannya (Tuloli yang dikutip oleh Tulie, 2003:79). Baik itu hubungan manusia dengan sesama manusia maupun hubungan manusia dengan lingkungannya. Pewarisan pola itu dapat diungkap melalui berbagai cara antara lain melalui tradisi lisan. Tradisi lisan merupakan karya manusia mempunyai posisi sebagai salah satu aspek budaya yang bersifat seni, halus, mengandung nasihat, mistik, dan petunjuk moral.

Selain masalah aspek budaya dan sosial, di dalam tradisi lisan juga dapat diungkap aspek kelisanan. Aspek kelisanan yang dimaksudkan meliputi proses penciptaan, formula, dan variasi. Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa tradisi lisan dalam penampilannya tidak dapat dipungkiri terjadi variasi dan tidak ada kaidah yang baku dalam proses penciptaannya (Teew, 1994:6). Proses penciptaan tradisi lisan terjadi secara spontan tanpa melalui perencanaan, tetapi sangat dipengaruhi oleh pengalaman yang dialami oleh *guslarnya* dan lingkungan sekitarnya. *Guslar* di sini dipahami sebagai penutur *kabhanti* dalam tradisi *maataa*. Dalam sebuah pertunjukan misalnya, situasi dan audiens turut mempengaruhi proses penciptaan tradisi lisan (Tuloli, 1994:30).

Tradisi lisan merupakan warisan leluhur yang sudah mulai terlupakan seiring dengan perkembangan zaman. Akan tetapi, tradisi lisan tetap bertahan, hidup, dan berkembang secara alamiah. Tradisi lisan diwariskan dari generasi ke generasi melalui tuturan. Tradisi lisan dalam penerapannya memiliki cakupan yang luas, sastra lisan salah satu cakupannya. Sastra lisan sebagai cakupan dari tradisi lisan tidak hanya mencerminkan masa lampau, tetapi juga memproyeksikan suatu masyarakat sepanjang zaman. Hal ini sesuai dengan pandangan Finnegan yang dikutip oleh Sunarti (1999:1) bahwa sastra lisan adalah salah satu gejala kebudayaan yang terdapat pada masyarakat dan berisikan berbagai peristiwa yang terjadi atau yang dialami oleh masyarakat sebagai pemilik kebudayaan. Pandangan Finnegan memperlihatkan bahwa membicarakan sastra lisan sebagai bagian dari tradisi lisan berarti

membicarakan kehidupan masyarakatnya. Dengan demikian pembicaraan sastra lisan harus dihubungkan dengan pencerita dan khalayaknya atau konteks di mana sastra lisan itu dilahirkan.

Tradisi lisan pada perkembangannya mengalami degradasi dalam kehidupan masyarakatnya. Degradasi yang dimaksudkan adalah minat masyarakat terhadap tradisi itu semakin berkurang. Bahkan sebagian tradisi lisan sudah mulai ditinggalkan yang bisa jadi tradisi lisan tersebut tidak memberikan manfaat lagi bagi kehidupan masyarakatnya. Akan tetapi, kita juga tidak bisa mengelak kalau masih ada tradisi lisan di Indonesia yang masih tetap eksis dalam kehidupan masyarakatnya. Tradisi *maataa* misalnya, masih tetap eksis di tengah maraknya era global. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi *maataa* masih memberikan manfaat bagi masyarakat Laporo sebagai komunitas pemiliknya.

Pelaksanaan tradisi *maataa* merupakan hal yang sangat penting bagi masyarakatnya. Hal ini disebabkan dengan pelaksanaan tradisi *maataa* dapat memberikan kekuatan spiritual bagi masyarakat Laporo untuk selalu berusaha dalam berbagai bidang kehidupan. Selain itu, tradisi *maataa* menyadarkan kepada masyarakat Laporo bahwa rezeki yang diberikan oleh sang khalik akan senantiasa dilimpahkan apabila menyukurinya. Dari sisi sosial, pelaksanaan tradisi *maataa* merupakan suatu wadah untuk menjalin silaturahmi, penanaman nilai budaya kepada generasi, dan memperkokoh persatuan dan kesatuan baik sesama masyarakat Laporo maupun di luar masyarakat Laporo. Hal ini seperti digambarkan dalam falsafah yang ada dalam tradisi *maataa*. Falsafah tersebut pada intinya adalah menjunjung keadilan dan kebersamaan dalam kehidupan bermasyarakat. Nilai-nilai inilah yang dipraktikan oleh masyarakat Laporo dalam kehidupannya.

Tradisi lisan merupakan milik bersama yang cakupannya sangat kompleks. Tradisi lisan sebagaimana dikemukakan oleh Tol dan Pudentia (1995:12) tidak hanya terbatas pada cerita rakyat, mite, dan legenda, melainkan berupa sistem kognisi, hukum adat, dan pengobatan tradisional. Dari pandangan Tol dan Pudentia di atas, dapat diketahui bahwa cakupan tradisi lisan sangat luas. Lebih lanjut Pudentia menjelaskan bahwa tradisi lisan adalah segala wacana yang diucapkan atau

disampaikan secara turun-temurun yang meliputi lisan dan beraksara yang disampaikan secara lisan. Tradisi lisan tidak hanya dimiliki oleh masyarakat yang berkebudayaan lisan saja, tetapi juga masyarakat yang berkebudayaan aksara.

Kelisanan dalam masyarakat aksara sering diartikan sebagai hasil dari masyarakat yang tidak terpelajar; sesuatu yang belum dituliskan; sesuatu yang dianggap belum sempurna, dan sering dinilai dengan kriteria keberaksaraan (Pudentia, 2007:28). Anggapan tersebut menurut Pudentia sering menimbulkan kekeliruan dalam memahami tradisi lisan karena pada kenyataannya tradisi lisan tidak hanya dimiliki oleh masyarakat yang tradisional dan tidak terpelajar, tetapi tradisi lisan juga dimiliki oleh masyarakat modern dan masyarakat yang terpelajar. Hal ini dapat dipahami bahwa pembicaraan mengenai tradisi lisan sebenarnya tidak hanya ditautkan dengan masyarakat tradisional saja, tetapi juga masyarakat modern.

Taslim dalam bukunya *Lisan dan Tulisan* memaparkan tentang anggapan yang keliru yaitu adanya pemikiran bahwa masyarakat primitif tidak mungkin dapat melahirkan bakat kreatif, daya imajinasi, dan pemikiran yang refleksi seperti yang dimiliki oleh manusia modern. Akibatnya bermunculan pernyataan yang merendahkan mentalitas manusia pramodern seperti dikatakan oleh Finnegan (1973:124 yang dikutip oleh Taslim (2010:4).

Dalam masyarakat lisan, pernyataan yang bersifat tuturan atau ujaran, disimpan dalam petak ingatan (Taslim, 2010:9). Hal ini menunjukkan bahwa peran ingatan dalam masyarakat lisan sangat penting. Masyarakat lisan tidak mempunyai rujukan yang lain kecuali yang tersimpan dalam memori pembawa tradisi dan hanya mengetahui apa yang dapat diingat balik oleh mereka (Taslim, 2010:10). Dalam konteks ini, kemudian memunculkan pertanyaan sejauh mana kemampuan memori dalam mengingat kembali pernyataan linguistik yang kadang kala panjang seperti diperlihatkan puisi homer dan teks lisan Yugoslavia yang diteliti oleh Lord? Contoh lain yaitu naratif epik yang diperlihatkan oleh masyarakat Iban yang mencapai 30.000 baris, bagaimana kemampuan memori pembawa tradisi (Taslim, 2010:10). Hal ini semua berhubungan dengan masalah pewarisan dari generasi ke generasi. Dalam

pewarisannya, tidak tertutup kemungkinan akan terjadi perubahan terutama dari aspek teksnya.

Murgiyanto (2004:3) berpandangan, tradisi mengalami perubahan karena tidak pernah dapat memuaskan seluruh pendukungnya. Meskipun demikian, tradisi tidak berubah dengan sendirinya, tetapi memberi peluang untuk diubah. Hal ini mengantarkan pemahaman bahwa kebudayaan sebagai buah budi manusia mengalami perubahan seiring dengan perkembangan pemikiran manusia sebagai penghasil kebudayaan. Masyarakat pemilik tradisi mengalami perubahan pola pikir seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu, tradisi harus mampu menyesuaikan diri terhadap perubahan yang terjadi seiring dengan perkembangan zaman.

Perubahan itu dapat dilihat pada tradisi *maataa* masyarakat Laporo yang semakin hilang maknanya. Generasi muda tidak mengetahui lagi makna yang terkandung dalam tradisi *maataa*. Kesenian yang ada dalam tradisi *maataa* baik berupa *kabhanti* maupun yang berupa tarian (baca:tari mangaru) kurang mendapat apresiasi terutama generasi muda. Sebagai contoh *kabhanti* yang dilantunkan pada *posambua*, jumlah penuturnya bisa dihitung dengan jari dan usianya umumnya sudah tua. Demikian pula penari *mangaru* dan penabuh gendang yang mengiringi tari *linda-ngibi*. Kondisi ini membuka peluang akan punahnya tradisi apabila tidak segera diantisipasi.

Tradisi lahir dan hidup di masyarakat. Tradisi dipertahankan dan dikembangkan oleh masyarakat. Masyarakat berada dalam berbagai sistem sosial. Sistem sosial memberikan pengaruh terhadap tradisi yang hidup di masyarakat. Dari sekian banyak sistem sosial yang ada di masyarakat, sistem kekuasaan sangat berpengaruh dalam perubahan dan perkembangan tradisi. Tradisi yang dimaksudkan di sini di dalamnya tercakup ritual.

Dalam kehidupan masyarakat tercinta ini, Indonesia dikenal berbagai macam ritual. Baik itu ritual yang berhubungan dengan siklus kehidupan maupun ritual yang berhubungan dengan masalah pertanian. Ritual yang berhubungan dengan masalah pertanian biasa dikenal juga dengan ritual tahunan. Dalam masyarakat Laporo di

Kabupaten Buton mengenal tradisi *maataa* yang di dalamnya mengandung ritual. Dalam ritual itu, pada dasarnya banyak mengandung nilai yang bisa jadi merupakan benih identitas yang harus tertanam dalam jiwa masyarakat pemiliknya. Sehingga pada akhirnya nilai atau benih ini menjadi sesuatu yang terpola setiap individu dalam kehidupan bermasyarakat.

Ritua-ritual dalam suatu masyarakat berhubungan dengan tradisi etnik, dan juga terhadap kepercayaan yang dianut (Islam, Kristen/Katolik, Hindu, Budha, Konghucu), atau juga di kalangan penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, dan kepercayaan dari kelompok-kelompok masyarakat adat (PaEni, 2010:106). Berdasarkan gagasan yang dikemukakan PaEni di atas, apabila kita melihat tradisi *maataa* sangat penting bagi masyarakat Laporo. Tradisi *maataa* hidup dalam masyarakat Laporo dan nilai yang terkandung di dalamnya ikut mempengaruhi tatanan kehidupan masyarakat Laporo.

Tradisi *maataa* mengandung banyak nilai. Diantara nilai itu adalah nilai religius dan nilai sosial. Selain itu, tradisi *maataa* memuat falsafah hidup bagi masyarakat Laporo yang senantiasa membimbing masyarakat Laporo untuk bersikap adil dan mengutamakan kebersamaan dalam hidup bermasyarakat.

Tradisi *maataa* di samping mengandung nilai, juga sebagai bentuk ekspresi bagi komunitasnya. Hal ini disebabkan dalam tradisi *maataa* juga memuat pandangan hidup dan sistem kepercayaan. Pandangan hidup tersebut dilihat pada falsafah yang ada di dalamnya. Sementara sistem kepercayaan dapat dilihat pada ritual dan sesajian yang ada. Di samping juga kesenian yang ada di dalamnya.

Hal ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh Amir (1999:14) bahwa tradisi lisan tidak lepas dari fungsinya dalam kehidupan masyarakat. Fungsi atau kebermanfaatan tradisi merupakan salah satu faktor yang menentukan suatu tradisi dapat bertahan atau tidak. Semua ini tampak dalam tradisi *maataa* yang secara filosofi merupakan perwujudan upacara siklus kehidupan terutama menyangkut proses penciptaan manusia dan pernikahan.

1.2 Masalah Penelitian

Agar penelitian ini lebih terarah dalam melihat permasalahan, penelitian ini dirumuskan dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut.

1. Bagaimana kelisanan dalam tradisi *maataa*?
2. Bagaimana keberlanjutan tradisi *maataa*?

1.3 Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan permasalahan di atas, dalam penelitian ini akan diungkapkan kelisanan dan keberlanjutan tradisi *maataa*.

1.4 Landasan Teori

1.4.1 Tradisi Lisan

Lord (2000:1) memberikan batasan tradisi lisan sebagai sesuatu yang dituturkan di dalam masyarakat. Batasan tradisi lisan yang dikemukakan oleh Lord ini memberikan isyarat bahwa dalam menyampaikan tradisi lisan unsur melisankan bagi penutur dan unsur mendengarkan bagi penerima menjadi kata kuncinya. Artinya penutur tidak menuliskan apa yang ingin dituturkan dan penerima tidak membaca apa yang diterimanya.

Hoed (2008:184) mendefinisikan tradisi lisan sebagai kumpulan pengetahuan dan adat kebiasaan yang secara turun-temurun disampaikan secara lisan. Lebih lanjut Hoed mengemukakan bahwa tradisi lisan mencakup seperti yang dikemukakan oleh Roger Tol dan Pudentia (1995:2) bahwa tradisi lisan tidak hanya mencakup cerita, mitos, legenda, dan dongeng, tetapi juga mengandung berbagai hal yang menyangkut hidup dan kehidupan komunitas pemiliknya, misalnya kearifan lokal, sistem nilai, pengetahuan tradisional, sejarah, hukum adat, pengobatan, sistem kepercayaan dan religi, astrologi, dan berbagai hasil seni. Hoed (2008:185) membedakan antara tradisi lisan dengan bahasa lisan. Menurutnya tradisi lisan lebih luas dari bahasa dalam komunikasi lisan seperti yang dikenal dalam linguistik. Akan tetapi, tradisi lisan bila ditinjau dari segi linguistik pengertian dikatakan dan didengar merupakan dasarnya.

Lebih lanjut Hoed mengemukakan bahwa penelitian tradisi lisan dilakukan atas komunikasi lisan yang dalam perekamannya dapat tertulis dan lisan.

Frasa tradisi lisan menurut Finnegan (1992:7) menyembunyikan ketaksaan dengan istilah tradisi dengan tambahan yang lebih khusus yaitu lisan. Akibat tambahan lisan ini menurut Finnegan menimbulkan implikasi yang kemudian tradisi lisan ditafsirkan dengan empat cara, yakni (1) verbal, (2) tidak ditulis, (3) milik masyarakat yang dikonotasikan dengan masyarakat yang tidak berpendidikan, dan (4) mendasar dan bernilai yang seringkali ditransmisikan dengan lintas generasi. Tradisi lisan sebagaimana dikemukakan oleh Sedyawati (1996:5) adalah segala wacana yang disampaikan secara lisan, mengikuti tata cara atau adat-istiadat yang telah memola dalam suatu masyarakat. Lebih lanjut sedyawati mengemukakan bahwa kandungan isi wacana tersebut dapat meliputi berbagai hal; berbagai jenis cerita maupun berbagai jenis ungkapan seremonial dan ritual.

Tradisi lisan tidak hanya dimiliki oleh orang lisan saja, tetapi juga orang yang beraksara (Pudentia, 2007:27). Senada dengan pandangan ini, Sedyawati (1996:6) mengungkap fakta budaya yang dapat digali dari tradisi lisan. Fakta budaya tersebut antara lain (1) sistem geneologi, (2) sistem kosmologi dan kosmogoni, (3) sejarah, (4) filsafat, etika, moral, (5) sistem pengetahuan, dan (6) kaidah-kaidah kebahasaan dan kesastraan.

Sedyawati (1996:6) menjabarkan fakta-fakta budaya yang dapat diungkap dari tradisi lisan. Sistem geneologi bertolak dari tokoh masa kini dan bergerak mundur kepada yang menurunkannya. Akan tetapi, dapat pula bertolak dari tokoh sentral masa lalu bergerak mundur ke tokoh masa kini. Hal ini dapat dilihat pada masyarakat Dayak di Pulau Kalimantan dan masyarakat Jawa seperti pertunjukan wayang kulit. Kosmologi yaitu gambaran mengenai susunan alam. Sementara kosmogoni dipahami sebagai gambaran mengenai terjadinya alam. Kedua hal ini menjadi pokok bahasan dalam tradisi lisan terutama dalam bentuk cerita lisan. Kosmologi dan kosmogoni bahkan dipercaya kebenarannya dalam lingkup atau komunitas tertentu di Nusantara.

Lebih lanjut Sedyawati menjelaskan bahwa dalam tradisi lisan mempunyai kandungan informasi kesejarahan. Dalam melihat kandungan informasi sejarah

tersebut diperlukan ketajaman pandangan sejarawan. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui mana kebenaran sejarah yang bersifat historis dan mana informasi yang mengandung bias budaya dan politis. Selain tradisi lisan mempunyai kandungan kesejarahan, tradisi lisan juga mengandung ajaran kefilosofan yang di dalamnya termasuk persoalan etika dan moral. Dalam tradisi lisan banyak ajaran mengenai kearifan hidup yang bersumber dari budaya suku bangsa yang dapat berlaku bagi bangsa Indonesia.

Vansina yang dikutip oleh Endraswara (2004:5) mendefinisikan tradisi lisan *“Oral traditions consist of all verbal testimonies which are reported statement concerning the past.”* Definisi yang diutarakan oleh Vansina di atas menggambarkan bahwa kesaksian secara lisan mengenai masa lalu merupakan cakupan tradisi lisan. Dalam kaitannya dengan ini, aspek kesejarahan menjadi penekanan bagi Vansina.

Tradisi lisan dapat ditinjau dari dua aspek yaitu aspek proses dan produk. Tradisi lisan sebagai proses merupakan pewarisan pesan melalui mulut ke mulut sepanjang waktu hingga hilangnya pesan itu, sementara tradisi lisan sebagai produk merupakan pesan lisan yang didasarkan pada pesan generasi sebelumnya (Endraswara, 2005:4).

Sibarani yang dikutip oleh Sukatman (2009:3) mengemukakan bahwa cakupan tradisi lisan meliputi semua kesenian, pertunjukan, dan permainan yang menggunakan tuturan lisan. Lebih lanjut Sibarani mengemukakan bahwa jika suatu kesenian tidak menggunakan atau tidak disertai ucapan lisan tidak termasuk tradisi lisan. Sebaliknya jika suatu cerita tidak ditradisikan (dipertunjukkan) di hadapan masyarakat pendukungnya, tidak termasuk tradisi lisan walaupun berpotensi untuk menjadi tradisi lisan. Pendapat Sibarani dapat dipahami bahwa tradisi lisan merupakan kegiatan pertunjukan dan permainan yang diikuti oleh tuturan lisan. Ini diperkuat oleh Dorson (1963) yang dikutip oleh Sukatman (2009:4) unsur kelisanan merupakan bagian utama dari tradisi lisan.

Menurut Sukatman (2009:5) bahwa tradisi lisan berbeda dengan kebudayaan lainnya. Perbedaan itu dapat diketahui dari ciri-ciri tradisi lisan. Ciri-ciri yang

dimaksudkan adalah (1) penyebaran dan pewarisannya biasa dilakukan dengan lisan, (2) bersifat tradisional, yaitu berbentuk relatif dan standar, (3) bersifat anonim, (4) mempunyai varian atau versi yang berbeda, (5) mempunyai pola bentuk, (6) mempunyai kegunaan bagi kolektif tertentu, (7) menjadi milik bersama suatu kolektif, dan (8) bersifat polos dan lugu sehingga sering terasa kasar dan terlalu sopan (Danadjaja yang dikutip oleh Sukatman, 2009:5). Dalam konteks ciri tradisi lisan yang dikemukakan Sukatman ini menyamakan antara tradisi lisan dengan folklor. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah betul antara tradisi lisan dan folklor sama atau sebaliknya? Atau ada sisi-sisi yang sama dan ada sisi-sisi yang berbeda antara tradisi lisan dan folklor.

Menurut hemat saya antara tradisi lisan dan folklor memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya yaitu baik tradisi lisan maupun folklor diturunkan dari generasi ke generasi melalui tuturan; baik tradisi lisan maupun folklor mengenal versi; dan baik tradisi lisan maupun folklor merupakan milik bersama seluruh masyarakatnya. Perbedaannya berada pada keluasan cakupan. Tradisi lisan lebih luas cakupannya dibandingkan dengan folklor.

Pentingnya unsur kelisanan dalam tradisi lisan dijelaskan oleh Pudentia (2000:39). Menurutnya salah satu yang harus mendapat perhatian khusus dalam tradisi lisan adalah kemampuan penutur dalam mengingat tradisi tersebut. Lebih lanjut Pudentia mengemukakan bahwa pada masa kelisanan tahap pertama penutur bertindak sebagai kreator atau pencipta pertunjukan. Pada tahap-tahap berikutnya khususnya pada masa sekarang yaitu pada tahap kelisanan dan keberaksaraan sudah merupakan dunia yang tidak terpisahkan, meskipun sebagian penutur seakan-akan hanya membacakan atau mendendangkan cerita yang sudah tertulis saja, tetapi sebetulnya ia pun menciptakan karya diberbagai bagian dari pertunjukannya.

Pudentia dan Effendi (1996:10) mengemukakan bahwa tradisi lisan atau kesenian lisan dalam berbagai situasi dapat mengalami beberapa hal, diantaranya (1) ragam-ragam yang terancam punah karena fungsinya sudah berkurang atau berubah dalam kehidupan masyarakatnya; (2) ragam-ragam tradisi/kesenian lisan yang mengalami perubahan yang sangat lambat, seperti yang terdapat dalam upacara-

upacara adat dan seremonial kenegaraan; (3) ragam-ragam yang berubah cepat sehingga sering tidak dikenali lagi akarnya.

Masalah kelisanan merupakan salah satu bagian dari dimensi budaya manusia. Unsur kelisanan memegang peran yang signifikan ketika manusia dalam kehidupannya masih serba lisan. Anggapan ini sebenarnya kurang tepat, karena kenyataan membuktikan bahwa dalam masyarakat yang mengenal tulisan pun masalah kelisanan masih dianggap penting. Akan tetapi, bukan berarti bahwa ketika manusia mengenal tulisan lalu kelisanan terabaikan. Masa kelisanan menurut Sukatman (2009:8-9) ditandai dengan (1) kehidupan manusia belum tersentuh oleh budaya tulis dan cetak, (2) proses mengingat dan mempertahankan budaya dilakukan dengan pola penuturan ulang, (3) berpikir secara polaritas dan sederhana, (4) kesadaran tempat atau konteks bersifat umum, dan (5) penggunaan bentuk ekspresi kolektif yang klise.

Kelisanan mengalami perkembangan dari kelisanan primer ke kelisanan sekunder karena kelisanan bersifat dinamis dari waktu ke waktu. Ong (1989:37-56) menjelaskan bahwa kelisanan primer mempunyai ciri-ciri (1) aditif, yaitu gaya penuturan disesuaikan dengan pendengarnya; (2) agregatif, yaitu menggunakan ungkapan yang bersifat menyatukan kelompok tertentu; (3) redundan, yaitu menggunakan ungkapan yang diulang-ulang dan terasa berlebihan yang tujuannya untuk memudahkan pemahaman dan ingatan; (4) konservatif, yaitu memegang teguh nilai tradisional sebagai cara untuk mempertahankan tradisi lama yang dianggap bernilai tinggi; (5) dekat dengan dunia kehidupan manusia; (6) agonistik, yaitu menjaga agar pengetahuan dan tradisi tetap kompetitif dan mampu bersaing dengan pengetahuan tradisi baru; (7) empatetis-partisipatori, yaitu belajar atau mengetahui dalam masyarakat tradisi lisan berarti terlibat langsung, menghormati, dan membentuk kesadaran bersama; (8) homostatik, yaitu masyarakat budaya lisan berupaya membangun keseimbangan hidup; dan (9) situasional, yaitu dalam masyarakat budaya lisan konsep-konsep yang berlaku lebih bersifat khas sesuai dengan situasi masyarakat setempat dan kurang abstrak.

Selain ciri kelisanan primer, Ong juga menjelaskan tentang ciri kelisanan sekunder. Menurutnya ciri kelisanan sekunder adalah (1) kehidupan manusia telah mengenal tulisan; (2) budaya lisan merambah melalui media, misalnya media cetak, radio, dan televisi; (3) kegiatan kelisanan tidak lepas dari budaya tulis, tetapi keberadaannya saling melengkapi. Ini menunjukkan bahwa budaya lisan dan budaya tulis merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan.

Konsep dan istilah kelisanan baru timbul sekitar tahun 1960-an. Kekaburan sering terjadi antara istilah lisan (*oral*) dan kelisanan (*orality*) pada fase perkembangannya. Berbagai perdebatan dikalangan tradisi lisan terjadi. Misalnya saja Eric Havlock masih menuliskan kata *orality* dengan tanda petik. Konsep *orality* merupakan suatu konsep yang muncul dan berkembang dari konsep *oral*. Akan tetapi, konsep *orality* kemudian mengalami konotasi baru. *Oral* pada awalnya hanya mengacu pada sesuatu yang disampaikan dengan suara. Pemahaman awal tentang *oral* ini menunjukkan bahwa konsep *oral* amatlah luas cakupannya. Bukan hanya menyangkut soal beraksara tidaknya penutur, tetapi mencakup segala sesuatu yang diceritakan dari mulut ke mulut termasuk juga uraian kuliah yang dibentangkan secara lisan. Sementara yang dikatakan dengan *orality* adalah suatu sistem wacana yang tidak disentuh oleh huruf.

Sweeney (2008:99) berpandangan bahwa istilah *oral* dan *orality* merupakan istilah induk yang memunculkan istilah terjemahan lisan dan kelisanan. Sweeney mengharapkan agar pengguna padanan terjemahan dari kedua istilah tersebut jangan hanya menurut perkembangan asing serta menerapkannya tanpa mengukur sesuai tidaknya dengan kebudayaan sendiri. Khususnya di Nusantara perlu dijembatani jurang antara teori umum dengan data Nusantara.

Implikasi kata “lisan” dalam pasangan “lisan” lawan “tertulis” jauh berbeda dengan “lisan” yang diseringkan dengan “beraksara”. Memang masyarakat yang memperoleh tulisan tidak berhenti bertutur. Tentu saja orang masih perlu bercakap, tetapi mereka dapat bertutur dengan cara-cara baru. Misalnya konsep “lisan” dalam ujian di universitas sangat berbeda dengan kelisanan komposisi lisan yang muncul dari kalangan yang sama sekali tidak bergantung pada pengetahuan tulisan. Tujuan ujian lisan ialah untuk menduga kemelekhurufan seseorang secara viv voce. Istilah Inggris

yang sekarang dipakai untuk merujuk pada kelisanan yang lawannya keberaksaraan ialah orality (Sweeney, 2008:100).

1.4.2 Formula

Formula diwujudkan dalam bentuk frasa, klausa, dan larik atau baris. Untuk menciptakan frasa, klausa, dan larik, pencerita menggunakan daya ingatnya yang biasanya melalui analogi atau perumpamaan. Menurut Tuloli (1994:15) ide dalam formula itu adalah apa yang ada dalam pikiran pencerita yang bisa berbentuk; (1) sifat-sifat sesuatu benda atau manusia, (2) perasaan-perasaan tertentu seperti kasih sayang, benci, dan sindiran, dan (3) menunjukkan nama tokoh, kegiatan khusus, waktu, dan tempat.

Niles (1981:398) menegaskan bahwa formula adalah hasil dari suatu sistem formulaik. Dasar bagi penyair/pencerita untuk mengekspresikan makna dalam cerita secara tepat dalam bentuk metrik tertentu merupakan fungsi dari sistem formulaik. Formula mengikuti susunan yang mengikuti pola-pola tertentu dalam bentuk komposisi. Formula memiliki berbagai jenis. Storl yang dikutip oleh Tuloli (1994:16) mengemukakan penjenisan formula. Menurutnya penjenisan formula meliputi (1) formula kata demi kata yaitu pengulangan yang tepat (2) formula yang salah satu unsurnya variabel (hanya satu unsur yang diulang tetap), (3) formula yang kedua unsurnya (yaitu paruhan awal dan akhir) variabel atau dengan kata lain keseluruhannya hanya dibangun dengan pola-pola struktural, dan (4) formula struktural tunggal.

Formula erat kaitannya dengan tema. Teeuw yang dikutip oleh Tuloli (1994:16) memahami tema sebagai peristiwa-peristiwa (adegan-adegan) yang diulang dan bagian-bagian deskriptif dalam puisi atau nyanyian. Definisi lain dikemukakan oleh Lord (1960:68) yang dikutip oleh Tuloli (1994:16) bahwa tema tersusun dari adegan-adegan yang telah ada dalam pikiran pencerita dan digunakan untuk merakit cerita itu. Tema mengalami perkembangan yang terus menerus dalam pikiran pencerita. Pencerita menguasai rangkaian adegan tertentu yang ditambah atau

dikurangi pada saat penampilan. Tema-tema yang ada bisa yang lama dan bisa yang baru. Tema juga bisa diambil dari kejadian atau peristiwa yang benar-benar terjadi atau yang hanya ada dalam khayalan, mite, legenda, dan dongeng. Peristiwa yang benar-benar terjadi dan hayalan itu kemudian diberikan gaya tambahan oleh pencerita sehingga menjadi indah ketika ditampilkan.

Tuloli (1994:20) membagi kategori formula atas empat kategori. Keempat kategori itu adalah; (1) formula satu baris, (2) formula setengah baris (formula frasa dan satu kata), (3) formula yang salah satu unsurnya variabel, dan (4) formula afiks pada baris-baris yang terdiri dari satu kata.

Formula memiliki fungsi yang penting dalam cerita dan nyanyian. Tuloli (1994:21) menjelaskan fungsi formula adalah (1) mempermudah daya ingat tukang cerita terhadap garis besar cerita yang akan dirakit menjadi cerita yang utuh pada saat penampilan atau yang disebut dengan skema cerita oleh Sweeney, (2) mempermudah pencerita untuk menyusun baris-baris yang sama polanya dalam waktu yang singkat pada saat bercerita, (3) memperindah cara penceritaan karena irama akan teratur oleh adanya perulangan formula-formula pada pola-pola baris yang sama, dan (4) pencerita melahirkan arti atau makna cerita secara tepat dalam baris atau bentuk sintaksis dan ritme tertentu.

1.4.3 Tradisi

Tradisi berasal dari kata *traditium* yang berarti segala sesuatu yang diwarisi dari masa lalu (Murgiyanto, 2004:2). Tradisi sebagai milik masyarakat dipahami sebagai kebiasaan turun-temurun yang diatur dalam nilai-nilai atau noma-norma yang ada dalam masyarakat. Tradisi merupakan sesuatu yang diturunkan dari nenek moyang yang dijalankan oleh masyarakat. Tradisi juga merupakan hasil cipta dan karya manusia, kepercayaan yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Tradisi oleh Murgiyanto (2004:2) akan tetap dilakukan dan diteruskan selama pendukungnya masih melihat manfaat dan menyukainya. Tradisi akan ditinggalkan jika dirasa tidak lagi membantu.

Tradisi dipahami sebagai pewarisan, atau norma-norma, adat-istiadat yang perlu dipertahankan. Keberadaan tradisi sangat penting bagi masyarakatnya. Tradisi perlu pemaknaan. Tradisi merupakan kumpulan pengetahuan yang perlu digali. Tradisi adalah ruang budaya di mana tradisi merupakan tempat belajar hidup, bersikap dan memaknai realitas kehidupan. Tradisi juga dipahami sebagai pengetahuan, doktrin, kebiasaan, praktik yang diwariskan secara turun temurun.

Menurut Finnegan (1992:7) tradisi merupakan istilah umum yang biasa digunakan dalam ujaran keseharian dan juga istilah yang digunakan oleh antropolog, peneliti folklor, dan sejarawan lisan. Tradisi memiliki beberapa makna yang berbeda-beda, misalnya dimaknai sebagai kebudayaan; sebagai keseluruhan; berbagai cara melakukan sesuatu berdasar cara yang telah ditentukan; proses pewarisan praktik, idea atau nilai; produk yang diwariskan; dan sesuatu dengan konotasi lampau. Sesuatu yang disebut dengan tradisi pada umumnya menjadi kepemilikan keseluruhan komunitas dibanding individu atau kelompok tertentu. Tradisi tidak ditulis dan merupakan pemarkah indetitas kelompok.

Tradisi merupakan pola perilaku, kepercayaan, hukum yang berulang yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Tradisi diakui dan dipertahankan secara kultural. Definisi tradisi ini kemudian mendapat tanggapan dari berbagai kalangan. Salah satu definisi menganggap tradisi sebagai sesuatu yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya, secara informal dengan sedikit atau perubahan. Akan tetapi, pada perkembangannya, terutama pada abad ke-20 para folkloris dengan tegas mendefinisikan tradisi. Tradisi didefinisikan dengan cara mengikutkan serangkaian hubungan kompleks antara masa lalu dan masa kini; masa lalu menyediakan acuan masa kini dan masa kini merefleksikan masa kini bagi pendukungnya untuk tradisi tertentu.

Dalam bukunya yang berjudul "The Invention of Tradition" 1983 Hosbown berpendapat bahwa tradisi dapat menjadi bentuk yang berbeda karena adanya penciptaan tradisi itu sendiri. Lebih lanjut Hosbown menjelaskan bahwa penciptaan tradisi dipahami sebagai proses dialogis antara orientasi ke luar dengan orientasi ke dalam. Pada perkembangannya kemudian, penciptaan tradisi dipahami secara luas

yang meliputi tradisi yang diciptakan, dibangun, dan terlembagakan. Tradisi oleh Sulkarnaen (2010:12) dapat muncul dalam periode yang singkat dengan jejak yang dapat ditelusuri sehingga tradisi itu membentuk dirinya dengan kecepatan yang besar. Adanya legitimasi dari tradisi lama dapat memunculkan tradisi yang baru dengan melalui proses kreativitas dan komodifikasi.

Legitimasi dari tradisi yang lama seperti disebutkan di atas dapat memunculkan tradisi yang baru yang dapat berupa hasil dari adaptasi, reinterpretasi, dan rekontekstualisasi terhadap situasi yang sedang berkembang dalam sebuah masyarakat. Hosbown menyebut dengan istilah “seperangkat praktik” untuk menjelaskan lebih rinci mengenai *invented tradition*. Dalam *invented tradition* itu menurut Hosbown memiliki aturan-aturan yang secara jelas, samar-samar, atau dapat berupa ritual yang sarat dengan simbolik. Dalam ritual itu, sarat dengan nilai-nilai dan norma-norma yang merupakan penghubung antara masa lalu dan masa kini.

Dari berbagai definisi tradisi yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa tradisi merepresentasikan serangkaian inti dari praktik atau kepercayaan berdasarkan hubungan dengan praktik dan kepercayaan masa lalu untuk mengemban peran khusus dalam konstruksi identitas kelompok. Tradisi yang ditransmisi ke generasi berikutnya bisa jadi mengalami perubahan atau tidak mengalami perubahan atau dicipta ulang. Akan tetapi, tradisi mestinya tidak terpaku pada masa lalu, tetapi masa lalu digunakan sebagai inspirasi untuk menciptakan tradisi pada masa sekarang.

1.4.4 Ritual

Salah satu aspek penting dalam kehidupan manusia adalah kegiatan ritual. Kegiatan ritual oleh Koentjaraningrat dipahami sebagai sistem aktivitas atau rangkaian tindakan yang ditata oleh adat atau hukum yang berlaku dalam masyarakat yang berhubungan dengan berbagai macam peristiwa tetap yang biasanya terjadi dalam masyarakat yang bersangkutan (Koentjaraningrat yang dikutip oleh Wahyono, 2008:359). Ritual diidentikan dengan upacara atau ritus. Setiap ritual dilakukan

dengan penuh hikmat. Sesajen merupakan persembahan yang ada dalam ritual yang ditujukan kepada kekuatan supranatural atau kekuatan gaib. Dengan adanya sesajen itu akan terjalin kerja sama antara manusia dan kekuatan supranatural atau kekuatan gaib untuk kepentingan kedua belah pihak (Sulkarnaen, 2010:13).

Ritual merupakan sarana yang menghubungkan manusia dengan yang dianggap sakral. Ritual oleh Haviland (1993:207) bukan hanya sebagai sarana yang memperkuat ikatan sosial kelompok dan mengurangi ketegangan, tetapi juga suatu cara untuk merayakan peristiwa-peristiwa penting. Ritual merupakan bentuk penciptaan atau penyelenggaraan hubungan-hubungan antara manusia kepada yang gaib, hubungan manusia dengan sesamanya, dan hubungan manusia kepada lingkungannya.

Ritual menggambarkan bentuk-bentuk simbolik disertai dengan nilai-nilai kunci dan orientasi budaya masyarakat yang bersangkutan. Ritual menciptakan atau merumuskan kembali kategori-kategori melalui suatu cara bagaimana manusia memahami, menanggapi, dan menerima kenyataan suatu aksioma yang didasari suatu struktur sosial, aturan-aturan alam, dan aturan-aturan moral. Ritual oleh Endraswara (2006:175) memiliki beberapa fungsi: (1) ritual akan mampu mengintegrasikan dan menyatukan rakyat dengan memperkuat kunci dan nilai utama kebudayaan melalui individu dan kelompok; (2) ritual menjadi sarana pendukung untuk mengungkapkan emosi; dan (3) ritual akan mampu melepaskan tekanan-tekanan sosial.

Sebuah ritual dilakukan atas dasar suatu getaran jiwa yang disebut dengan emosi keagamaan. Emosi keagamaan selalu dikaitkan dengan nilai yang sakral (Koetjaraningrat yang dikutip oleh Reza, 2009:9). Ritual oleh Spence menyamakan dengan istilah ritus. Spence yang dikutip oleh Reza (2009:9) mendefinisikan ritus sebagai suatu perbuatan keagamaan atau upacara yang dengan perbuatan itu manusia bekerja sama dengan dewa-dewa untuk kemajuan mereka atau untuk keuntungan kedua belah pihak. Definisi ritual yang dikemukakan oleh Spence ini berbeda definisi ritual yang dikemukakan oleh Rappaport. Rappaport yang dikutip oleh Reza

(2009:9) memahami ritual sebagai bentuk atau struktur dari sejumlah ciri-ciri atau karakteristik dalam hubungan yang kurang lebih tetap antara satu dengan yang lain.

Ritual merupakan tradisi atau kebiasaan yang ada dalam kehidupan bermasyarakat yang sering dilakukan oleh hampir seluruh masyarakat Indonesia sejak zaman dahulu. Dalam melakukan ritual, tentunya tidak terlepas dari penggunaan bahasa dan kata-kata. Hal ini disebabkan penggunaan kata-kata dan bahasa sangat penting karena kata-kata atau tuturan merupakan medium kesakralan ritual. Penggunaan bahasa dan kata-kata dalam ritual merupakan bagian dari tradisi lisan yang sudah dilaksanakan pada zaman dahulu. Bahasa dan kata-kata yang sering digunakan dalam ritual disebut dengan *mantra*. Kegiatan ritual yang selalu dilaksanakan oleh suatu masyarakat mempunyai tujuan dan maksud tertentu. Sebagai contoh ritual yang berhubungan dengan pertanian bertujuan agar tanaman tumbuh subur, aman dari gangguan hewan atau binatang, dan bermohon agar ke depan tanaman yang ditanam lebih subur lagi. Hal ini tergambar dalam tujuan tradisi *maataa*.

Tradisi *maataa* merupakan tradisi masyarakat Laporo yang ada di Kabupaten Buton yang dilaksanakan sebelum memasuki waktu menanam. Masyarakat Laporo memiliki kepercayaan bahwa pelaksanaan tradisi *maataa* memiliki hubungan dengan masalah keberhasilan pertanian. Sebagaimana dikatakan oleh informan bahwa efek yang akan terjadi apabila tradisi *maataa* tidak dilaksanakan adalah apa yang ditanam oleh masyarakatnya hasilnya tidak akan maksimal sehingga terjadi kekurangan bahan makanan (hasil wawancara dengan Harnudin, 38 tahun pada Selasa, 8 Februari 2011). Hal ini sesuai dengan isi mantra (*bhatata*) yang biasa dituturkan pada saat *pikuciapa* dalam *posambua*. Salah satu informan menuturkan sebagai berikut

Pakanasimiumo katotoangi miu, koli kabhaghaisie koli kapeenciisie, nakeenomo kakanuno akakaluluno piliwuano labhahawa, paghato isie amalano, niatino, i haghano Allahu taala isimiu malaikati patopuluno, mena aso dhadhino, umughuno, pagha dhadhino, penembulano, nahumende ahendea dhadhino manusia, ghahasiano, ghajaki, mancariano, koli natotohebho, kolinatompagha, nabhasaghapu nabhotogho, namanaughulalono akampo. Bhaho waiamo isontamagha, bhaho minano i matano holeo, minano kapoaka, minano inapa, sempano amalano, sempano sakadhino, nalumonto iumuruano labahawa isimiu pamatee lalono, pamatee dhadhino, pamatee

kabughino, ambali namoghonto niatino katamo nalumonto ipiliwuano labahawa.

(Kami sudah buat kan keperluan kalian, jangan heran, jangan terkejut, sudah ini keperluan kampung Labahawa, antarkan amal dan niatnya di Hadapan Allah Swt kalian yang empat puluh malaikat, dari kehidupannya, umurnya, apa saja yang berkaitan dengan kehidupannya, tanamannya, akan naik sekalian dengan kehidupan manusia, rezeki, pekerjaan, jangan ada hambatan atau halangan di kampung. Baik hambatan yang datang dari barat, timur, utara, selatan, maupun siapa saja yang memiliki niat yang tidak baik, ketika masuk atau berada di kampung Labahawa, semua niat yang tidak baik akan hilang, kecuali yang berniat baik baru akan tetap sadar) (Hasil wawancara dengan Lasinara, 59 tahun pada Selasa, 1 Februari 2011).

Secara tersurat mantra (bhatata) di atas merupakan suatu permohonan kepada Yang Maha Kuasa agar apa yang berkaitan dengan umur, rezeki, pekerjaan, dan tanaman yang ditanam tumbuh dengan subur dan tidak mengalami hambatan. Tradisi *maataa* juga merupakan permohonan kepada Yang Maha Kuasa agar siapa saja yang berniat tidak baik terhadap kampung dan pelaksanaan tradisi *maataa* tidak diberikan kesadaran oleh Yang Maha Kuasa. Permohonan ini ditujukan kepada sang pencipta, tetapi melalui perantara leluhur yang merupakan pejuang di kampung yang di dalam memori kolektif masyarakat Laporo menyebutnya dengan istilah *malaikati patopuluno*⁹ (empat puluh malaikat).

Selain ritual tidak bisa dilepaskan dari penggunaan bahasa atau tuturan, ritual juga memerlukan tempat yang khusus. Hal ini seperti yang terjadi pada tradisi *maataa* yang ditempatkan di baruga dan halamannya. Baruga dan pelaksanaan tradisi *maataa* dianggap sakral oleh masyarakat Laporo. Masyarakat Laporo meyakini bahwa dengan dilaksanakannya di tempat yang khusus, ritual akan memiliki potensi atau kekuatan magis dan nilai sakral. Dari penjelasan ini, dapat diketahui bahwa tuturan yang dipakai dalam ritual dan tempat yang ditentukan menjadi tolak ukur kesakralan sebuah ritual.

Seiring dengan perkembangan zaman yang diwarnai dengan kemajual ilmu pengetahuan dan teknologi, pelaksanaan ritual sudah jarang dilakukan oleh masyarakat. Hal ini disebabkan minimnya kepercayaan mereka terhadap kegiatan

⁹ Malaikati patopuluno merupakan pejuang-pejuang di kampung yang diyakini oleh masyarakat Laporo dapat memberikan keberkahan.

ritual. Selain itu, juga karena orang-orang yang mengetahui seluk-beluk ritual sudah berkurang sehingga menyebabkan pewarisan ritual tidak berjalan sesuai dengan yang diharapkan. Akan tetapi, berbeda dengan ritual yang ada dalam tradisi *maataa* tetap dilaksanakan oleh masyarakat Laporo.

1.5 Metode Penelitian

Objek penelitian yang akan dikaji dalam tulisan adalah tradisi *maataa* pada masyarakat Laporo di Kabupaten Buton. Metode penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif. Sementara pendekatan yang digunakan adalah pendekatan etnografi. Penggunaan metode etnografi dimaksudkan untuk mengetahui secara dalam kelisanan dan eksistensi tradisi *maataa*. Ini semua didasarkan pada sudut pandang masyarakat pemilik tradisi. Sebagaimana dikemukakan oleh Malinowski yang dikutip oleh Spradley (2007:4) bahwa tujuan etnografi adalah memahami sudut pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupan, untuk mendapatkan pandangannya mengenai dunianya. Hal ini menyebabkan bahwa penelitian etnografi melibatkan aktivitas belajar dunia orang yang telah belajar melihat, mendengar, berbicara, berpikir, dan bertindak dengan cara yang berbeda. Sebagaimana dikatakan oleh Spradley (2007:4) bahwa etnografi tidak hanya mempelajari masyarakat, tetapi lebih dari itu etnografi belajar dari masyarakat.

Ada beberapa tahap yang dilakukan untuk mengumpulkan data penelitian yang dibutuhkan. Tahap awal dilakukan pengidentifikasian masalah penelitian, kemudian dilakukan penelusuran terhadap hasil-hasil penelitian yang sudah pernah dilakukan, maupun penelitian yang relevan dengan objek kajian. Selain itu, penelusuran kepustakaan juga dilakukan untuk mempelajari konsep-konsep, teori-teori, dan informasi dengan sebanyak-banyaknya. Tahap berikutnya adalah melakukan penelitian di lapangan.

Penelitian di lapangan menggunakan beberapa cara: (1) melakukan observasi atau pengamatan langsung. Observasi dilakukan untuk melihat secara sistematis tentang aktivitas budaya yang ada dalam masyarakat Laporo di Kabupaten Buton. Selain itu, observasi juga untuk melihat kehidupan masyarakat sehari-hari dan fakta

mengenai objek penelitian; (2) melakukan wawancara dengan informan. Pemilihan informan mengacu pada konsep Spradley (2007:69) yang prinsipnya menghendaki seorang informan itu harus paham terhadap budaya yang dibutuhkan. Informan dapat menjelaskan tujuan penelitian menjadi pertimbangan. Pelaku-pelaku budaya (tokoh adat), pemerintah, akademisi, dan seniman menjadi informan kunci dalam penelitian ini.

Wawancara dilakukan dengan cara mengedarkan sejumlah daftar pertanyaan untuk memperoleh informasi tentang tujuan penelitian. Sarat utama yang dijadikan informan adalah mengerti mengenai tradisi yang dijadikan objek penelitian. Selain mengerti mengenai tradisi yang dijadikan objek penelitian, juga kejelasan suara menjadi pertimbangan. Dari sekian informan yang diwawancarai umurnya berkisar 28 tahun sampai dengan 71 tahun.

Selain itu, dilakukan wawancara kepada informan kunci untuk memperoleh informasi yang lebih mendalam. Selain pengumpulan data di lapangan, pengumpulan data kepustakaan juga dilakukan di perpustakaan pusat Universitas Indonesia, perpustakaan FIB Universitas Indonesia, perpustakaan Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) di Jakarta, perpustakaan daerah Sulawesi Tenggara, perpustakaan pusat Universitas Haluoleo Kendari, dan perpustakaan FKIP, FISIP Universitas Haluoleo. Perekaman audio-visual juga dilakukan. Ada dua jenis perekaman; (1) perekaman dalam konteks asli dan (2) perekaman dalam konteks tidak asli, yaitu perekaman yang sengaja dilakukan (Hutomo, 1991:77). Setelah data-data itu berhasil dikumpulkan baik dari data lapangan maupun data melalui kepustakaan dipilih dan diklasifikasikan, lalu dianalisis.

1.6 Penelitian Terdahulu

Penelitian yang berkaitan dengan tradisi *maataa* pada masyarakat Laporo di Kabupaten Buton belum ditemukan. Akan tetapi, penelitian lain yang relevan yang berkaitan dengan kelisanan telah dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Disertasi Pudentia yang berjudul Hakikat Kelisanan dalam Tradisi Melayu Makyong menguraikan tentang hakikat makyong dan aspek-aspek kelisanan dalam makyong.

Selain itu, juga diuraikan tentang makyong sebagai sebuah pertunjukan, penciptaan makyong sebagai tradisi lisan dalam masyarakat beraksara pada masa Orde Baru, serta konsep kecairan pertunjukan dan keberadaan makyong di masa yang akan datang.

Dalam tulisan tersebut, Pudentia berhasil mendeskripsikan makyong dengan jelas, mulai dari pertunjukan makyong di Riau sampai pada pertunjukan makyong di Jakarta. Selain itu, juga dijelaskan tentang tarik ulur antara tetua makyong dengan generasi makyong akibat dari campur tangan pemerintah.

Tesis Sunarti yang berjudul *Bailau Sebagai Sastra Lisan Sumatera Barat* mengangkat permasalahan penyebab kemunduran ragam bailau, penerapan teori formula lisan dalam komposisi bailau, dan variasi yang terdapat dalam ragam lisan bailau. Pembahasan tesis ini memiliki kaitan dengan masalah penelitian penulis tulis terutama yang berhubungan dengan persoalan formula dan variasi.

Penelitian Meigalia dengan judul *Keberlanjutan Tradisi Lisan Minangkabau (Tinjauan Sistem Pewarisan)*. Ia membandingkan bagaimana pewarisan tradisi lisan salawat dulang yang dilakukan secara formal dan nonformal dikelolah. Selain itu Meigalia juga menunjukkan hasil dari pewarisan yang dilakukan kedua bentuk pengelolaan. Sementara itu, Sulkarnaen dalam tulisannya tentang *Perubahan Tradisi Royong* menjelaskan tentang proses perubahan tradisi Royong dari seni ritual ke seni pertunjukan. Ia memaparkan bahwa perubahan sosial-politik dan perubahan sosial-budaya mempengaruhi perubahan tradisi royong. Ia juga menyebutkan bahwa aspek perubahan sosial-budaya meliputi aspek internal dan aspek eksternal. Perubahan tradisi royong dari seni ritual ke seni pertunjukan sebagai akibat dari proses modifikasi.

1.7 Sistematika Penulisan

Tulisan ini dibagi menjadi lima bab. Bab pertama adalah pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, konsep dan teori, penelitian terdahulu, metode penelitian yang terdiri atas pengumpulan, pengolahan, dan analisis data, dan sistematika penulisan. Bab kedua memuat tentang

gambaran umum masyarakat Buton yang menguraikan deskripsi kondisi geografis, sejarah masyarakat Buton, sejarah singkat masyarakat Laporo, versi tentang La Siompu, kepercayaan dan agama, organisasi sosial, sosial budaya, sistem kesenian, sistem kekerabatan, dan relevansinya terhadap masalah penelitian. Bab ketiga berisi tentang tradisi *maataa* dalam masyarakat Laporo di Kabupaten Buton yang meliputi hakikat *maataa*, sejarah singkat tradisi *maataa*, proses pelaksanaan tradisi *maataa*, nilai-nilai tradisi *maataa*, tradisi *maataa* sebagai perwujudan dari upacara siklus kehidupan, *maataa* antara tradisi dan modernitas, agama Islam dan tradisi *maataa*, masyarakat Laporo sebagai masyarakat lisan, dan relevansinya terhadap masalah penelitian. Bab empat adalah analisis, bagian ini menguraikan penjelasan secara dalam mengenai kelisanan dalam tradisi *maataa*, yang meliputi *maataa* sebagai tradisi lisan, proses penciptaan, konteks pertunjukan, audiens, formula, variasi, kelisanan dalam tradisi *maataa*, *kabhanti* dan hukum kelisanan dalam tradisi *maataa*, dan keberlangsungan tradisi *maataa*. Bab kelima adalah penutup yang terdiri atas kesimpulan dan saran.

BAB II

GAMBARAN UMUM MASYARAKAT BUTON

2.1 Kondisi Geografis Buton

Menurut Zuhdi (2010:35) istilah Buton digolongkan atas empat pengertian. *Pertama*, nama yang diberikan untuk sebuah pulau, *kedua*, nama kerajaan atau kesultanan, *ketiga*, nama sebuah kabupaten, *keempat*, nama untuk menyebut orang Buton. Dalam perkembangan sistem pemerintahan sekarang, Buton adalah nama untuk sebuah kabupaten yang beribukota di Pasarwajo. Hal ini benar manakalah istilah Buton dipandang secara administratif bukan secara historis.

Kabupaten Buton terletak di Jazirah Tenggara pulau Sulawesi dan bila ditinjau dari peta provinsi Sulawesi Tenggara, secara geografis terletak di bagian selatan garis khatulistiwa, memanjang dari utara ke selatan di antara 4,96 -6,25 lintang selatan dan membentang dari barat ke timur di antara 120,00 -123,34 bujur timur meliputi sebagian pulau Muna dan Buton. Kabupaten Buton sebelah utara berbatasan dengan kabupaten Muna, sebelah selatan berbatasan dengan laut Flores, di sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Wakatobi, dan di sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Bombana (BPS Buton, 2010). Kabupaten Buton memiliki wilayah daratan seluas 2.488,71 km² atau 248.871 Ha dan wilayah perairan laut diperkirakan seluas 21.054 km² di mana pada tahun 2008 kecamatan di Kabupaten Buton berjumlah 21 kecamatan.

2.2 Sejarah Masyarakat Buton

Dari sudut pandang tradisi lisan disebutkan bahwa pemukiman awal masyarakat Buton dibangun oleh empat pendatang dari Johor (Melayu) pada awal abad ke-15. Keempat pendatang dari Johor itu kemudian mendirikan perkampungan di tepi pantai sekitar kota Baubau. Dalam bahasa setempat disebut dengan *mia patamiana* (Rabani, 2010:51). Hal ini memiliki kemiripan dengan pandangan Tamburaka (2004:16) yang mengemukakan bahwa penduduk Buton sekarang merupakan hasil perkembangan dari empat asal masyarakat yaitu; Simalui yang

berasal dari Melayu/Sumatera; Sijawangkati yang berasal dari Jawa; Sitanamananjo yan berasal dari Manado Sulawesi Utara; dan Sipanjonga yang berasal dari Johor Malaysia.

Djarudju (2009:113) berpandangan bahwa masyarakat Buton jika dilihat dari ciri-ciri fisiknya pada umumnya berasal dari perpaduan dari ciri-ciri Austro-Melanesoid, Vedoid, Mongoloid, dan Papua Melanosoid. Persebaran orang-orang dengan ciri-ciri Austro-Meloid ialah dari Jawa ke barat kemudian membelok ke utara hingga Vietnam, selanjutnya ke Jepang, Riukiyu, Taiwan, dan masuk ke Buton. Orang-orang dengan ciri-ciri Mongoloid, datangnya dari Asia Timur, Jepang, Pilipina, Sulawesi, dan masuk ke Buton. Orang-orang dengan ciri-ciri Vedoid berasal dari Ceylon (Srilangka), kemudian masuk ke Sulawesi melalui arah barat yaitu Sulawesi Selatan, Sulawesi Tenggara, dan masuk ke Buton.

Masuknya orang-orang dengan ciri-ciri Austro-Meloid, Vedoid, dan Mongoloid di wilayah Buton diduga tidak hanya berlangsung sekali saja, tetapi berulang kali dan secara bergelombang (Munafi yang dikutip Udu, 2009:45). Demikian pula dengan persebarannya diberbagai tempat di daerah ini hingga pulau-pulau di sekitarnya. Ini kemudian dipahami bahwa setiap gelombang atau kelompok yang masuk memiliki tokoh atau pemimpinnya. Dalam Hikayat Sipanjonga yang menjelaskan tentang kedatangan empat tokoh Melayu di negeri Buton yaitu Sipanjonga, Sitanamajo, Sijawangkati, dan Simalui datang dari negeri Melayu sekitar akhir abad ke-14 (Zahari dan Zaenu yang dikutip Udu, 2009:46).

Raja pertama Kerajaan Buton adalah Ratu Wakaa-kaa yakni seorang perempuan yang konon ditemukan dari bambu pada sebuah bukit yang bernama *Lelemangura* yakni suatu kawasan perbukitan yang berada di dalam kawasan benteng Keraton Buton. Pemuka-pemuka masyarakat waktu itu Ratu Wakaa-kaa dinobatkan menjadi raja mereka. Atas dasar ini, Ratu Wakaa-kaa kemudian diberi julukan *mobhetena yitombula* (gadis yang muncul dari bambu). Selama periode kerajaan ini, Buton diperintah oleh enam orang raja. Keenam raja itu secara berturut-turut adalah Ratu Wakaa-kaa, Ratu Bulawambona, Batara Guru, Tua Rade, Raja MulaE, dan Lakilaponto.

Ratu Wakaa-kaa sebagai Raja Buton yang pertama menurut tradisi setempat diperistri oleh seorang pangeran dari Majapahit yang bernama Sibatara. Seorang cucu mereka yang bernama Tua Rade pernah mengunjungi Majapahit untuk mencari leluhurnya, setelah membuktikan bahwa dirinya benar bahwa ia kerabat Keraton Majapahit maka Tua Rade kemudian diberi beberapa kelengkapan bagi kerajaannya, di antaranya adalah sara jawa (Zaenu yang dikutip oleh Udu, 2009:47). Ratu Wakaa-kaa meletakkan dasar-dasar pemerintahan yang kemudian dijadikan sebagai falsafah hidup masyarakat Buton. Falsafah tersebut yaitu *Pomamasiaka*, *poangka-angkataka*, dan *popia-piara* (Saling kasih mengasihi, saling hormt menghormati, dan saling memelihara).

Berdasarkan pandangan-pandangan di atas, dapat disimpulkan bahwa masyarakat Buton pada umumnya berasal dari atau beberapa suku bangsa yang ada di Nusantara. Hal ini dapat memperkuat pandangan Donohue yang dikutip oleh Udu (2009: 47) bahwa asal yang beragam suku bangsa di Nusantara menyebabkan banyaknya ragam bahasa dan suku bangsa yang ada di Buton. Hal ini kemudian berimplikasi kepada banyaknya ragam budaya di Buton.

2.3 Sejarah Singkat Masyarakat Laporo

Dari versi tradisi lisan disebutkan bahwa asal-muasal masyarakat Laporo di Kabupaten Buton berasal dari cerita Lasiompu. Konon dahulu ada yang bernama Lasiompu. Lasiompu bersama dua orang kawannya berlayar dengan menggunakan perahu. Mereka berlayar dari Mandar menuju Buton. Di tengah perjalanan tepat di Siompu perahu yang mereka tumpangi pecah. Akan tetapi, Lasiompu bisa menyelamatkan diri karena memiliki kekuatan yang sakti. Sementara dua orang temannya meninggal karena ombak yang besar. Kemudian Lasiompu meneruskan perjalanannya ke Liwu Mongau. Ia tinggal di sebuah hutan sambil berkebun di Liwu Mongau. Suatu hari, La Siompu duduk-duduk di pucuk kayu di hutan Liwu Mongau.

Kayu tersebut bernama kayu Buro. Bersamaan itu, masyarakat pergi berburu di hutan Katolemando, mereka kemudian berjalan ke Liwu Mongau sambil membawa anjing buruan. Tiba di kayu Buro, anjing menggonggong sambil memandang ke

pucuk kayu. Dilihatnyalah Lasiompu sedang duduk di pucuk kayu buro. Lalu mereka bertanya kepada Lasiompu dengan menggunakan berbagai macam bahasa yang ada di Buton, tetapi Lasiompu tidak menjawab karena tidak mengerti dengan bahasa yang dikemukakan oleh orang-orang yang berburu. Lasiompu bisa menjawab setelah ditanya dengan menggunakan bahasa Mandar. Masyarakat yang berburu itu kemudian menyimpulkan bahwa Lasiompu berasal dari Mandar. Lalu mereka berbagi cerita dan menyatukan diri untuk berkebum di sekitar kayu buro. Lasiompu dan pengikutnya menanam *hopa*, dan *santa*. Setelah berisi *hopa* dan *santa* tersebut dipikul oleh Lasiompu menghadap Sangia Golu¹⁰ di keraton. Sampai di keraton, Lasiompu bertanya kepada pengawal “di mana Sangia Golu? Pengawal tersebut menjawab orang seperti kau menanyakan Sangia Golu. Kemudian semua bawaan Lasiompu dirampas dan dibagi-bagi oleh pengawal.

Dalam kondisi tersebut Lasiompu terus berusaha untuk bertemu dengan Sangia Golu. Di depan Sangia Golu Lasiompu ditanya apa yang kau bawah. Lasiompu menjawab *santa* dan *hopa*¹¹, tetapi semua bawaanku sudah dirampas dan dibagi-bagi oleh pengawal. Sangia Golu memerintahkan kepada pengawal pribadinya cari orang yang merampas bawaan Lasiompu! Tidak memandang keturunan manapun. Kemudian pengawal mencari orang yang merampas bawaan Lasiompu. Ternyata pengawal-pengawal yang merampas bawaan Lasiompu adalah keturunan ode atau bangsawan. Sangia Golu memberikan sanksi kepada orang yang membagi-bagi bawaan Lasiompu dengan mengikuti Lasiompu, tetapi satu syaratnya yaitu kalau sudah capek maka berhentilah.

Dalam perjalanan mengikuti Lasiompu menuju Liwu Mongau sebagian pengawal kecapean. Padahal mereka belum sampai di Liwu Mongau. Maka disimpanlah pengawal yang capek di Todhe Tombulu dan Wakase itulah yang disebut dengan *Lapogho woghu*. Seterusnya hingga sebelum sampai ke Liwu Mongau pengawal yang ikut Lasiompu telah habis. Kemudian Lasiompu mengeluh kepada

¹⁰ Sangia Golu merupakan istilah yang digunakan oleh masyarakat Laporo untuk menyebut raja Buton.

¹¹ Santa dan hopa merupakan jenis tanaman umbi-umbian yang tumbuh sendiri di hutan dan digunakan ketika masyarakat Laporo kekurangan bahan makanan.

Sangia Golu bahwa dia tidak mempunyai teman. Sangia Golu memerintahkan kepada Lasiompu kalau melihat yang lewat di Liwu Mongau ada ikatannya sampai di sana buka ikatannya, kalau bertamu dan menyimpan parang di teras maka orang tersebut tidak boleh pulang, kalau orang lapar dan singgah makan yang bersangkutan harus jadi budak. Orang-orang tersebut di tawan oleh Lasiompu atas perintah Sangia Golu. Mereka berasal dari berbagai suku (Wabula, Burangasi, Lapandewa, Wolio, Takimpo, dan Sampolawa). Itulah sebabnya Laporo disebut *kaghompu-ghompu* (bahasa Ciacia Laporo) dan Laporo *romu-romu* (bahasa Wolio). Artinya masyarakat Laporo dilihat dari sudut pandang cerita lisan merupakan gabungan dari berbagai suku yang ada di Kabupaten Buton. Hal inilah yang menyebabkan watak atau karakternya pun berbeda-beda antar satu dengan yang lain karena mempunyai latar belakang atau asal muasal yang berbeda (La Konisi, 71 tahun).

2.4 Versi tentang La Siompu

Ada dua versi tentang Lasiompu menurut Amsy (59 tahun). Versi pertama Lasiompu adalah orang Mandar dan tergolong orang sakti. Suatu waktu ia diperintah oleh Raja Goa untuk memimpin pasukan melawan raja Buton. Setelah mereka berperang, Lasiompu yang pemimpin pasukan dari Goa mengalami kekalahan, pasukannya semua meninggal kecuali dia sendiri. Dalam kondisi ini perasaan malu menyelimuti Lasiompu untuk kembali ke Mandar. Lalu ia tinggal di hutan di Liwu Mongau dan ketika ditemukan oleh masyarakat yang berburu dan ditanya dengan berbagai macam bahasa, tetapi Lasiompu tetap tidak bisa menjawab. Dia hanya bisa menjawab ketika ditanya dengan menggunakan bahasa Mandar, sehingga mereka berkesimpulan bahwa Lasiompu berasal dari Mandar.

Versi kedua, Lasiompu berasal dari Binongko Wali. Dia tergolong orang sakti. Suatu ketika ia diperintah oleh raja Buton untuk memimpin pasukan berperang melawan raja Goa. Dalam peperangan itu pasukan dari raja Buton yang dipimpin oleh Lasiompu mengalami kekalahan. Lasiompu merasa malu untuk kembali ke Buton. Maka Lasiompu memilih untuk berdomisili di Mandar dalam waktu beberapa tahun. Bahkan ia menikah dengan orang Mandar. Warga mandar mengenal Lasiompu

sebagai orang sakti maka dipakailah raja Goa untuk melawan pasukan raja Buton. Dalam peperangan melawan raja Buton Lasiompu lagi-lagi mengalami kekalahan. Kemudian Lasiompu lari ke hutan dan tinggal di hutan.

Dari dua versi cerita di atas disimpulkan bahwa Lasiompu adalah orang Binongko Wali karena bahasanya sama. Akan tetapi, Sangia Golu atau raja Buton tidak bisa berbahasa Binongko Wali sehingga Sangia Golu bertanya kepada Lasiompu dengan berbahasa Mandar. Lasiompu bisa menjawab pertanyaan Sangia Golu yang berbahasa Mandar karena Lasiompu lama tinggal di Mandar bahkan menikah dengan orang Mandar. Alasan lain yaitu terdapatnya suatu perkampungan masyarakat Laporo di Binongko Kabupaten Wakatobi yang berbahasa Ciacia Laporo. Beberapa alasan di atas dapat disimpulkan bahwa Lasiompu adalah orang Binongko Wali.

2.5 Kepercayaan dan Agama

Masyarakat Buton umumnya beragama Islam. Penerimaan dan penyebaran agama Islam disebarkan dari pusat istana keraton ke desa-desa. Hal ini menyebabkan pemahaman atau pengetahuan tentang agama Islam di desa terbatas. Kondisi ini merupakan kebijakan yang diambil oleh pemegang kebijakan pada waktu itu agar rakyat tetap bergantung pada pusat kesultanan (School, 2001:11). Penerimaan Islam di pusat kesultanan dalam bentuk mistik atau sufisme yang berkembang pada awal abad ke-17 di Aceh, ini kemudian memberikan pengaruh terhadap Buton.

Islam masuk ke Buton dalam bentuk sufisme. Hal ini disebabkan sufisme sesuai dengan kepercayaan Hindu yang dianut oleh masyarakat Buton sebelum Islam masuk. Kepercayaan *reinkarnasi*¹² merupakan kepercayaan yang menonjol di Kesultanan Buton. Sementara di desa-desa kepercayaan pada *reinkarnasi* dianggap sebagai ajaran Islam sebagaimana disebarkan dari pusat kesultanan, sehingga kepercayaan terhadap *reinkarnasi* terlalu kuat. Selain itu, masyarakat Buton juga percaya terhadap hal-hal yang bersifat gaib yang dipercaya dapat memegang peranan dalam kehidupan. Kepercayaan terhadap roh penjaga rumah, perahu, dan desa;

¹² Reinkarnasi merupakan kepercayaan masyarakat Buton bahwa sifat orang tua akan diturunkan kepada anak dan cucunya.

penjaga panen; roh guna-guna yang menyebabkan penyakit; dan roh penolong yang memberikan bimbingan.

Masyarakat Buton juga percaya tentang arwah kerabat yang telah meninggal masih berperan penting dalam kehidupannya. Arwah tersebut diyakini oleh masyarakat Buton dapat menolong sanak saudara yang masih hidup, namun dapat juga mendatangkan penyakit jika diganggu oleh sanak-saudara ini. Akan tetapi, sebagian masyarakat Buton tidak mempercayai lagi konsep ini. Terutama mereka yang telah mengikuti kajian-kajian keagamaan. Mereka berpandangan bahwa kepercayaan tersebut bertentangan dengan ajaran agama terutama Islam.

2.6 Organisasi Sosial

Menurut Schoorl (2003:9) di bekas kesultana Buton dibedakan empat lapisan masyarakat. Keempat lapisan tersebut adalah (1) *kaomu* (ningrat atau bangsawan) yakni mencakup keturunan dari garis bapak, pasangan raja pertama. Dari golongan atau keturunan inilah yang berhak menjadi sultan. Pada perkembangannya, keturunan *kaomu* ini meletakkan gelar La Ode untuk laki-laki dan Wa Ode untuk perempuan di depan nama; (2) *walaka* yaitu dari golongan elit penguasa yang para wakilnya memilih sultan; (3) *papara* yaitu penduduk desa yang dalam masyarakat yang otonom atau kaum yang memiliki *kadhie*¹³, tetapi tidak diperhitungkan menduduki jabatan yang penting dalam kesultanan; (4) *batua* yaitu budak yang biasanya bekerja untuk para *kaomu* dan *walaka*. Mereka membentuk satu kelompok di pusat kesultanan dan di desa-desa.

Dalam masyarakat Laporo ada pelapisan sosial yang tidak jelas, yaitu anggota masyarakat mengidentifikasi diri secara subjektif pada lapisan-lapisan yang lebih tinggi. Golongan ini seperti guru agama, pedagang/pelayar, petani/nelayan, para pendekar, orang tua, dan tukang. Pada perkembangan dewasa ini, struktur sosial mengalami pergeseran. Dalam pemerintahan tidak ditemukan lagi jabatan untuk *kaomu* dan *walaka*. Hal ini disebabkan persoalan keturunan bukan lagi hal yang

¹³ Kadhie merupakan hak atas kepemilikan tanah di wilayah bharata (penopang) di kesultanan Buton. Kadhie ini dikhususkan kepada kaum papara (masyarakat biasa).

mendasar, tetapi persoalan prestasi dan kemampuan memimpin menjadi pertimbangan yang utama. Jabatan *kaomu* hanya dapat dipertahankan pada jabatan syara atau aparat mesjid, sehingga jabatan golongan *kaomu* hanya tampak pada acara-acara perkawinan dan acara-acara keagamaan.

Pergeseran lain dapat dilihat pada kedudukan ulama di masyarakat. Pada masa lalu, ulama mendapat kedudukan yang tinggi di masyarakat. Akan tetapi, pada masa sekarang pejabat atau penguasa yang mendapat kedudukan yang tinggi dalam masyarakat. Secara umum struktur pelapisan masyarakat Laporo pada masa sekarang menurut Joharudin (2002:26) adalah (1) golongan penguasa: kepala desa, kepala dusun, dan pemimpin formal lainnya, (2) golongan ulama: para ulama, guru-guru agama, dan guru-guru ngaji, (3) golongan orang tua: golongan ahli kebatinan, (4) golongan pegawai: semua pegawai pemerintah daerah, pemerintah desa, dan guru-guru, (5) golongan pedagang atau pelayar, (6) golongan tukang: tukang kayu, tukang batu, dan tukang besi, dan (7) golongan buru.

Dalam aplikasi keseharian masyarakat Laporo diberbagai upacara apakah kelahiran, perkawinan, kematian, maupun peristiwa-peristiwa yang lain pemerintah tetap mendapat kedudukan yang tinggi. Dalam peristiwa apa pun, dimana pun, dan dalam situasi bagaimana pun pemerintah tetap berada di depan. Ia menjadi pemimpin dan di belakang ia mampu mendorong masyarakat untuk mencapai tujuan bersama yaitu masyarakat yang sejahtera dengan semangat kebersamaan seperti digambarkan dalam falsafah tradisi *maataa*. Sementara para ulama, orang tua, para ahli kebatinan tetap berperan dalam masyarakat. Hal ini dapat dilihat pada saat melakukan kegiatan sosial, adat, dan keagamaan pertimbangan dan petunjuk senantiasa diharapkan dari para ulama, orang tua, dan ahli kebatinan. Dalam pelaksanaan kegiatan sosial, agama, adat, dan keagamaan menurut La Kebo yang dikutip Joharudin (2002:27) peran pedagang, buruh, dan tukang sangat menentukan.

Perubahan dan pengembangan kehidupan sosial budaya merupakan salah satu aspek pelaksanaan kebudayaan. Perubahan dan pengembangan kebudayaan diartikan sebagai perubahan pola pikir dan mentalitas yang sempit ke arah yang rasional dan luas. Dalam cakupannya, pengembangan di sini mencakup tradisi yang bermanfaat sebagai khazanah daerah dan kebudayaan nasional Indonesia (Joharudin, 2002:36-37).

Perubahan dan pengembangan kehidupan sosial budaya selalu ada dalam kehidupan masyarakat. Demikian pula masyarakat Laporo juga mengalami perubahan pola pikir seiring dengan perkembangan zaman. Perubahan dan pengembangan kebudayaan juga tidak dapat dielakkan terjadi pada masyarakat Laporo. Akan tetapi, kekuatan nilai yang terkandung dalam tradisi masih dipertahankan. Hubungan sosial budaya masih kental antara sesama masyarakat Laporo meski dalam wilayah yang berbeda. Masyarakat Laporo memiliki satu tokoh pemimpin tradisional yang disebut dengan *parabela*. Masyarakat Laporo juga memiliki struktur pemerintahan tradisional atau adat yang masih berlaku hingga sekarang.

Struktur pemerintahan tradisional atau adat pada masyarakat Laporo adalah pertama, *Parabela* sebagai pemimpin adat yang tertinggi yang jika disejajarkan dengan sistem pemerintahan Republik Indonesia setingkat kepala desa. *Parabela* ini dipilih oleh masyarakat dengan syarat-syarat tertentu untuk menjadi seorang *parabela*. Syarat-syarat menjadi *parabela* menurut La Bila yang dikutip oleh Joharudin (2002:37) adalah mengetahui ilmu agama, ilmu adat, dapat berlaku adil, dan bersikap tenggang rasa. Selain itu, juga didasarkan pada ramalan yang disebut dengan *kilala* yang bertempat di *baruga* atau rumah adat diketahui orang untuk menjadi posisi *parabela*. Setelah ditentukan, yang bersangkutan diberitahu dan dilantik di *baruga* atau di rumahnya sendiri. *Parabela* ini bertugas untuk mengadakan *maataa*, mengadakan pembacaan doa sebelum masyarakat membuka lahan perkebunan, dan pembacaan doa untuk keselamatan.

Kedua, Moji (setingkat dengan *parabela* yang dikhususkan pada bidang agama) bertugas untuk mengerjakan orang yang meninggal dan anak yang baru lahir serta pembacaan doa keselamatan pesta tahunan dan pembacaan doa untuk bangunan.

Ketiga, *Waci* yaitu wakil *parabela* yang dikhususkan pada bidang adat yang bertugas untuk mewakili *parabela* dalam segala urusan jika *parabela* berhalangan. Keempat, *Pandesuka* yaitu bertugas untuk melantik tiga orang tokoh yakni *parabela*, *moji*, *waci* serta bertugas untuk menjaga keamanan kampung.

Keempat struktur pemerintahan tradisional di atas, dipilih dengan berdasarkan pada ajaran agama Islam. Hal ini dapat dilihat dari tugas yang diemban dari keempat tokoh adat. Dalam penerapan keseharian, masyarakat Laporo menggunakan bahasa Ciacia yang berdialek Laporo dan bahasa Indonesia. Akan tetapi, dalam forum adat umumnya menyampaikan gagasan atau pandangan dengan bahasa Ciacia berdialek Laporo dengan menggunakan perumpamaan atau berupa dalil yang tidak langsung disebutkan pada objek pembicaraannya. Sebagai contoh dalam tradisi *maataa* ketika hendak merokok, tidak dikatakan *sakara mombalimo tamisoso* (sekarang sudah boleh merokok), tetapi dikatakan *jou takami api-apimo* (lapor bahwa sekarang saatnya kita bermain api) maksudnya memberitahukan bahwa sudah boleh merokok. Selain itu, masyarakat Laporo sangat peka terhadap sesama yang diwujudkan dalam bentuk gotong royong. Hal ini dapat dilihat ketika membangun rumah, pesta adat (*maataa*), pesta perkawinan, maupun kegiatan-kegiatan sosial lainnya. Ini sebenarnya merupakan penerapan dari falsafah dalam tradisi *maataa*.

Masyarakat Laporo mempunyai upacara tradisional yang merupakan warisan dari leluhur yang masih dilakukan hingga sekarang. Upacara-upacara tradisional tersebut adalah: (a) *maataa*, dilaksanakan setiap tahun pada saat atau sesudah penebasan lahan, (b) *pasengka cimbogha*, yaitu upacara saat pembangunan rumah baru, (3) *hendepiano kaana*, yaitu upacara yang dilakukan dalam rangka peresmian rumah baru yang ditandai dengan penggantungan kulit kelapa pada bagian pintu rumah, (4) *pingkari-ngkari*, yaitu memberikan makanan pada jin, (5) *pikaghiaa*, yaitu upacara pingitan, (6) *pelegunci*, yaitu upacara potong rambut atau aqiqah, (7) *doa*, yaitu upacara untuk menangkal roh-roh jahat yang bersemayam dalam raga seseorang yang diguna-guna/jampi-jampi, dan (8) tradisi adat *popolo* (mahar) dalam perkawinan (Joharudin, 2002:39).

2.7 Sistem Kesenian

Salah satu kesenian yang ada dalam masyarakat Laporo adalah *kabhanti*. *Kabhanti* secara etimologi berasal dari bahasa Wolio. *Kabhanti* dibentuk dua morfem yaitu morfem terikat *ka-* dan morfem bebas *bhanti* (Udu, 2009:56). Lebih lanjut Udu menjelaskan bahwa morfem terikat *ka-* berfungsi sebagai pembentuk kata benda, sementara morfem bebas *bhanti* berarti puisi. Dari pengertian ini, secara harfiah La Niampe yang dikutip oleh Udu (2009:57) mengartikan *kabhanti* sebagai ikhwal atau hal yang berkaitan dengan puisi. Penjelasan lain mengenai *kabhanti* dikemukakan oleh La Ode Nsaha yang dikutip oleh Udu (2009:57) bahwa *kabhanti* merupakan puisi yang berisi mutiara-mutiara kebijaksanaan atau pernyataan rasa dalam bentuk yang sangat digemari dan mengena dasar hati.

Kabhanti dalam masyarakat Laporo bila ditinjau kapan kemunculannya, tidak diketahui dengan pasti. Dalam naskah Buton *kabhanti* sudah ada sejak beberapa abad yang lalu, *kabhanti Bula Malino*¹⁴ salah satunya. Menurut La Niampe yang dikutip oleh Udu (2009:57) *kabhanti* sudah dikenal oleh masyarakat Buton sejak zaman dahulu. Dalam tradisi lisan masyarakat Laporo tidak diketahui secara pasti kemunculan *kabhanti* pertama kali. Kenyataan ini membuktikan bahwa *kabhanti* dalam masyarakat Laporo merupakan karya sastra yang tergolong tua.

Kabhanti sebagai tradisi lisan diwariskan secara lisan dari generasi ke generasi melalui tuturan. *Kabhanti* telah beredar dan menjadi milik kolektif masyarakat. Dalam *kabhanti* masyarakat Laporo memuat hal yang berkaitan dengan sindiran, nasihat, perintah, ungkapan kerinduan, dan keluh kesah. Dalam aplikasi pelantunannya, *kabhanti* dilantunkan pada konteks aktivitas masyarakat. *Kabhanti* ketika menidurkan anak, ungkapan perasaan antara laki-laki dan perempuan, dalam *maataa*, dan ketika menabuh gendang untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi*.

¹⁴ *Kabhanti Bula Malino* merupakan *kabhanti* yang berisi nasihat-nasihat dalam menghadapi kematian dan yang dialami oleh manusia sesudah kematian.

2.8 Sistem Keekerabatan

Fox yang dikutip oleh Tarimana (1993:108) mengemukakan pandangan tentang sistem keekerabatan. Menurutnya sistem hubungan keekerabat terjadi karena keturunan dan perkawinan. Pandangan Fox ini apabila dikaitkan dengan sistem keekerabatan masyarakat Laporo di Kabupaten Buton sistem keekerabatan itu terjadi karena faktor perkawinan dan keturunan.

Penyebutan mengenai hubungan keekerabatan yang terjadi karena perkawinan bermacam-macam. Hubungan orang tua suami dan orang tua istri disebut dengan *samponi*; hubungan antara orang tua suami dengan isteri dan orang tua isteri dengan suami disebut dengan *koompu*; dan hubungan antara adik atau kakak suami dengan isteri disebut dengan istilah *kaewa*, sebaliknya hubungan antara adik atau kakak isteri dengan suami disebut dengan istilah *dhawo*.

Hubungan kerabat karena keturunan disebut dengan istilah *aelea*. Konsep *aelea* memunculkan tiga istilah. Hubungan saudara kandung seayah dan seibu disebut *kalepeno pocu*; hubungan saudara kandung seayah dan lain ibu disebut *eleanciki*; dan hubungan antara seibu dan lain ayah disebut *eleancula*. Selain berkaitan dengan hubungan saudara sebagai saudara kandung, ada yang disebut dengan istilah *tolidha* (saudara sepupu). Pemahaman mengenai istilah *tolidha* terdiri atas tiga macam yaitu: hubungan sepupu sekali (*tolidha ilalo*); hubungan sepupu dua kali (*tolidha topindua*); dan hubungan sepupu tiga kali (*tolidha topintolu*).

Masyarakat Laporo juga mengenal istilah keluarga inti. Terjadinya keluarga inti karena buah dari perkawinan. Keluarga inti dalam masyarakat Laporo disebut *asaukaana* (sebuah rumah), maksudnya keluarga yang terdiri dari suami, isteri, dan anak. Masyarakat Laporo juga mengenal konsep ayah tiri, ibu tiri, dan anak tiri. Ketiga konsep ini terjadi karena akibat dari meninggalnya salah satu apakah ibu atau ayah dari sebuah keluarga kemudian menikah lagi.

BAB III

TRADISI MAATAA DALAM MASYARAKAT LAPORO

3.1 Hakikat *Maataa*

Ada beberapa pandangan mengenai definisi tradisi *maataa*. Menurut La Sapo (48 tahun) tradisi *maataa* adalah tradisi ritual masyarakat Laporo di Kabupaten Buton yang dilaksanakan dua kali setahun yaitu pada musim panen jagung dan pada musim hendak menanam jagung sebagai tanda syukur kepada sang pencipta agar senantiasa diberikan kesehatan dan rezeki. Definisi lain dikemukakan oleh Harnudin (38 tahun) tradisi *maataa* adalah tradisi yang dilaksanakan secara turun-temurun oleh masyarakat Laporo sebagai bentuk rasa syukur kepada sang pencipta yang dipimpin oleh petuah adat.

Definisi yang dikemukakan oleh Harnudin di atas memiliki kemiripan dengan pandangan yang dikemukakan oleh Amsy (59 tahun) bahwa tradisi *maataa* merupakan ungkapan rasa syukur kepada Tuhan atas keselamatan selama setahun dan berdoa semoga kebaikan yang telah berlalu ke depan akan lebih baik lagi. Lebih lanjut Amsy mengemukakan bahwa ada empat hal yang dimohonkan dalam tradisi *maataa* yaitu kehidupan, umur panjang, rezeki, dan pekerjaan.

Dari tiga definisi yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa tradisi *maataa* merupakan tradisi yang dilaksanakan setiap tahun oleh masyarakat Laporo sebagai ungkapan rasa syukur atas keberhasilan selama setahun yang telah dilewati dan bermohon kepada sang pencipta agar keberhasilan tersebut terulang bahkan lebih baik lagi ke depan, baik menyangkut kehidupan, umur panjang, rezeki, maupun pekerjaan.

Tradisi *maataa* dilaksanakan secara besar-besaran oleh masyarakat Laporo. Tradisi ini diprakarsai oleh petuah-petuah adat, pemerintah, dan didukung oleh seluruh elemen masyarakat. Hal ini menyebabkan tradisi *maataa* sangat dikenal dan tidak dapat terlewatkan oleh masyarakat Laporo. Sebagaimana dipahami bahwa masyarakat Laporo merupakan masyarakat agraris, sehingga tradisi yang berkaitan dengan masalah pertanian mendapat perhatian bagi masyarakat setempat.

Tradisi *maataa* dilaksanakan secara besar-besaran dan tidak dapat terlewatkan oleh masyarakat Laporo. Hal ini disebabkan tradisi *maataa* dilaksanakan oleh tokoh-tokoh masyarakat terutama tokoh-tokoh adat. Masyarakat Laporo sangat menghargai tokoh-tokoh masyarakat. Tokoh-tokoh masyarakat bagi masyarakat Laporo dimaknai sebagai penuntun dan pengemudi. Tokoh adat menuntun dan mengemudikan jalannya adat, tokoh agama menuntun dan mengemudikan jalannya agama, dan tokoh pemerintahan menuntun dan mengemudikan jalannya pemerintahan. Ketiga pemegang kendali masyarakat Laporo ini saling berhubungan satu sama lain dan saling mendukung dalam berbagai aspek kehidupan.

3.2 Sejarah Singkat Tradisi *Maataa*

Tradisi *maataa* merupakan tradisi tahunan yang di dalamnya terdapat ritual, nyanyian, dan tarian. Dalam pertunjukannya, *maataa* mempertemukan antara penutur, penari, dan audiens dalam ruang, tempat, dan waktu yang sama. Hingga dewasa ini sejarah tradisi *maataa* belum jelas. Hal ini disebabkan tradisi *maataa* belum dilirik oleh peneliti sebelumnya. Oleh karena itu, satu-satunya cara untuk mengetahui sejarah tradisi *maataa* melalui informasi lisan dari masyarakat yang mengerti tentang tradisi *maataa*. Berikut kutipan wawancara dengan informan

Sejarah pelaksanaan tradisi maataa bertolak dari peristiwa atau terjadinya kemarau panjang di daerah Buton selama kurang lebih dua tahun. Peristiwa itu terjadi pada abad ke-17 pada masa pemerintahan sultan Lasangaji. Setelah dua tahun terakhir sultan Lasangaji berkonsultasi dengan Kyai Jura (imam mesjid Keraton Buton) untuk melaksanakan shalat berjamaah dengan tujuan meminta hujan kepada sang pencipta. Lalu sultan Lasangaji mengundang semua parabala, bhonto¹⁵, dan para imam di Buton untuk shalat dan berdoa bersama dalam rangka meminta hujan. Alhamdulillah doanya terkabul, hujan pun selama seminggu setelah shalat dilaksanakan. Setelah itu, diundang kembali semua parabala, bhonto, dan semua tokoh masyarakat Buton untuk melaksanakan syukuran. Kegiatan yang ada di dalamnya selama tiga hari yaitu mereka mengadakan tari linda dan ngibi yang melambangkan kegembiraan, kemudian pencak silat dan mangaru sebagai seni belah diri karena waktu itu negara kita sementara masa penjajahan. Setelah selesai

¹⁵ Bhonto adalah wakil dari sultan Buton yang ada di wilayah kadhie masing-masing.

kegiatan ini, sultan Lasangaji memerintahkan kepada semua tokoh pada saat itu bahwa setelah pulang di kampung atau kadhie masing-masing silakan menganjurkan kepada masyarakatnya untuk menanam. Sultan Lasangaji juga memerintahkan agar pesta syukuran ini terus dibudayakan di setiap tahunnya untuk dijadikan pesta adat tahunan pada saat hendak mau menanam. Ini kemudian membudaya hingga sekarang (Aris, 45 tahun, diwawancarai pada hari Selasa, 8 Februari 2011).

Pandangan di atas memiliki kesamaan dengan yang dikemukakan oleh Harnudin (38) tahun. Berikut kutipan wawancaranya

Tradisi maataa terjadi pada masa pemerintahan sultan Lasangaji. Pada waktu wilayah kesultanan Buton terjadi kemarau yang panjang. Kondisi ini menyebabkan tanaman yang tadinya subur menjadi gersang dan mati. Hal ini menyebabkan rakyat di wilayah kesultanan Buton kekurangan bahan makanan, sehingga menimbulkan bencana kelaparan di mana-mana. Melihat kondisi tersebut maka sultan Lasangaji sebagai pemimpin di wilayah kesultanan Buton yang peduli akan rakyatnya memerintahkan tokoh-tokoh agama dan para petuah adat agar berkumpul di balai Keraton untuk membahas dan mencari solusi agar bencana kelaparan yang melanda wilayah kesultanan Buton pada saat itu bisa diatasi. Atas saran para tokoh agama Islam pada saat itu, bahwa apabila terjadi kemarau panjang, maka kita harus melaksanakan shalat meminta hujan, yang dilaksanakan secara berjamaah di lapangan. Maka dilaksanakannlah apa yang telah disarankan oleh para tokoh agama tersebut.

Di tengah pelaksanaan shalat, atas izin sang pencipta turunlah hujan yang sangat lebat di seluruh wilayah kesultanan Buton. Dengan turunnya hujan, maka seluruh masyarakat kesultanan Buton sangat gembira karena mereka akan dapat menanam (padi, jagung, dan tanaman lainnya) agar mereka tidak kekurangan makanan lagi. Kemudian sultan memerintahkan kepada seluruh suku yang ada di wilayah kesultanan Buton untuk mengadakan acara syukuran. Oleh karena itu, masyarakat Laporo sebagai salah satu suku yang ada di wilayah kesultanan Buton yang dipimpin oleh parabela selaku ketua adat sekaligus sebagai perpanjangan tangan dari sultan menentukan hari yang baik sesuai dengan perhitungan bulan di langit untuk melaksanakan acara syukuran. Acara syukuran itu kemudian dikalangan masyarakat Laporo dikenal dengan nama maataa (pikuumelaano liwu). Tradisi ini kemudian dilaksanakan setiap tahun oleh masyarakat Laporo sebagai salah satu suku yang ada di wilayah kesultanan Buton (Harnudin, 38 tahun)

Dari dua pandangan yang dikemukakan di atas tentang sejarah *maataa* dapat disimpulkan bahwa tradisi *maataa* dimulai sejak abad ke-17 pada masa pemerintahan

sultan Lasangaji. Adanya tradisi *maataa* dilatarbelakangi oleh terjadinya kemarau panjang yang menyebabkan bencana kelaparan pada masyarakat Buton.

3.3 Proses Pelaksanaan Tradisi *Maataa*

Tradisi *maataa* dilaksanakan dengan mengikuti tahapan atau proses yang telah disepakati bersama oleh masyarakat Laporo. Adapun tahapan atau proses tersebut adalah sebagai berikut.

3.3.1 *Pogau-gaua* (Musyawarah Adat)

Pogau-gaua adalah kegiatan musyawarah adat dengan tujuan membahas semua hal yang dianggap prioritas selama satu tahun ke depan. Hal-hal yang dibahas menyangkut semua bidang kehidupan. Persoalan pertanian, keamanan, pendidikan, pemerintahan, dan hal-hal yang berkaitan dengan persiapan dan perlengkapan tradisi *maataa* dan lain sebagainya. Waktu pelaksanaan kegiatan tidak terikat, tetapi dilaksanakan dengan penuh hikmat.

3.3.2 *Tooa* (Penentuan Waktu)

Tooa adalah ritual penentuan hari baik untuk pelaksanaan *maataa*. Ritual ini diawali dengan undangan *parabela*, *waci*, *moji*, dan *pandesuka* serta tokoh-tokoh masyarakat untuk berkumpul di *baruga/galampa*¹⁶ (rumah adat). Waktu berkumpul yaitu pada tengah malam ketika masyarakat sudah tidur dan suasana telah tenang. Ritual ini dimulai dengan berdoa kepada Tuhan agar diberikan petunjuk atau tanda-tanda untuk dapat menentukan waktu yang tepat pelaksanaan *maataa*. Waktu yang tepat dua belas hari sesudah *tooa*.

Pemahaman mengenai dua belas hari mengandung makna setahun lamanya dua belas bulan dan satu hari lamanya dua belas jam. Lebih dalam lagi seperti dikemukakan oleh informan bahwa dua belas hari mengandung makna kembali kepada badan seorang manusia. Menurutnya asal mula manusia selama dua belas

¹⁶ Galampa adalah rumah adat bagi masyarakat Laporo yang digunakan untuk membicarakan segala hal yang berkaitan dengan adat-istiadat termasuk tentang tradisi *maataa*.

bulan. Sembilan bulan hak manusia yaitu sembilan bulan kita berada dalam kandungan dan tiga bulan adalah hak Allah atau sang pencipta (Hasil wawancara dengan La Konisi, 71 tahun pada Rabu, 19 Januari 2011)

3.3.3 *Pisampea* (Mengenang Leluhur)

Setelah tiba waktu yang telah ditentukan, semua masyarakat berbondong-bondong datang ke dalam bangsal di halaman baruga. Mereka semua hadir bersama talam-talamnya yang biasanya diangkat oleh kerabat, anak, atau generasi muda. Pada hari pertama yang telah ditentukan ini masyarakat dan pemerintah setempat mengundang kerabat, pemerintah kecamatan maupun pemerintah kabupaten. Semua masyarakat bersama seluruh undangan duduk bersama pada hari pertama ini yang biasa dikenal dengan *posambua*. Setelah semua masyarakat dan seluruh undangan telah duduk, maka ritual *pisampea* dimulai. Ritual ini bertempat di belakang baruga yang disebut dengan *ombo*.



Foto 1. Suasana hari pertama tradisi *maataa* (*posambua*). Tampak para undangan dan masyarakat mengikuti prosesi ritual dengan hikmat. (Sumber: dok. Rahman)

Konsep *pisampea* dipahami oleh masyarakat Laporo sebagai ritual untuk mengenang leluhur. Ritual ini diadakan di belakang baruga. Tempat ini masyarakat

Laporo menyebutnya dengan istilah *ombo*¹⁷. Tempat ini diyakini oleh masyarakat Laporo sebagai tempat yang sakral karena merupakan tempat bersemayamnya semua leluhur dan tempat kebenaran. Hal inilah yang mengantarkan masyarakat Laporo untuk merencanakan, mengevaluasi, dan memulai aktivitasnya di baruga dengan harapan senantiasa dituntun dan diawasi oleh leluhurnya yang bersemayam di *ombo*.

Ritual *pisampea* diawali dengan pengantaran *liwo-liwo*¹⁸ dari *parabela* oleh *pandesuka* ke *ombo* bersama dengan tokoh-tokoh adat yang lain. *Pandesuka* memimpin ritual dengan khusus yakni doa semoga leluhur-leluhur masyarakat Laporo senantiasa bersemayam dengan sempurna di sisi Tuhan dan semoga masyarakat Laporo yang masih hidup senantiasa diberikan kesehatan dan wilayahnya terlindungi dari bencana dan bahaya.

Perlengkapan yang digunakan ketika *pisampea* adalah *ketupat*, *santa* (ubi hutan), *dhupa* (kemenyan), *kabuluno dhupa* (tempat untuk membakar kemenyan) dan *kaughu* (ketupat raksasa yang terbuat dari empat helai daun kelapa). Prosesnya yaitu *pandesuka* (juru mantra) bersama kaki tangan pemuka adat kebelakang baruga (*ombo*), kemudian perlengkapan tadi disimpan pada tempatnya yang telah ditentukan. Lalu kaki tangan pemuka adat menyiramkan minyak tanah ke tempat pembakaran kemenyan yang berisi aram. Setelah itu, *pandesuka* membakar kemenyan sebanyak tiga kali. Setiap membakar kemenyan, *pandesuka* membaca salawat atas Nabi Muhammad saw. “Allahumma shali ala saidina Muhammad wala alihi saidina Muhammad”. Kemudian dilanjutkan dengan mantra atau bhatata yang isinya adalah permohonan kepada sang pencipta melalui perantaraan leluhur-leluhur yang merupakan pejuang di kampung dan diyakini memiliki kekuatan gaib. Selesai membaca mantra *pandesuka* dan kaki tangan pemuka adat kembali ke dalam bangsal untuk melakukan proses *posambua*.

¹⁷ Ombo berada di belakang rumah adat yang dipercaya oleh masyarakat Laporo sebagai tempat kebenaran.

¹⁸ Liwo-liwo adalah sesajian yang digunakan untuk ritual *pisampea*.

3.3.4 *Posambua* (Saling Suap)

Posambua berarti saling suap, saling memberi dan saling menerima. *Posambua* merupakan acara inti dari pelaksanaan *maataa*. Ritual ini diawali dengan ritual *pikuciapaa* (tafakur) antara *parabela* dan *moji*. Ini dikarenakan masyarakat Laporo meyakini bahwa *parabela* adalah seorang bapak (La Ama) sedangkan *moji* adalah ibu (Wa Ina) sementara masyarakat adalah anak-anak mereka, sedangkan wilayah adalah rumah tangga. Jika *parabela* dan *moji* selalu seiya sekata dalam menata wilayahnya maka masyarakat akan selalu sejahtera dan damai. Hal apa pun yang dicita-citakan oleh masyarakat akan mudah tercapai.

Proses *posambua* dimulai dengan pembelahan *kaughu* yang dimiliki oleh *waci*. Kemudian *kaughu* tersebut diserahkan kepada *parabela*, demikian pula *kaughu* yang dimiliki *parabela* dibelah lalu diserahkan ke *waci*. Lalu *kaughu* yang dibelah *parabela* diserahkan ke *moji*, demikian pula *kaughu* yang dibelah *moji* diserahkan ke *parabela*. *Pandesuka* tidak melakukan *pikuciapa* karena fungsi dari *pandesuka* sebagai juru *bhatata* atau *mantra*. Ia telah mengambil bagian pada saat ritual *pisampea*. Setelah ketiga tokoh adat selesai melakukan *pikuciapaa*, maka diikutilah mantan-mantan untuk melakukan *pikuciapaa*. Baik mantan *parabela*, mantan *moji*, maupun mantan *waci*.

Dalam proses *pikuciapa* berlangsung terjadi penaburan isi *kaughu* keempat penjuru alam dan *kondocua* (atas) yang dilakukan oleh pemuka adat. Pertama penaburan di sebelah barat sambil membaca *Wa inurullah lainurullah*. Kedua penaburan di sebelah timur dengan membaca *Wainuru Muhammad lainuru Muhammad*. Penaburan ketiga di sebelah selatan sambil membaca *Usman Abubakar*. Keempat penaburan di sebelah utara dengan membaca *Laendadaali waindadaali*. Terakhir penaburan ke atas dengan membaca *Solobha cupasiko isoo nabi sungkua 3x* (*Hasil wawancara dengan Lasinara, 59 tahun pada Selasa, 1 Februari 2011*).

Adapun mantra (*bhatata*) yang dibaca pada saat *pikuciapa* adalah sebagai berikut

Pakanasimiumo katotoangi miu, koli kabhaghaisie koli kapeenciisie, nakeenomo kakanuno akakaluluno piliwuano labhahawa, paghato isie amalano, niatino, i haghano Allahu taala isimiu malaikati patopuluno, mena

aso dhadhino, umughuno, pagha dhadhino, penembulano, nahumende ahendea dhadhino manusia, ghahasiano, ghajaki, mancarianao, koli natotohebho, kolinatompagha, nabhasaghapu nabhotogho, namanaughulalono akampo. Bhaho waiamo isontamagha, bhaho minano i matano holeo, minano kapoaka, minano inapa, sempano amalano, sempano sakadhino, nalumonto iumuruano labahawa isimiu pamatee lalono, pamatee dhadhino, pamatee kabughino, ambali namoghonto niatino katamo nalumonto ipiliwuano labahawa”.

(Kami sudah buat kan keperluan kalian, jangan heran, jangan terkejut, sudah ini keperluan kampung Labahawa, antarkan amal dan niatnya di hadapan Allah Swt kalian yang empat puluh malaikat, dari kehidupannya, umurnya, apa saja yang berkaitan dengan kehidupannya, tanamannya, akan naik sekalian dengan kehidupan manusia, rezeki, pekerjaan, jangan ada hambatan atau halangan di kampung. Baik hambatan yang datang dari barat, timur, utara, selatan, maupun siapa saja yang memiliki niat yang tidak baik, ketika masuk atau berada di kampung Labahawa, semua niat yang tidak baik akan hilang, kecuali yang berniat baik baru akan tetap sadar) (Hasil wawancara dengan Lasinara, 59 tahun pada Selasa, 1 Februari 2011).



Foto 2. Prosesi ritual *pikuciapaa*. Tampak baju hitam sebagai mantan *parabela* sedang menaburkan isi *kaughu* ke atas (kondocua). (Sumber: dok. Rahman)



**Foto 3. Suasana *posambua* dalam tradisi *maataa*. Tampak *moji* sedang membaca mantra sebelum menaburkan isi *kaughu*.
(Sumber: dok. Rahman)**



**Foto 4. Suasana *posambua* tradisi *maataa*. Tampak *kaughu* dalam keranjang sebagai salah satu syarat dalam ritual *posambua*.
(Sumber: dok. Tasrifin Tahara)**

Ritual ini dilaksanakan di musim akan dimulainya penebasan. Di mana masyarakat Laporo memahami bahwa waktu penebasan lahan merupakan waktu yang rentan akan kekurangan bahan makanan. Saling memberi dan saling menerima bahan makanan di mulai secara simbolis oleh *parabela* dan *moji* selanjutnya diikuti oleh tokoh-tokoh lain. Ini menandakan bahwa saling memberi dan menerima di mulai dari ritual *pidhaoa* sampai hari-hari selanjutnya diharapkan terjadi saling memberi

dan menerima antara sesama warga terutama warga yang mempunyai kelebihan kepada warga masyarakat yang kekurangan bahan makanan.

Setelah prosesi *pikuciapa* selesai dilanjutkan dengan pembacaan doa yang dipimpin oleh *moji* (pimpinan lebe). Lalu pemaandu acara mengisyaratkan bahwa semua yang hadir dalam acara *maataa* dipersilahkan untuk membuka penutup talam. Dalam kebiasaan masyarakat Laporo di Buton disebut dengan istilah *pijou* (perintah atau lapor). Bunyinya seperti ini “Jou takamikuntaleamo”. Ini adalah perintah kepada seluruh yang hadir dalam acara *maataa* untuk membuka penutup talam yang ada di hadapannya masing-masing.

Semua yang hadir mulai menikmati isi talam yang ada di hadapannya. Sekitar dua puluh menit seluruh masyarakat sudah selesai menikmati hidangan yang ada di hadapannya. Setelah itu pemandu acara memerintahkan untuk menutup kembali talam di hadapan masing-masing. Bunyinya seperti ini “Jou takamihatomo” (maksudnya perintah untuk menutup kembali talam yang ada di hadapannya). Dalam masyarakat Laporo di Buton setelah selesai makan selalu diikuti dengan merokok. Dalam prosesi *maataa* untuk merokok kita harus menunggu komando dari pemandu acara. Perintahnya seperti ini “Jou takami api-apimo” (maksudnya seluruh yang hadir sudah boleh merokok). Pada saat menikmati rokok inilah *kabhanti* dilantunkan. *Kabhanti* dilantunkan dengan cara saling berbalasan. *Kabhanti* berlangsung sekitar dua puluh menit. Sebagai contoh *kabhanti* yang dilantunkan adalah sebagai berikut.

E...e...e...e...

Nomolengomo topiawe-awe kaasi

Nomolengomo topiawe-awe lasiasa badhena

Nayipia nadhumudhu gunu waumbe saghanomo

terjemahan:

E...e...e...e...

Sudah lama mengharapkan kasian

Sudah lama mengharapkan kasian

Kapan tumbuh gunung

E...e...e... waina aneamate kaasi

Waina ane amate lasiasa badha sampea

Sampea to inte kulo to mai saghanomo

terjemahan:

"E...e...e...ibu kalau saya mati
Ibu kalau saya mati
Naikkan saya ke atas tokulo¹⁹

E...e...e...e...

Lonta kita kalelepa anaue
Lonta kita kalelepa ladhia sangi
Odhaso talumele waumbe saghanomo

terjemahan:

"E...e...e...e...
Buatkan kita jembatan anakku
Buatkan kita jembatan
Untuk kita lewat

E...e...e...e...

Ane cungkaliwu-liwu amaue
Ane cungkaliwu-liwu ladhae sange padhai tunduri
Otonto oririna oleo waumbe saghanomo

terjemahan:

E...e...e...e...
Kalau bapak rindu
Kalau bapak rindu
Tatap kuningnya matahari
(La Use, 48 tahun, direkam pada Senin tanggal 14 Juni 2010)

Selesai berbalas pantun, dilanjutkan dengan tari *mangaru*. Sebelum tari *mangaru* dipertunjukkan terlebih dahulu diadakan ritual *bongkaano bhaghata* oleh dua orang tokoh yang dianggap sakti. Sesudah tari *mangaru*, kemudian seluruh yang hadir dalam acara *piangkea* kembali ke rumahnya masing-masing, termasuk undangan tingkat kecamatan dan kabupaten.

3.3.5 *Bhongkaano Bhaghata* (Peresmian Lahan)

Frasa *bongkaano bhaghata* dibentuk oleh dua kata yakni *bhongkaano* (kata kerja) yang berarti membuka atau meresmikan dan *bhaghata* (kata benda) yang berarti area atau lahan. Jadi, *bhongkaano bhaghata* berarti membuka atau meresmikan lahan pertanian. Ritual ini dipimpin oleh dua orang tokoh sakti yang

¹⁹ Tokulo adalah salah satu nama jenis kayu yang ada di masyarakat Laporo yang digunakan untuk berlindung disuasana matahari yang panas.

memiliki ilmu batin yang tinggi. Salah satunya dia harus memiliki kemampuan komunikasi yang dalam dengan Tuhan dan komunikasi kepada roh-roh halus yang baik dan yang jahat.

Bhongkaano bhaghata diawali dengan doa menghadap baruga oleh dua tokoh yang sakti. Doa ini merupakan komunikasi kedua tokoh tersebut kepada Tuhan agar area atau lahan pertanian dijauhkan dari segala kesulitan dan kegagalan. Di samping komunikasi dengan Tuhan juga berlangsung komunikasi dengan semua roh halus dan jahat yang dapat mengganggu kegiatan para petani. Ritual ini diakhiri dengan pertunjukan kesaktian kedua tokoh sakti tersebut yang disebut dengan *panguncei* (mangaru). *Panguncei* merupakan tari pertunjukan dengan mempertontonkan penggunaan keris. Hal ini bertujuan agar roh-roh jahat dapat menghindar dari area atau lahan itu.



Foto.5. Tari mangaru (panguncei) yang dipertunjukkan setelah ritual *bhongkaano bhaghata*. Tampak dua tokoh yang dianggap sakti sedang mempertontonkan kerisnya. (Sumber. dok. Tasrifin Tahara)

3.3.6 *Bululiano Galampa* (Mengelilingi Baruga/Rumah Adat)

Ritual *bululiano galampa* adalah ritual mengelilingi *galampa* (rumah adat) sambil membawa wadah yang berisi bahan makanan yang diiringi gendang. Bahan makanan melambangkan kedamaian dan gendang melambangkan suka cita. Wadah yang berisi bahan makanan disebut *wowonii* (ketupat raksasa yang bentuknya bundar,

terbuat dari empat helai daun kelapa). Pelaksanaan ritual ini boleh dilaksanakan dua hari atau satu hari sebelum pelaksanaan *maataa* atau boleh juga dilaksanakan sehari sesudah acara *posambua* dimulai.



Foto 6. Galampa/baruga (rumah adat). Di sinilah tradisi *maataa* dilaksanakan dan dianggap sakral oleh masyarakat Laporo. (Sumber: dok. Rahman)

3.3.7 Pertunjukan Kesenian Adat

Pertunjukan kesenian adat dilaksanakan pada malam hari (semalam suntuk) dan siang hari. Kegiatan ini merupakan gambaran sukacita. Pelaksanaan kesenian adat pada *maataa* ini terdiri dari dua kesenian adat yaitu *linda ngibi* dan *manca*.

3.3.7.1 Tari *Linda Ngibi*

Tari *linda ngibi* merupakan tari pergaulan. Biasanya dilaksanakan dua malam suntuk. Tari ini merupakan momen yang ditunggu-tunggu dan dimanfaatkan oleh para orang tua yang mempunyai anak gadis dan pemuda. Si gadis melakukan gerakan *linda* yakni mempertontonkan kelemahlembutan dan keanggunan. Sementara sang pemuda melakukan gerakan *ngibi* yakni gerakan kejantanan dan keperkasaan. Tari ini diiringi musik yang disebut *ganda katete* yakni kolaborasi bunyi empat buah *gendang*, *dua pasang ndengu-ndengu*, dan *dua buah gong*.



**Foto 7. Tari *linda* dan *ngibi* pada tradisi *maataa*.
(Sumber: dok. Tasrifin Tahara)**



**Foto 5. Tari *linda* dan tari *ngibi* pada malam hari, sesudah hari pertama tradisi *maataa*. Tampak penari mempertontonkan kelemahlebutannya.
(Sumber: dok. Rahman)**

3.3.7.2 Tari *Manca*

Tari *manca* adalah tari pertunjukan seni bela diri. *Manca* dipertunjukkan oleh sepasang pemuda yang pernah mempelajari ilmu bela diri. Mempelajari *manca* memakan waktu bertingkat-tingkat yakni tujuh hari, empat belas hari, empat puluh

hari, bahkan sampai tahunan. Semakin lama waktu belajarnya, semakin tinggi ilmu bela diri yang diperoleh. Tari *manca* memiliki dua jenis gerakan pokok. Gerakan pertama merupakan gerakan seni yang disebut *bunga* dan gerakan kedua yang disebut dengan bela diri yakni teknik memukul, menendang, dan mengelak. *Manca* dilaksanakan sehari penuh yaitu sehari sesudah *posambua*.



**Foto 8. *Manca* (pencak silat) dalam tradisi *maataa*.
(Sumber: dok. Tasrifin Tahara)**

3.4 Nilai-Nilai Tradisi *Maataa*

Sebagai suatu tradisi, *maataa* mempunyai nilai yang diaplikasikan oleh komunitasnya. Nilai itu kemudian menyatukan komunitasnya dan terjadi hubungan yang harmonis. Baik itu hubungan dengan sang khalik, hal-hal yang bersifat supranatural, maupun hubungan sesama manusia dan alam. Hal ini tergambar dalam nilai tradisi *maataa*. Adapun nilai tradisi *maataa* adalah sebagai berikut.

3.4.1 Nilai Religius

Nilai religius yang dimaksudkan di sini adalah nilai yang menyangkut ketaatan kepada sesuatu yang dihayati dan dianggap sakral, suci, kudus, dan adikodrati (Mangunwijaya yang dikutip oleh Banda, 1995:37). Berdasarkan

pemahaman yang dikemukakan oleh Mangunwijaya di atas, apabila dikaitkan dengan nilai dalam tradisi *maataa* dapat diketahui bahwa bagaimana kaitan antara masyarakat Laporo dengan sang khalik dan leluhur-leluhurnya. Bagaimana masyarakat Laporo bermohon kepada sang khalik melalui perantaraan leluhur-leluhur atau pejuang-pejuang kampung. Bagaimana masyarakat Laporo menjaga keseimbangan dengan alam yang diwujudkan dalam bentuk penghormatan dengan memberikan sesajian keempat penjuru alam yang hakikatnya juga kembali pada badan manusia itu sendiri.

Sebagai suatu komunitas, masyarakat Laporo mempercayai adanya sesuatu yang lebih tinggi yang tidak terjangkau oleh inderanya. Masyarakat Laporo mempercayai bahwa keempat penjuru alam memiliki penunggu, sehingga penaburan rezeki dilakukan keempat penjuru itu. Masyarakat Laporo menyebut Tuhan Yang Maha Kuasa dengan istilah *kawisano ompu*. Selain itu, masyarakat Laporo juga mempercayai adanya kekuatan-keuatan leluhur. Mereka menyebutnya dengan istilah *malaikati patopuluno*.

3.4.2 Nilai Sosial

Hampir setiap tradisi di muka bumi, selalu sarat dengan nilai yang dapat berfungsi bagi masyarakat pendukungnya. Di antara nilai yang ada itu adalah nilai sosial. Nilai sosial yang ada dalam tradisi *maataa* dapat dilihat dari adanya ritual *posambua* yang secara simbolik dilaksanakan oleh *parabela* dan *moji*. Hal ini seperti dipaparkan oleh informan berikut

Nilai sosial dalam tradisi maataa diibaratkan dengan rumah tangga. Di mana kalau ayah dan ibu makan, tidak mungkin makan sendiri, tetapi harus dengan anak-anaknya. Kalau di wilayah adat, parabela dan moji tidak mungkin makan sendiri, tetapi dengan rakyatnya. Hal ini disebabkan parabela dan moji merupakan pengayom bagi rakyatnya (Joharudin, 45 tahun, diwawancarai pada hari Rabu, 9 Februari 2011).

Dari kutipan diatas, dapat diketahui bahwa masyarakat Laporo sesungguhnya merupakan masyarakat yang menjunjung kebersamaan. Pemimpin dalam masyarakat Laporo senantiasa memperhatikan keadaan rakyatnya. Sebagai contoh ketika salah

satu desa mengadakan tradisi *maataa*, seluruh keluarga atau kerabatnya diundang. Baik yang ada di sekitar desa itu maupun keluarga yang jauh dari desa pelaksanaan tradisi *maataa*, termasuk yang ada di daerah perantauan.

Dalam konteks ini, tradisi *maataa* merupakan alat pemersatu baik antara individu maupun antara sesama masyarakat Laporo. Hal ini kemudian mempengaruhi seluruh tatanan kehidupan masyarakat Laporo yang pada intinya adalah terciptanya suatu masyarakat yang damai dan jauh dari permusuhan. Hal ini sesuai dengan yang dipaparkan oleh informan berikut

Pelaksanaan tradisi maataa dapat menumbuhkan semangat persatuan dan kesatuan dan semangat gotong royong antara sesama masyarakat Laporo (Harnudin 38 tahun, diwawancarai pada Selasa 8 Februari 2011).

3.5 Tradisi *Maataa* sebagai Perwujudan dari Upacara Siklus Kehidupan

Ada satu pertanyaan yang sangat mendasar yaitu mengapa tradisi *maataa* masih tetap eksis hingga sekarang? Ketika berada di lapangan dan mengadakan wawancara dengan informan mereka mengemukakan akan pentingnya tradisi *maataa*. Salah satu informan mengemukakan sebagai berikut

Fungsi pelaksanaan tradisi maataa bagi masyarakat Laporo adalah (1) memberi kekuatan spiritual bagi pemeluk kepercayaan untuk selalu berusaha dalam berbagai kehidupan, (2) memberikan motivasi bagi masyarakat bahwa apa yang diperoleh berupa rezeki akan selalu dilimpahkan oleh sang khalik apabila disyukuri, (3) sebagai alat pemersatu antara individu dengan masyarakat penganut kepercayaan itu, dan (4) penanaman nilai-nilai budaya kepada generasi berikutnya. Lebih lanjut informan mengatakan bahwa efek apabila tradisi maataa tidak dilakukan adalah (1) nilai-nilai religius dalam masyarakat akan berkurang bahkan hilang, (2) solidaritas sosial dalam masyarakat akan pudar, dan (3) persatuan dan kesatuan akan luntur (Rusman, 40 tahun, diwawancarai pada Selasa, 8 Februari 2011).

Informan lain mengatakan sebagai berikut

Banyak nilai budaya yang terkandung dalam tradisi maataa yaitu (1) memperkokoh persatuan antar tokoh adat, tokoh pemerintah, tokoh masyarakat bahkan masyarakat Buton secara umum, (2) menjunjung tinggi budaya maataa yang telah diwariskan oleh para leluhur, dan (3) wujud rasa syukur kepada Allah. Lebih lanjut informan mengatakan bahwa efek apabila

tradisi maataa tidak dilakukan yaitu (1) warisan leluhur akan terabaikan, itu artinya masyarakat sudah terlepas sebagai masyarakat yang berbudaya, (2) hasil panen tidak akan maksimal, karena masyarakat memiliki kepercayaan khusus terhadap makna dari budaya maataa, dan (3) masyarakat luar menilai bahwa masyarakat Laporo tidak mampu mempertahankan budaya yang telah menjadi kebanggaan secara turun-temurun. Informan juga mengemukakan hakikat maataa yaitu (1) rasa syukur atas nikmat yang diberikan oleh Allah swt, (2) salah satu tradisi yang turun-temurun dari leluhur kita, dan (3) bentuk rasa solidaritas masyarakat untuk menumbuhkan sikap saling menghargai dan menghormati di antara sesama anggota masyarakat (Edi Eni Purwanto, 28 tahun, diwawancarai pada Rabu, 9 Februari 2011).

Dari dua pandangan informan yang dikemukakan di atas dapat, diketahui bahwa tradisi *maataa* mencakupi semua tatanan dalam kehidupan masyarakat Laporo. Bahkan secara dalam informan mengatakan bahwa awal kemunculan tradisi *maataa* mempunyai hubungan dengan kemunculan seorang manusia (La Sinara, 57 tahun, diwawancarai pada Minggu, 30 Januari 2011).

Kegiatan pembuatan bangsal dalam tradisi *maataa* yang dihadiri oleh seluruh masyarakat merupakan perumpamaan mempertemukan keluarga laki-laki dan keluarga perempuan untuk bermusyawarah mengenai waktu pelaksanaan pesta dan pernikahan. Waktu *posambua* yang merupakan acara inti dalam tradisi *maataa* merupakan hari pernikahan.

Pada hari *posambua* ada proses ritual yang harus dilewati yaitu ritual *pikuciapa*, ritual *pidhaoa*, dan ritual *pisampea*. Dalam konsepsi masyarakat Laporo, proses ritual pada hari *posambua* diasosiasikan dengan proses bersatunya suami isteri yang kemudian terciptalah “bibit” yang dalam masyarakat Laporo disebut dengan “rahasia”. Menurut informan bahwa rahasia ini dikandung selama sembilan bulan, sembilan hari, sembilan jam, sembilan menit, dan sembilan detik. Dalam waktu inilah kemudian anak itu lahir (La Sinara, 57 tahun, diwawancarai pada hari Minggu, 30 Januari 2011).

Dalam tradisi masyarakat Laporo tujuh hari sesudah anak itu lahir, diadakanlah prosesi pengguntingan rambut pada bayi tersebut. Ketika anak itu enam atau tujuh tahun, diadakanlah prosesi khitanan atau sunatan. Setelah dewasa, baik anak laki-laki maupun anak perempuan menentukan pilihan tentang

pendamping hidupnya. Konsepsi ini tergambar dalam tradisi *maataa* yaitu adanya tari *mangaru* yang secara denotatif dimaknai sebagai tarian perang. Akan tetapi, secara filosofi tari *mangaru* merupakan peperangan antara suami isteri ketika bersatu. Dalam proses peperangan tersebut, masyarakat Laporo mempunyai kepercayaan bahwa peperangan itu dimenangkan oleh seorang laki-laki. Hal inilah kemudian tari *mangaru* dipahami sebagai suatu tarian yang memperlihatkan kejantanan atau strategi seorang laki-laki untuk memperoleh seorang perempuan.

Setelah perempuan itu diperoleh, kewajiban seorang laki-laki adalah melindungi perempuan ini dari berbagai gangguan. Hal inilah yang menyebabkan munculnya tari *manca* atau pencak silat dalam tradisi *maataa*. Dalam arti pencak silat itu dalam masyarakat Laporo merupakan salah satu bentuk yang harus dipelajari untuk melindungi perempuan yang dicintainya, hingga kedua insan ini melakukan pernikahan.

Hakikat dalam pernikahan adalah pembinaan kasih sayang di antara kedua insan. Konsepsi inilah kemudian dalam tradisi *maataa* memunculkan yang namanya tari *linda dan ngibi*. Tari *linda dan ngibi* merupakan simbol bahwa kasih sayang antara suami isteri harus dibina dari dunia hingga akhirat.

Dari berbagai penjelasan yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa tradisi *maataa* mempunyai hubungan dengan seorang manusia. Mulai dari proses penciptaannya hingga ia menikah kembali. Hal inilah mungkin yang menyebabkan tradisi *maataa* tetap eksis hingga sekarang.

3.6 Maataa Antara Tradisi dan Modernitas

Tradisi merupakan suatu konvensi yang menjadi pedoman dari masyarakat pendukungnya (Esten, 1999:21). Di dalam tradisi ada ketentuan-ketentuan yang mengharuskan pendukungnya untuk mematuhi. Ketentuan itu kemudian menjadi sebuah kepercayaan dalam masyarakat. Dengan demikian pelanggaran terhadap ketentuan yang telah ada dalam tradisi merupakan pelanggaran terhadap sebuah kepercayaan dan ada sanksi yang diperoleh bagi yang melanggarnya. Dalam tradisi *maataa* pada masyarakat Laporo di Kabupaten Buton ada ketentuan yang

mesti dipatuhi oleh masyarakatnya. Ketentuan yang ada dalam tradisi *maataa* apabila dilanggar maka sanksi diberikan tanpa memandang siapa pun. Sanksi tersebut dalam masyarakat Laporo disebut dengan *kaghimbi*²⁰.

Kaghimbi diberikan kepada siapa saja yang melanggar ketentuan yang ada dalam tradisi *maataa*. Misalnya saja, ketika mau merokok dalam tradisi *maataa* mesti menunggu komando yang dalam masyarakat Laporo disebut dengan istilah *jou*. Kalau misalnya ada yang duluan merokok, yang bersangkutan harus membayar *kaghimbi* (sanksi atas perbuatannya). Demikian pula pakain yang dikenakan, tempat duduk, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan tradisi *maataa*, semuanya telah diatur dalam sebuah tatanan yang utuh. Hal ini semua kemudian berkembang menjadi sebuah kaidah dalam hukum adat yang ada dengan berlandaskan pada dua hal yaitu (1) *motangka kasaghano* (komitmen para sara), (2) *motangka kabhoghino* (jujur dalam mengambil keputusan). Dua hal inilah yang dijadikan landasan dalam hukum adat masyarakat Laporo. Hal ini disebabkan semua yang berkaitan dengan persoalan adat dibicarakan secara lisan berdasarkan ingatan kolektif dari masyarakatnya yang diturunkan dari generasi ke generasi.

Dalam perkembangannya sekarang, tradisi *maataa* telah diperhadapkan dengan persoalan modernisasi. Sehingga mau tidak mau tradisi *maataa* mengalami perkembangan. Berbagai kegiatan telah dilakukan dalam rangka menyambut pelaksanaan tradisi *maataa*. Pada pelaksanaan tradisi *maataa* tanggal 24 September 2010 telah dirancang dua kegiatan besar oleh organisasi kepemudaan yaitu festival tradisi dan kegiatan olah raga. Dalam konteks ini ada pertentangan antara kaum muda dan kaum tua mengenai festival tradisi ini. Hal ini disebabkan ritual *tooa* pelaksanaan tradisi *maataa* telah ditentukan. Pada penentuannya gendang pun dibunyikan sebagai tanda bahwa pelaksanaan tradisi *maataa* telah ditentukan waktunya.

Ada pantangan yang harus diindahkan bahwa setelah gendang ini dibunyikan, dalam sebuah masyarakat tidak diperkenankan lagi ada bunyi gendang. Di sinilah

²⁰ *Kaghimbi* adalah sanksi yang diberikan kepada siapa saja masyarakat Laporo yang melanggar ketentuan adat yang telah disepakati bersama.

letak persoalannya sehingga festival tradisi harus dibatalkan. Sehingga yang dilakukan adalah tinggal kegiatan yang berkaitan dengan olah raga. Hal ini kemudian membuktikan bahwa aturan-aturan yang telah disepakati dalam adat telah menjadi sebuah kaidah yang harus ditaati oleh komunitas pemiliknya.

Soebadio yang dikutip oleh Esten (1999:21-22) mendefinisikan tradisi sebagai kebiasaan turun-temurun sekelompok masyarakat berdasarkan nilai budaya masyarakat yang bersangkutan. Tingkah laku anggota masyarakat dapat diketahui dari tradisi yang ada. Bagaimana suatu masyarakat memandang dunianya baik yang berkaitan dengan dunia nyata, gaib, maupun yang berkaitan dengan persoalan keagamaan. Selain itu, di dalam tradisi juga diatur bagaimana hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan lingkungannya, dan hubungan manusia dengan alam.

Dalam tradisi *maataa* sebenarnya mengajarkan kepada masyarakat Laporo khususnya dan umumnya umat manusia untuk senantiasa menjaga alam. Dalam arti bagaimana manusia mampu menempatkan dirinya untuk melihat alam secara proporsional atau dengan kata lain bagaimana melihat alam sama seperti melihat diri sendiri sebagai manusia yang mendiami alam. Hal ini seperti dikatakan oleh Esten (1999:23) bahwa masyarakat tradisional melihat alam sebagai sesuatu tatanan yang selaras dan ada kekuatan yang mengatur di luar kekuatan manusia.

Manusia tradisional melihat dirinya di dalam sebuah tatanan. Artinya masyarakat tersebut merupakan bagian dari tatanan keseimbangan. Konsepsi-konsepsi inilah kemudian memunculkan suatu sistem yang mengharuskan komunitasnya untuk mematuhi. Sehingga ketika pelanggaran terhadap sistem dilakukan oleh komunitasnya berarti merusak sistem dan dianggap mengganggu stabilitas dan keseimbangan baik menyangkut hubungan makrokosmos maupun hubungan mikrokosmos (Esten, 1999:23).

Dalam konteks ini, kemudian dipersoalkan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga seakan-akan antara tradisi dengan modernitas dipertentangkan keberadaannya. Tradisi yang telah tersistem kemudian mengalami proses perubahan, transformasi, pembaharuan, dan perkembangan karena proses ini

merupakan proses yang tidak dapat dielakkan dalam sebuah tradisi sebagai bagian dari kebudayaan, karena kebudayaan hasil pemikiran manusia sehingga perkembangannya seiring dengan perkembangan pemikiran manusia. Kondisi ini semakin membuka peluang komunikasi antara tradisi dan modernitas.

Modernitas itu sendiri sebagaimana dikemukakan oleh Sumantri yang dikutip oleh Esten (1999:24) merupakan suatu konsepsi kebudayaan yang tumbuh dalam peradaban manusia sebagai akibat kemajuan dari modernisasi yang penerapannya disesuaikan dengan pandangan dunia suatu masyarakat. Modernitas ditandai dengan adanya pemikiran, kepercayaan, ideologi yang berbentuk kecerdasan, inovasi, pernyataan akal, dan praduga atau anggapan sosial pada umumnya (Bradbury yang dikutip oleh Esten, 1999:24). Selain itu, modernitas juga dapat ditandai dengan perubahan pola pikir, kesenian, gaya hidup, dan adanya usaha untuk keluar dari belenggu atau kungkungan masa lalu. Modernitas menjadi relevan bagi proses kemasyarakatan yang terjalin dalam kebudayaan tidak lain karena proses mengimplikasikan perubahan, kemajuan, revolusi, dan pertumbuhan yang merupakan istilah-istilah kunci dari kesadaran modern (Kusumohamidjojo, 2009:97).

3.7 Agama Islam dan Tradisi *Maataa*

Agama Islam dan tradisi *maataa* dalam perspektif masyarakat Laporo sering menimbulkan berbagai perdebatan. Mereka mempermasalahkan bagaimana kedudukan tradisi *maataa* apabila dipandang dari perspektif Islam. Apakah tradisi *maataa* ini sesuai dengan ajaran Islam atau bertentangan dengan ajaran Islam.

Ketika berada di lapangan dan mengadakan wawancara, didapatkanlah berbagai perspektif tentang tradisi *maataa* dipandang secara Islam. Berikut pandangan-pandangan informan

Tradisi maataa ditinjau dari segi perspektif Islam menurut saya sejalan dengan pandangan Islam karena di dalam tradisi maataa ada pernyataan rasa syukur kepada sang pencipta atas rezeki yang telah diberikan oleh sang

khalik kepada manusia. Kemudian di dalam tradisi maataa diajarkan saling hormat menghormati antar sesama, kebersamaan, dan solidaritas serta persatuan dan kesatuan. Semua ini sejalan dengan ajaran Islam (Rusman, 40 tahun, diwawancarai pada Selasa, 8 Februari 2011).

Ditinjau dari perspektif Islam tradisi maataa bernilai positif karena adanya rasa syukur, tetapi proses ritualnya berbau mistik. Dengan demikian tradisi maataa merupakan tradisi Hindu (Rusdin, 33 tahun, diwawancarai, pada Rabu, 9 Februari 2011).

Tradisi maataa relevan dengan perspektif Islam karena kegiatan yang ada dalam prosesi maataa dilaksanakan juga doa bersama yang bernafaskan Islam (Aris, 45 tahun, diwawancarai pada Rabu, 9 Februari 2011).

Dari tiga pandangan yang dikemukakan informan di atas, dapat diketahui bahwa dalam masyarakat Laporo sebenarnya ada pertentangan yang terjadi ketika memandang tradisi *maataa*. Pertentangan ini terjadi seiring dengan berkembangnya aliran dan kajian ajaran Islam. Hal ini terbukti bahwa pertentangan yang terjadi timbul dari kalangan terpelajar yang mengikuti kajian ketika berada di kampus. Dalam konteks ini kemudian menghadirkan pertanyaan mengapa tradisi *maataa* itu masih tetap eksis sejak abad ke-17 hingga sekarang dan hidup dalam masyarakat yang beragama Islam. Apakah masyarakat Laporo tidak memahami agama Islam secara kafah sehingga tradisi *maataa* yang sebagian dianggap tradisi Hindu tetap eksis, atau pemahaman generasi yang diperoleh dari kampus yang berpikir parsial sehingga menganggap tradisi *maataa* ini bertentangan dengan agama Islam.

Dalam tulisan tidak akan membicarakan tentang pertentangan itu sendiri, tetapi ingin membicarakan apa sebenarnya yang menjadi substansi dari tradisi *maataa*. Dari substansi itulah kemudian dapat diketahui apa yang menjadi jawaban dari pertentangan seperti yang dikemukakan di atas. Kalau kita membaca sejarah masuknya Islam di Buton dapat diketahui bahwa proses pengislaman kerajaan-kerajaan di Asia Tenggara seperti yang digambarkan oleh Milner menjadi salah satu alasan Islam diterima di Buton pada tahun 1540 (Schoorl, 2003:154).

Pada konteks yang lain perkembangan perdagangan antara Maluku dengan kawasan barat Nusantara berakibat pada masuknya agama Islam di Buton. Ini

disebabkan Buton sebagai jalur pelayaran dan perdagangan. Pedagang Islam memperkenalkan agama Islam kepada masyarakat Buton pada masa pemerintahan Raja MulaE (Raja Buton ke-5). Akan tetapi, hanya terbatas pada masyarakat pantai atau pusat perdagangan. Agama Islam berkembang di Buton setelah datangnya Syeh Abdul Wahid pada tahun 948H/1538M yang kemudian Lakilaponto (Raja Buton ke-6) menyatakan diri memeluk agama Islam (Tamburaka, 2004:30).

Mengenai masuknya Islam di Buton ada beberapa sumber: (1) menurut Ali Arham bahwa Islam masuk di Buton pada abad ke-7 M dengan singgahnya Abdul Wahab bersama rombongannya di Buton; (2) agama Islam masuk di Buton pada abad ke-11M yang ditandai dengan singgahnya Jafar Sidiq untuk menyebarkan agama Islam di Buton yang waktu itu Buton baru kerajaan-kerajaan kecil; (3) agama Islam masuk di Buton pada akhir abad ke-13 yang ditandai dengan datangnya rombongan Mubaliq Islam dari arah utara singgah di Bandar Kamaru (Buton bagian timur); (4) agama Islam di bawah oleh Syeh Abdul Wahid pada tahun 911H /1503M tiba di daerah Burangasi yang mempercepat proses islamisasi di Buton (Tamburaka, 2004:35).

Perkembangan agama Islam di Buton semakin cepat setelah datangnya Syeh Abdul Wahid untuk yang kedua kalinya. Kedatangan Syeh Abdul Wahid ini sangat tepat karena saat itu Raja Buton yang ke-6 Lakilaponto baru saja diangkat pada tahun 948H/1541M. Syeh Abdul Wahid berhasil menjalin kerja sama dengan Lakilaponto. Agama Islam pun dikembangkan di seluruh penjuru kerajaan. Upaya lain yaitu perubahan struktur dan sistem pemerintahan kerajaan dengan menyesuaikan dengan ajaran Islam. Hal lain yaitu perubahan sistem kerajaan menjadi sistem kesultanan pada tahun 1561 dan sekaligus diangkatnya Raja Lakilaponto sebagai Sultan Buton yang pertama dengan gelar Sultan Qaimoeddin Khlifatulhamzi.

Dengan demikian agama Islam pun berkembang di seluruh wilayah Buton dan turut mempengaruhi sistem kesultana Buton. Semua aspek kehidupan masyarakat dipengaruhi oleh agama Islam. Baik dalam bidang politik, bidang ekonomi, maupun dalam bidang sosial budaya. Sehingga hukum pemerintahan pun menjadikan agama Islam dalam mengatur kehidupan bermasyarakat di Buton.

Dari beberapa pendapat di atas tentang masuknya agama Islam di Buton, dapat kita simpulkan bahwa agama Islam secara resmi di Buton adalah pada awal abad ke-16 yang ditandai dengan dilantikannya Lakilaponto menjadi sultan Buton yang pertama dengan gelar Sultan Qaimoeddin Khalifatulhamzi.

Kembali ke persoalan tradisi *maataa* di pandang dari perspektif Islam. Berikut akan diuraikan tuturan-tuturan dalam tradisi *maataa*. Baik tuturan yang ada dalam ritual maupun tuturan yang berupa *kabhanti* sesudah ritual *posambua* dan saat menabuh gendang sebagai pengiring tari *linda* dan *ngibi* untuk menunjukkan apa sebenarnya yang menjadi substansi tradisi *maataa*.

Membaca salawat atas Nabi Muhammad setiap membakar kemenyan pada saat proses ritual *pisampea* berlangsung.

Allahuma shalli ala sayidina Muhammad waala ali sayidina Muhammad

Ketika menaburkan isi *kaughu* pada prosesi ritual *posambua* (pikuciapaa) dituturkanlah sebagai berikut. *Wainurullah lainurullah* untuk penaburan di sebelah barat (suntamagha). *Wainuru Muhammad lainuru Muhammad* untuk penaburan di sebelah timur (matanoholeo). *Usman Abubakar* untuk penaburan di sebelah selatan. *Laendaali waindaali* untuk penaburan di sebelah utara. Terakhir penaburan ke atas (kondocua) dengan membaca *Solobha cupasiko isoo nabi sungkua* 3x (Hasil wawancara dengan Lasinara, 59 tahun pada Selasa, 1 Februari 2011).

Berdasarkan tuturan-tuturan yang dituliskan di atas, apabila ditelaah secara mendalam mengajarkan kepada masyarakat Laporo untuk bersikap jujur, dermawan, menghormati kepada leluhur-leluhur atau pejuang yang berjasa terhadap keberlangsungan kampung. *Wainurullah lainurullah* sebagai simbol bahwa masyarakat Laporo percaya akan adanya Tuhan pencipta alam semesta (Allah), sementara *wainuru Muhammad lainuru Muhammad* sebagai simbol masyarakat Laporo percaya akan adanya Muhammad sebagai utusan Tuhan. Selanjutnya Usman Abubakar sebagai simbol bahwa masyarakat Laporo harus bersikap jujur, bijaksana, sabar, dan dermawan dalam mengarungi kehidupan. Selain itu, *laendaali waindaali* sebagai simbol bahwa masyarakat Laporo harus memiliki ilmu untuk memecahkan

persoalan-persoalan dalam kehidupan. Lalu *silobha cupasiko isoo nabi sungkua* sebagai simbol masyarakat Laporo percaya bahwa setiap makhluk tuhan masing-masing memiliki nabi. Tanah memiliki nabi tanah, batu memiliki nabi batu, demikian pula ciptaan tuhan yang lain. Pemahaman yang terakhir inilah kemudian menimbulkan perdebatan di kalangan masyarakat Laporo. Selain itu, persoalan sesajian juga menimbulkan pertentangan bagi masyarakat Laporo.

Menurut hemat saya hal yang harus ditempuh adalah memberikan pemahaman terutama kepada generasi muda bahwa segala sesuatu harus dipandang secara proporsional. Proporsional yang dimaksudkan adalah ketika memandang persoalan budaya, hendaknya dipandang secara budaya bukan dipandang secara religius. Hal ini disebabkan antara budaya dan agama merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan dan tidak dapat disatukan.

Apabila dimaknai secara mendalam, tuturan yang ada dalam ritual *posambua*, dapat diketahui bahwa terdapat hubungan yang serasi baik itu hubungan yang bersifat vertikal maupun hubungan yang bersifat horizontal. Masyarakat Laporo memulai aktivitasnya dengan asma Allah kemudian diikuti dengan Muhammad. Yang keduanya menurut pandangan Islam tidak dapat dipisahkan. Dalam keseharian masyarakat Laporo diandaikan dengan bapak dan ibu dalam rumah tangga, bahkan diandaikan dengan *parabela* dan *moji* dalam wilayah adat.

Dalam aplikasi kehidupan sehari-hari masyarakat Laporo hendaknya mengambil contoh para khalifah seperti Usman, Abubakar, dan Ali. Kejujuran, ilmu, dan sosial kemanusiaan merupakan sikap yang harus dimiliki oleh masyarakat Laporo. Hal ini semua kemudian diperkuat lagi falsafah hidup masyarakat Laporo yang biasa diungkapkan dalam tradisi *maataa*. Falsafah itu adalah sebagai berikut

Poganta-ganta isi, poganta-ganta buku (saling bagi baik isi maupun tulang).

Tadhe atadhea, hogha ahoghaa (berdiri sama tinggi, duduk sama rendah)

Pemahaman falsafah di atas, merupakan suatu ajakan untuk menegakkan keadilan dan saling tolong-menolong dalam kehidupan. Hal ini sesuai dengan yang dipaparkan oleh informan berikut

Falsafah Poganta-ganta buku, poganta-ganta isi dan tadhe atadhea, hogha ahoghaa bertujuan untuk mengajarkan kepada kita (baca:masyarakat Laporo)/manusia harus saling membagi antara satu dengan yang lain dalam keadaan susah maupun keadaan senang serta saling bantu-membantu antara satu dengan yang lain (Rusman, 40 tahun, diwawancarai, pada Selasa, 8 Februari 2011).

Falsafah poganta-ganta buku poganta-ganta isi adalah suatu semangat yang berlandaskan kebersamaan antara satu dengan yang lain, sehingga semua anggota masyarakat sama kedudukannya dalam segala aspek kehidupan. Sementara falsafah tadhe atadhea hogha ahoghaa adalah suatu semangat gotong royong untuk menjalin persatuan dan kesatuan dalam masyarakat Laporo (Harnudin, 38 tahun, diwawancarai pada Rabu, 9 Februari 2011).

Dari kutipan di atas, dapat diketahui bahwa sebenarnya semangat keadilan dan tolong-menolong sudah ada sejak zaman dahulu. Bahkan dalam masyarakat Buton secara umum prinsip keadilan dan saling tolong-menolong sudah di gambarkan dalam bentuk falsafah hidup. Misalnya saja di era kerajaan Wolio dan awal kesultanan Buton menurut Tamburaka (2004:21) telah diletakkan dasar pemerintahan yang berbunyi *foromu yinda sangu pogo yinda kolota* (bersatu tidak terpadu bercerai tidak berantara). Sementara falsafah hidupnya adalah *poma-masiaka, poangka-angkataka, popia-piara, dan pomae-maeaka* (saling kasih-mengasihi, saling hormat-menghormati, saling memelihara, dan saling memalui).

Setelah Islam masuk ke Buton yang ditandai dengan beralihnya sistem pemerintahan dari kerajaan menjadi sistem kesultanan, diterapkanlah berbagai aturan. Bahkan pada masa sultan Dayanu Ihsanudin diterapkan undang-undang pemerintahan yang disebut dengan kitab Murtabat Tujuh. Serta prinsip pokok perjuangan hidup masyarakat Buton seperti tergambar berikut

*Yinda-yindamo arataa sumano karo
Yinda-yindamo karo somanamo lipu
Yinda-yindamo lipu somanamo syara
Yinda-yindamo syara somanamo agama*

artinya:

Biar tiadanya harta, demi keselamatan diri, keselamatan dunia akhirat

Biar tiadanya diri, demi selamatnya negeri

Biar tiadanya negeri, demi selamatnya dan tegaknya syara allah taala

Biar tiadanya syara asalkan agama tegak abadi, yaitu teguh mengagamakan diri walaupun di tengah-tengah pemerintahan yang dzalim (Maula, 2011:66-67).

Prinsip pokok perjuangan hidup masyarakat Buton seperti dikemukakan di atas menunjukkan betapa pentingnya nilai-nilai agama yang harus dipertahankan di atas segala-galanya dengan tidak memandang status sosial politik seseorang. Penegakan hukum ini dibuktikan dengan menjatuhkan hukuman mati terhadap diri sultan Mardhan Ali (sultan Buton VIII) yang dinilai telah melanggar undang-undang kesultanan Buton yang disebut dengan undang-undang Murtabat Tujuh. Hal ini menunjukkan bahwa perkara keadilan bagi masyarakat Buton sangat penting dalam menjalankan roda pemerintahan dan kehidupannya.

Selain itu, falsafah di atas meminjam istilah Wilkinson merupakan suatu metafor mengenai realitas masyarakat Buton pada waktu itu. Maula dkk (2011:67) menjelaskan lebih rinci mengenai falsafah di atas. Menurutnya falsafah di atas ada suatu proses metamorfosa yang saling berkesinambungan menjadi suatu siklus antara agama, syara, negeri, diri, dan harta. Lebih lanjut Maulana menjelaskan bahwa dalam siklus tersebut, agama yang mengandung makna tertinggi sebagai pencapaian makrifat. Makrifat inilah yang menjadi akar dan sekaligus tujuan dari proses pembentukan negeri.

Dari penjelasan yang dikemukakan oleh Maulana dkk di atas, dapat diketahui bahwa agamalah yang melahirkan adat, negeri menjadi tegak apabila adat ditegakkan, tegaknya negeri menjamin keselamatan suatu individu dan selamatnya individu menumbuhkan kesejahteraan. Bukan hanya berakhir di sini, tetapi harta harus dikorbankan demi keselamatan diri karena individu dipertaruhkan demi tegaknya negeri. Negeri di sini dipahami sebagai selubung adat dan adat bukanlah sesuatu yang mutlak karena bisa dicapai makrifat atau agama.

Hal inilah kemudian masyarakat Buton memahami bahwa biarlah adat itu hancur asalkan jangan agama yang hancur. Hal ini disebabkan ketika agama itu

hancur/musnah, hancur pulalah tanah Buton. Inilah yang menjadi pondasi bagi masyarakat Buton yang telah mengakar dengan tetap memperhatikan keterpaduan, keseimbangan, dan kesinambungan agama dengan adat, negeri dan masyarakatnya, syariat dengan hakikat, serta tarekat dan makrifat.

Di era sekarang penerapan falsafah hidup dalam masyarakat Laporo masih teraplikasi dalam kesehariannya. Falsafah itu diterapkan dalam berbagai bidang kehidupan. Dalam bidang agama misalnya bekerja sama ketika mendirikan rumah ibadah dan yang memiliki kemampuan memberikan sumbangan material dalam rangka mempercepat pembangunan rumah ibadah. Dalam bidang adat, dapat dilihat ketika pelaksanaan ritual *posambua* dalam tradisi *maataa* yang dipusatkan di baruga/halamannya dengan cara berpakaian adat, ketika makan harus dipandu yang disebut *jou* untuk memulai makan secara bersama-sama dan berakhir pula secara bersama-sama.

Dalam bidang pendidikan dapat dilihat ketika salah seorang melanjutkan pendidikan dan tidak memiliki kemampuan ekonomi, semua keluarga baik pihak ibu maupun pihak ayah memberikan bantuan dalam rangka kelangsungan studi. Hal ini saya sebagai penulis mengalaminya ketika awal melanjutkan studi pascasarjana di Universitas Indonesia. Dalam bidang pemerintahan, dapat diketahui dari struktur adat yang ada seperti *parabela*, *moji*, *waci*, dan *pandesuka* yang masing-masing tempat duduknya telah ditentukan sesuai aturan adat yang ada. Termasuk tempat duduk semua masyarakat yang mengikuti ritual *posambua* dalam tradisi *maataa*.

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya bahwa selain tuturan yang ada dalam ritual juga dipaparkan tuturan yang berupa *kabhanti*. Baik *kabhanti* sesudah ritual *posambua* maupun *kabhanti* untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi* oleh penabuh gendang. Berikut contoh *kabhanti* yang dituturkan ketika ritual *posambua* selesai

E...e...e...e...
Sangia uwe nolingkumo kaasi
Sangia uwe nolingkumo lasiasangi padhae
Mpiamo lalono mia waumbe saghanomo
terjemahan:
E...e...e...e...

*Sedang air sudah berombak
Sedang air sudah berombak
Apalagi hati manusia*

Dari contoh *kabhanti* di atas, dapat diketahui bahwa hubungan antara sesama manusia sangat penting. Dalam proses hubungan antara sesama manusia, sikap saling memahami dan tidak saling menyakiti merupakan hal disaratkan dalam *kabhanti* di atas. Hal ini dipahami bahwa manusia memiliki hati yang tabiatnya terkadang tersinggung ketika mendengar hal-hal yang tidak berkenan di dalam hatinya. Manusia sebagai makhluk yang berbudi yang kedudukannya sangat penting dalam kehidupan. Budi yang baik dapat mengantarkan manusia untuk mampu meletakkan ke dalam derajat, harkat, dan martabat yang tinggi dan dapat diterima oleh setiap individu dan masyarakat.

Manusia disamping sebagai makhluk individu, juga sebagai makhluk sosial. Dalam kedudukannya sebagai makhluk sosial, manusia selalu berinteraksi dengan manusia lain dan lingkungannya. Interaksi tersebut akan memberikan kesan yang baik apabila dilandasi dengan rasa cinta, kasih sayang, saling membantu yang dilandasi dengan semangat kebersamaan. Selain itu, dalam berinteraksi diperlukan sifat yang terpuji dan kerendahan hati yang hakikatnya adalah menunjukkan kehalusan budi pribadi masyarakat Laporo. Hal ini dipahami oleh masyarakat Laporo bahwa dalam hidup ini yang terpenting adalah bagaimana kita bermanfaat kepada masyarakat. Hal ini diibaratka dengan pohon pisang yang tidak akan mati sebelum ia berbuah. Karena setelah kita kembali kepada sang khalik semua akan putus kecuali kebaikan-kebaikan kita. Untuk itulah kematian menjadi harapan setiap masyarakat Laporo. Hal ini tergambar dalam *kabhanti* berikut

*E...e...e... kaasi ngkitamia dhadhimo
Kaasi ngkita mia ladhia sangi ladhia tomate
Tomatemo tolapasimo waandi saghanomo*

terjemahan:

*E...e...e... kasian kita orang yang hidup
Kasian kita orang yang hidup
Kalau sudah mati sudah selesai*

Suatu karya sastra selalu sarat dengan nilai atau pesan di dalamnya. Seperti dikemukakan *kabhanti* di atas bahwa kematian akan selalu menjemput semua makhluk di muka bumi. Untuk menghadapi kematian, diperlukan bekal karena ketika kematian sudah datang, putuslah segala-galanya. Baris satu dan dua *kabhanti* di atas merupakan bentuk keterharuan penutur terhadap masyarakat Laporo yang dalam kehidupannya hanya berbuat kejahatan. Mereka seakan-akan hidup selamanya. Hal ini dipertegas lagi dalam baris terakhir bait *kabhanti* di atas “Tomatemo tolapasimo waandi saghanomo.” Baris terakhir ini tidak dipahami bahwa ketika kematian menjemput, semua tanggung jawab kita telah selesai. Akan tetapi, dipahami bahwa kehidupan di dunia sudah selesai dan menghadapi kehidupan berikutnya yaitu akhirat. Sudah tentu ketika menghadapi kehidupan berikutnya diperlukan bekal dalam mengarunginya.

Subtansi dari *kabhanti* di atas kalau dikaitkan dengan ajaran Islam memiliki relevansi. Dalam ajaran Islam dikatakan bahwa apabila kita telah menghadap kepada sang pencipta, putuslah segala-galanya kecuali tiga hal yaitu (1) ilmu yang bermanfaat, (2) anak shaleh yang selalu mendoakan kedua orang tuanya, (3) orang yang suka memberi atau membantu dengan ikhlas. Hal-hal yang harus dilakukan oleh masyarakat Laporo selama hidup ini sebenarnya secara tersirat digambarkan dalam *kabhanti* di atas. Anjuran untuk berbuat baik dan menjauhi hal-hal yang tidak baik. Saling membantu antara satu dengan yang lain merupakan nasihat-nasihat yang ada dalam *kabhanti* masyarakat Laporo.

Selain persoalan bagaimana menghadapi kematian, *kabhanti* dalam masyarakat Laporo juga memberikan nasihat kepada generasi muda untuk berhati-hati dalam memilih pendamping hidup. Hal ini seperti tergambar dalam *kabhanti* berikut ini

Wanggawu koli potonda
Wanggawu lae koli potonda
Wanggawu koli potonda
Itapo wande bheleno gunu
terjemahan:
Wanggawu jangan dituntun

*Wanggawu jangan dituntun
Wanggawu jangan dituntun
Kita lihat dulu condongnya gunung*

Kabhanti ini memberikan peringatan kepada masyarakat Laporo agar, hati-hati ketika memilih pendamping hidup karena persoalan karakter menjadi titik tumpuan bagi masyarakat Laporo. Hal ini disebabkan adanya kepercayaan masyarakat Laporo bahwa sifat-sifat orang tua akan diturunkan kepada anaknya. Atau dengan kata lain, anak yang akan dilahirkan baik dan buruknya, pintar dan bodohnya, menjadi orang besar dan orang biasa-biasa sangat ditentukan oleh kedua orang tuanya. Hal ini ditelusuri dari latar belakang orang tuanya dan proses penciptaan anak tersebut. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah seperti apa yang dijadikan landasan bagi masyarakat Laporo ketika memilih pendamping hidup.

Bait *kabhanti* di atas, juga memberikan peringatan kepada generasi masyarakat Laporo untuk mempertimbangkan dengan penuh kehati-hatian dalam menentukan pendamping hidup. Frasa *condongnya gunung* dalam teks *kabhanti* di atas bagi masyarakat Laporo ditafsirkan sebagai *pamingku* (karakter, sikap, dan akhlak). Bahwa pendamping hidup harus memiliki akhlak yang baik karena nantinya dapat melahirkan anak yang baik-baik pula. Untuk mengetahui karakter pendamping hidup, masyarakat Laporo melihat silsilah dari orang tua si calon pendamping hidup ini. Di sini akan dilihat bagaimana keluarganya, pernah melanggar adat atau tidak, pernah terhukum atau tidak, dan apakah keluarga tersebut memiliki akhlak yang mulia atau tidak. Dari semua inilah kemudian anak dan si orang tua menjatuhkan pilihannya.

Dalam era sekarang, masyarakat Laporo sebagai bagian dari masyarakat Buton memiliki pandangan bahwa selain disebutkan di atas, persoalan fisik, harta, keturunan, dan akhlak, dari yang akan dijadikan pendamping hidup. Hal ini terjadi karena pengaruh konsep Islam terhadap kriteria seorang calon isteri/suami. Akan tetapi, dalam masyarakat Laporo persoalan *pamingku* (akhlak) menjadi hal yang terpenting. Selai itu, persoalan pekerjaan menjadi pertimbangan. Bahkan ketika sang laki-laki melamar, maka ada satu pertanyaan dari keluarga perempuan yaitu polpen

atau gardus? Polpen yang dimaksudkan di sini adalah apa pendidikannya dan gardus yang dimaksudkan di sini adalah dia berdagang di mana. Jadi, ada dua hal juga menjadi pertimbangan yaitu pendidikan dan harta. Karena dengan adanya dua hal ini, proses saling membantu antara keluarga yang satu dengan yang lain akan terjadi yang merupakan wujud dari falsafah dalam tradisi *maataa*. Hal ini juga tampak dalam *kabhanti* berikut

Wa ina ane amate
Wa ina wande ane amate
Wa ina ane amate
Sampeaku wae intekulo
terjemahan:
Ibu kalau saya mati
Ibu kalau saya mati
Ibu kalau saya mati
Angkat saya di pohon tokulo

Kabhanti di atas merupakan bentuk permohonan seorang anak kepada ibunya. *Kabhanti* ini dilantunkan ketika sang ibu sedang menari *linda*. Ibu yang dimaksudkan di sini bukan hanya ibu yang melahirkan kita, tetapi siapa saja orang tua yang memiliki kepribadian yang baik kepada sesamanya. Kata mati dalam *kabhanti* ini bukan bermakna berpulangnya seseorang kepada sang khalik, tetapi bermakna penderitaan. Sehingga sang anak bermohon kepada ibunya untuk membantu mengatasi penderitaan. Hal ini tercermin pada baris terakhir “Sampeaku wae intekulo.” Yang dimaksudkan dalam baris ini adalah meminta kepada ibu untuk membantunya dengan menggunakan perumpamaan intokulo. *Tokulo* adalah nama pohon yang ada pada masyarakat Laporo yang biasa dijadikan sebagai tempat perlindungan ketika suasana terik matahari yang panas.

3.8 Masyarakat Laporo sebagai Masyarakat Lisan

Masyarakat Laporo merupakan masyarakat lisan. Masyarakat lisan di sini tidak hanya dipahami sebagai suatu tahap perkembangan masyarakat yang belum mengenal tulisan, tetapi dipahami sebagai suatu masyarakat di mana peran tradisi lisan sangat penting dalam segala aspek kehidupan. Bukan saja menyangkut hal-hal yang

berhubungan dengan pertanian, tetapi juga bidang-bidang lain. Sebagai contoh ketika hendak membangun rumah, harus ditentukan waktu yang tepat untuk peletakan batu pertama dengan segala ritualnya, ketika mengadakan syukuran atas keberhasilan seseorang, maka waktu yang tepat tetap ditentukan, demikian pula ketika melamar, menikah, hendak berpergian jauh, bahkan mengambil kendaraan yang baru pun mesti ditentukan waktu dan hari yang tepat untuk diambilnya. Singkatnya bahwa hampir semua hal yang berhubungan dengan aktivitas kehidupan masyarakat Laporo, tradisi memegang peran.

Contoh-contoh di atas menunjukkan bahwa peran tradisi lisan sangat penting dalam keseharian masyarakat Laporo. Hampir semua hal yang berkaitan dengan persoalan kehidupannya disampaikan secara lisan. Sehingga dapat dikatakan bahwa tradisi lisan menjadi kesadaran kolektif ketika berhubungan dengan dunia luar bahkan dengan dunia sendiri. Ini menunjukkan bahwa masyarakat Laporo membentuk dirinya dengan tradisi lisan.

Tradisi lisan menjadi wadah masyarakat Laporo untuk menyampaikan pandangannya terhadap dunianya, bahkan hal-hal yang berkaitan dengan lingkaran kehidupan dimaknai lewat tradisi lisan. Ini memperkuat beberapa pandangan ahli bahwa tradisi lisan mengandung nilai-nilai kearifan lokal yang dapat dijadikan sebagai identitas diri suatu masyarakat.

Bagi masyarakat Laporo, tradisi lisan dapat dimaknai sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan dengan dirinya sendiri. Masyarakat Laporo menyadari bahwa di dalam tradisi lisan terdapat konsep-konsep dasar ideologi, dogma, doktrin, filsafat, sejarah, hukum, dan kebiasaan serta nilai-nilai sentral, tatanan, struktur sosial, serta bagaimana cara berhubungan dengan alam nyata dan alam mistik. Hal ini ditemukan dalam ritual tradisi *maataa*. Konsep-konsep yang dipaparkan di atas, juga relevan dengan pandangan yang dikemukakan oleh Sedyawati tentang fakta-fakta budaya yang yang dapat digali dalam tradisi lisan. Pada masyarakat lain di Nusantara sebagaimana yang dialami oleh masyarakat Dayak juga memandang tradisi lisan sebagai hal yang sangat penting dalam kehidupannya.

Tradisi lisan bagi masyarakat Laporo sudah menjadi sesuatu yang memola, sesuatu yang menjadi kaidah dalam kehidupan masyarakatnya yang diturunkan dari generasi ke generasi melalui lisan. Selain itu, tradisi lisan juga berpotensi menjadi isu-isu sosial dalam kehidupan masyarakat seperti ditemukan dalam isi *kabhanti* pengiring tari *linda dan ngibi*. Hal ini memperkuat argumen yang diperlihatkan oleh Hefner tentang peran ludruk yang dikutip oleh Pudentia (2009:1), ludruk sangat berperan dalam membangun sebuah forum sosial politik yang penting dan memberikan komentar atas isu-isu sosial, kekuasaan, otoritas, dan identitas lokal, sebuah masyarakat pada periode tertentu. Ludruk dipandang sebagai dinamika yang secara efektif membangkitkan anggapan-anggapan yang mendasar yang terdapat dalam pandangan dunia pendukungnya.

Pandangan Hefner di atas memiliki hubungan dengan tradisi *maataa*. Dalam tradisi *maataa* ada isu-isu politik yang secara tersirat dapat diketahui. Hal ini tergambar dalam pengangkatan jabatan adat seperti *parabela*. Apabila seseorang menjadi *parabela* di salah satu wilayah, rumpun keluarga itu tidak diperbolehkan lagi menjadi *parabela* di wilayah lain. Masyarakat Laporo memiliki kepercayaan bahwa apabila hal ini dilanggar, baik yang mengusulkan maupun yang mengangkat keluarga tersebut akan mendapatkan kutukan bencana dari leluhur.

Kasus di atas apabila ditelaah lebih mendalam, ada dua hal yang tersirat. Pertama, prinsip keadilan dalam menduduki jabatan. Bahwa apabila rumpun keluarga kita telah menduduki jabatan di salah satu daerah, maka di daerah yang lain hendaknya kita berikan kepada orang lain. Kedua, merupakan salah satu langkah agar kedudukan yang menjadi *parabela* di mata keluarga dia mendapat kedudukan dan penghargaan yang lebih dibandingkan dengan kerabat-kerabat yang lain yang tidak menduduki jabatan apa pun di adat.

BAB IV KELISANAN DALAM TRADISI MAATAA

4.1 *Maataa* sebagai Tradisi Lisan

Tradisi lisan selalu hadir dalam situasi budaya mana pun. Tradisi lisan di sampaikan secara lisan dari generasi ke generasi. Tradisi lisan merupakan segala wacana yang diucapkan atau disampaikan secara turun-temurun meliputi yang lisan dan yang beraksara yang semuanya disampaikan secara lisan (Pudentia, 2007:27).

Bertitik tolak dari pandangan di atas, dapat dikatakan bahwa *maataa* merupakan tradisi lisan. Sebagai tradisi lisan *maataa* diwariskan secara lisan dari generasi ke generasi. Penutur dalam tradisi *maataa* menuturkan secara lisan apa yang disampaikan baik yang berhubungan dengan prosesi ritual maupun pelantunan *kabhanti*. Sementara penonton melihat apa yang dilakukan oleh pemuka adat pada saat prosesi ritual berlangsung dan mendengarkan pelantunan *kabhanti* oleh penuturnya. Hal ini sesuai dengan pandangan Hutomo (1991:11) bahwa tradisi lisan mencakup beberapa hal, yakni: (1) yang berupa kesusastraan lisan; (2) yang berupa teknologi tradisional; (3) yang berupa pengetahuan di luar pusat-pusat istana, pusat istana, dan kota metropolitan; (4) yang berupa unsur-unsur religi dan kepercayaan folk di luar batas formal agama-agama besar; (5) yang berupa kesenian folk di luar pusat-pusat istana dan kota metropolitan; dan (6) yang berupa hukum adat.

Mengacu pada cakupan tradisi lisan yang dikemukakan di atas, maka tradisi *maataa* berada pada cakupan pertama dan keempat. Hal ini disebabkan tradisi *maataa* merupakan perpaduan antara ritual, nyanyian, dan tarian. Akan tetapi, kehadiran ritual dengan nyanyian maupun dengan tarian tidak berada dalam waktu yang sama. Sementara kehadiran nyanyian, musik (gendang), dengan tarian berada dalam waktu yang sama. Demikian pula penonton dan penutur atau pelaku hadir bersamaan. Dalam konteks ini untuk memahami *maataa* sebagai tradisi lisan, maka pengkajiannya harus melibatkan penggubah atau pencerita, reaksi penonton terhadap tradisi tersebut, efek yang ditimbulkan akibat dari alat musik, dan konteks sosial tradisi tersebut.

4.2 Proses Penciptaan

Setiap daerah memiliki tradisi lisan yang di dalamnya mengandung kearifan lokal. Konsep kearifan lokal tersebut dapat berfungsi untuk melindungi kehidupan suatu komunitas. Baik hubungan manusia dengan manusia maupun hubungan manusia dengan alam atau lingkungannya. Dengan demikian pemikiran suatu komunitas dapat diketahui melalui tradisi lisannya. Ada dua sumber dalam pengkajian tradisi lisan yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer meliputi penutur, pembawa, pemilik tradisi, dan pendukung tradisi. Sementara sumber sekunder dapat berupa dokumen, arsip, rekaman, dan dokumentasi terdahulu.

Tradisi lisan tidak dapat dipisahkan dengan komunitas pemiliknya. Komunitas pemilik tersebut berada dalam sebuah ruang. Komunitas tradisi membutuhkan komunikasi, baik sesama manusia maupun dengan lingkungan (Udu, 2010:4). Dalam komunikasi itulah tidak tertutup kemungkinan tradisi lisan tercipta. Kehidupan pemilik tradisi yang telah menyatu dengan lingkungan, baik hutan, pantai maupun peristiwa yang dialaminya diabadikan dalam tradisi lisan. Ini membuktikan bahwa tradisi lisan tidak dapat dipisahkan dengan masyarakat pemiliknya.

Proses pewarisan yang telah berjalan secara turun-temurun dan adanya interaksi langsung antara penutur dan masyarakatnya/penontonnya merupakan dua hal pokok dalam proses penciptaan tradisi lisan. Berbagai ekspresi masyarakat yang dinyatakan dalam tradisi lisan memang tidak hanya berisi cerita dongeng, mitologi, atau legenda seperti yang umumnya diartikan, tetapi juga mengenai sistem kognitif masyarakat, sumber identitas, sarana ekspresi, sistem religi dan kepercayaan, kreativitas, asal-usul masyarakat, dan kearifan lokal mengenai ekologi dan lingkungannya. Pengungkapan kelisanan tersebut disampaikan terutama dengan mengandalkan faktor ingatan. Penutur atau tukang cerita memang mengingat bukan menghafalkan apa yang akan disampaikan.

Penutur ketika menyajikan karyanya selalu mengingat formula. Penutur mengingat frasa-frasa dan baris-baris kata yang pernah dituturkan oleh pendahulunya. Penutur tidak menghafalkan formula tersebut (Lord, 1991:72-73). Penutur kemudian menciptakan dan menambah “ornament” (meminjam istilah Parry dan Lord) pada

cerita yang dituturkan atau dinyanyikannya. Ingatan si penutur bukanlah hal yang penting. Menurut Pudentia (2007:29) ada hal-hal lain yang turut berperan dalam proses penciptaan tradisi lisan. Hal-hal yang dimaksudkan itu adalah faktor rangsangan dari luar dalam bentuk reaksi dan tanggapan masyarakat sekitar, riwayat hidup, imajinasi dan reaksi-reaksi pribadi si penutur terhadap kehidupan.

Hal yang senada dikemukakan oleh Tuloli (1990:6) bahwa materi penciptaan sastra lisan (*tanggomo*) adalah (1) kejadian nyata yang mengandung nilai historis dan heroik serta peristiwa yang menarik dan penting, (2) dongeng, mite, dan legenda, dan (3) berdasarkan rekaan pencerita. Mengacu pandangan yang dikemukakan oleh Tuloli ini, dapat dikatakan bahwa penciptaan *kabhanti* dalam tradisi *maataa* lebih banyak dipengaruhi oleh peristiwa yang menarik/penting dan rekaan penyanyi *kabhanti*. Penciptaan *kabhanti* dalam tradisi *maataa* tidak mengenal skema atau garis besar isi cerita atau nyanyian. Hal ini disebabkan *kabhanti* itu diciptakan sangat dipengaruhi oleh penari *linda dan ngibi*. Akan tetapi, pencipta *kabhanti* tetap memperhatikan pola formula. Sehingga pada saat melantunkan *kabhanti*, *kabhanti* tersebut betul-betul sebagai milik penutur *kabhanti* tersebut. Mereka tidak menghafal nyanyian atau *kabhanti* tersebut, tetapi menggunakan daya ingatan dan daya cipta. Berikut contoh *kabhanti* yang dilantunkan oleh penabuh gendang untuk mengiringi tari *linda dan ngibi*

Kodha-kodha noleomo

Kodha-kaodha noleomo

Kodha-kodha noleomo

Nosasaghi lae bungano ghodha

terjemahan:

Burung perkutut sudah terbang

Burung perkutut sudah terbang

Burung perkutut sudah terbang

Semua bunga ghodha disapu rata

Kabhanti di atas dilantunkan dengan tujuan untuk menyindir anak muda yang sedang menari *ngibi*. Dalam *kabhanti* di atas perumpaan *kodha* (burung perkutut) sebagai referen dari anak muda. Sementara penggunaan tumbuhan *ghodha* sebagai referen dari anak gadis. *Kabhanti* di atas menggambarkan sifat anak muda yang di

mana pun dia berada selalu memiliki calon pendamping hidup atau dengan kata lain anak muda yang memiliki banyak pacar. *Kabhanti* ini tercipta ketika yang melantunkan *kabhanti* melihat anak muda yang menari *ngibi*. Dengan demikian *kabhanti* di atas tercipta secara spontan. Tentu saja si penutur *kabhanti* telah memiliki perbendaharaan kata yang hidup dalam ingatan dan digunakan suatu pola ritma, perumpamaan, yang bertujuan mengekspresikan suatu kesan tertentu.

Kabhanti di atas bisa tercipta karena yang menabuh gendang mengetahui tentang karakter si anak muda yang menari *ngibi*. Hal ini disebabkan si penabuh gendang yang melantunkan *kabhanti* satu komunitas dengan si anak muda yang menari *ngibi*. Sehingga untuk memberikan nasihat dan sindiran, dilantunkanlah *kabhanti* di atas.

Berdasarkan faktor-faktor penciptaan tradisi lisan yang dikemukakan di atas, dapat diangkat kehidupan masyarakat Laporo untuk menjelaskan bagaimana proses penciptaan tradisi lisan. Dalam masyarakat Laporo dikenal konsep *pomali* (pantangan dalam masyarakat Buton). Untuk melarang anak agar tidak duduk di tangga sambil makan, diungkapkanlah kata-kata berikut “Jangan makan ditangga nanti ibumu meninggal”. Sepintas kalau dihubungkan antara anak yang makan di tangga dengan ungkapan nanti ibumu meninggal tidak ada hubungan. Akan tetapi, kalau seorang anak ketika duduk di tangga sambil makan dan dilarang dengan perkataan “ Jangan makan di tangga nanti jatuh” kecenderungan seorang anak tidak mempercayai. Sehingga harus dihubungkan dengan kematian seorang ibu. Ibu merupakan hal yang utama bagi seorang anak.

Fakta di atas semakin memperkuat argumen bahwa hubungan yang erat antara sebuah komunitas dengan lingkungan dapat mendorong terciptanya tradisi lisan. Hal ini disebabkan si penutur memiliki reaksi terhadap kehidupannya. Inilah mungkin yang dikatakan dalam teori sastra modern bahwa sebuah karya sastra tidak lahir dalam sebuah kehampaan. Akan tetapi, lahir sebagai perpaduan antara imjinasi dan kenyataan.

Kasus lain yang dapat ditunjukkan di sini adalah proses penciptaan *kabhanti* dalam tradisi *maataa*. *Kabhanti* sebagaimana dikemukakan oleh La Ode Nsaha yang

dikutip oleh Udu (2009:57), merupakan puisi yang berisi mutiara-mutiara kebijaksanaan atau pernyataan rasa dalam bentuk yang amat digemari dan mengena dasar hati yang pembicaraannya dari hati ke hati. Hal ini senada dengan yang dikemukakan oleh Taslim (2010:67), pantun dicipta dalam konteks budaya tradisional yang sangat mementingkan kesopanan berbahasa dan ketertiban dalam berkomunikasi terutama yang berkaitan dengan penyampaian teguran dan moral.

Berdasarkan kedua pendapat di atas, *kabhanti* dalam tradisi *maataa* diciptakan secara spontan oleh penuturnya. Sudah tentu proses penciptaan *kabhanti* ini sangat ditentukan situasi di mana *kabhanti* tersebut dilantunkan. Dalam tradisi *maataa* masyarakat Laporo dilantunkan *kabhanti* sebagai berikut.



Foto 9. Penabuh gendang sedang melantunkan *kabhanti*. Gendang ini sebagai pengiring tari *linda* dan *ngibi*. (Sumber: dok. Rahman)

O... lariko
Mangu-mangu waelea
Tadhemo lapande joge
Isami dhaga tambulemo
terjemahan:
O lariko
(nama nyanyian) calon menantu
Berdirilah yang berjoget
Kami yang pendatang sudah mau pulang

E...e...e...e...
Petodhe kita lantolidha kaasi
Petodhe kita lantolidha ladhia sangi padhae sangi
Koli tapo kayalango waandi saghanomo
terjemahan:
E...e...e...e...
Larikan kita kasian sepupu
Larikan kita sepupu
Jangan kita saling lupa

Kabhanti pertama di atas merupakan pantun yang dinyanyikan oleh penabuh gendang yang bertujuan untuk menyuruh kepada para penari tari *linda ngibi* untuk segera menari. Baris kedua berbunyi *mangu-mangu waelea* merupakan ungkapan yang ditujukan kepada calon menantu agar segera menari untuk memperlihatkan kelemahlembutannya. *Kabhanti* kedua merupakan *kabhanti* yang dilantunkan sesudah ritual *posambua*. *Kabhanti* mengingatkan kepada masyarakat Laporo untuk tidak saling melupakan di mana pun berada. Silaturahmi antara sesama juga merupakan kandungan *kabhanti* di atas. Selain itu, *kabhanti* ini juga memberikan peringatan kepada generasi untuk bahu-membahu, tolong-menolong, sesuai dengan falsafah *poganta-ganta isi*, *poganta-ganta buku* dan falsafah *tadhe atadhea*, *hogha ahoghaa* yang mengisaratkan pentingnya kebersamaan atau persatuan dan kesatuan.

Dari penjelasan dan kasus di atas, dapat dikemukakan bahwa penciptaan tradisi lisan terjadi dalam peristiwa bukan diciptakan untuk peristiwa. Kalau kasus ini dibawa dalam seni pertunjukan, maka cerita yang ada dalam pertunjukan itu tercipta ketika pertunjukan itu berlangsung, bukan cerita disusun terlebih dahulu untuk keperluan pertunjukan itu. Di sinilah posisi formula sangat penting. Pencerita atau penembang dapat mencipta serentak karena ia menggunakan formula pada tingkat susunan kata dan penjalinan tema pada tingkat susunan bahan cerita.

Penciptaan juga berkaitan dengan masalah variasi. Teeuw yang dikutip oleh Tuloli (1994:25) mengemukakan tentang konsep variasi. Menurutnya variasi merupakan ciri khas tradisi lisan (sastra lisan). Dalam tradisi lisan tidak ada wujud yang baku dan mantap, karena itu tradisi lisan (sastra lisan) selalu hidup, selalu diciptakan, dan dihayati kembali sesuai dengan daya cipta pembawa dan

penikmatnya. Pencerita, audiens, tempat penceritaan, dan masa atau waktu merupakan faktor-faktor yang mempengaruhi terjadinya variasi dalam tradisi lisan (sastra lisan).

Menurut Ben-Amos dan Kumeth yang dikutip oleh Tuloli (1994:26), ada empat strategi yang dipakai untuk mengkaji variasi tradisi lisan (sastra lisan). Keempat variasi itu adalah (1) perekaman cerita yang sama dari pencerita yang sama dalam situasi yang berbeda pada satu periode waktu yang lama, (2) perekaman cerita yang sama dari pencerita yang berbeda dalam masyarakat yang sama, (3) perekaman cerita yang sama dari pencerita yang berbeda-beda generasinya dalam satu masyarakat, dan (4) perekaman versi-versi dari cerita yang sama dari pencerita-pencerita yang berbeda.

Berdasarkan pandangan Teeuw dan Amos, dapat dikaji bagaimana variasi yang terjadi pada tradisi *maataa* masyarakat Laporo di Kabupaten Buton. Untuk itu, strategi kedua dan ketiga yang dikemukakan oleh Amos dapat digunakan untuk melihat variasi tersebut. Bagaimana variasi yang ada pada *kabhanti* ketika dilantunkan oleh penutur-penuturnya. Variasi di sini dipahami sebagai perubahan-perubahan yang terjadi yang menyebabkan adanya perbedaan pada tradisi yang sama. *Kabhanti* yang sama ketika dilantunkan oleh penutur yang berbeda, maka terjadi variasi baik dalam bentuk teksnya maupun cara melantunkannya.

Variasi yang ada pada teks *kabhanti* dalam tradisi *maataa* dapat berupa pengurangan, penambahan, dan perluasan kosa kata. Hal ini membuktikan bahwa dalam tradisi lisan tidak ada penghafalan, melainkan ingatan, daya cipta, dan kreativitas si penutur. Variasi yang ada dapat dilihat pada bait-bait *kabhanti* berikut.

1.A *Versi La Use*

E...e...e...e...

Ane cungkaliwu-liwu kaasi

Ane cungkaliwu-liwu ladhia sangi padhae tonduse

Ontonto oririna oleu waumbe saghanomo

terjemahan:

E...e...e...e...

Kalau rindu kasian

Kalau rindu kasian

*Tatap kuningnya matahari
(La Use, 48 tahun, diwawancarai dan direkam pada Senin, 14 Juni 2010)*

1.B Versi Wa Indo

*E...e... ane cungkaliwu-liwu landea
Ane cungkaliwu-liwu ladhia sangi
Tonto ririno oleo waandi saghanomo*

terjemahan:

*E...e...kalau rindu landea
Kalau rindu
Tatap kuningnya matahari
(Wa Indo, 70 tahun, diwawancarai dan direkam pada Kamis, 17 Juni 2010)*

2.A Versi La Use

*E...e...e...e...
Ane cungkaliwu-liwu amaue
Ane cungkaliwu-liwu ladhae sange padhae tunduri
Otonto oririna waumbe saghanomo*

terjemahan:

*E...e...e...e...
Kalau rindu bapak
Kalau rindu
Tatap kuningnya matahari
(La Use, 48 tahun diwawancarai dan direkam pada Senin, 14 Juni 2010)*

2.B Versi Wa Indo

*E...e...e...e...
Ane kaliwu-liwu aiue
Ane ngkaliwu-liwu tonto oririna oleo
Otonto oririna oleo waandi saghanomo*

terjemahan:

*E...e...e...e...
Kalau rindu adikku
Kalau rindu tatap kuningnya matahari
Tatap kuningnya matahari
(Wa Indo, 70 tahun diwawancarai dan direkam pada Kamis, 17 Juni 2010)*

3.A Versi La Use

*E...e...e...e...e...e...e...
Kaasi topianangkaelu
Kaasi toanaelu lasiasange padhae tonggana
Tonggana-gana gunu waumbe saghanomo*

terjemahan:

E...e...e...e...e...e...e...

*Kasian kita jadi anak yatim
Kasian kita jadi anak yatim kita terpencar
Kita terpencar-pencar ke gunung
(La Use, 48 tahun diwawancarai dan direkam pada Senin, 14 Juni 2010)*

3.B Versi Wa Siguntu

*E...e...e...e...
Kaasi toanamaelu kaasi
Kaasi toana maelu ladhia sangi ladhia togana
Togana singkuno lea waandi saghanomo
terjemahan:
E...e...e...e...
Kasian kita jadi anak yatim kasian
Kasian kita jadi anak yatim kita terpencar
Kita terpencar ke rumah keluarga/ orang lain
(Wa Siguntu, 68 tahun diwawancraai dan direkam pada Jumat, 18 Juni 2010)*

Berdasarkan enam bait *kabhanti* yang sama dengan penutur yang berbeda seperti dituliskan di atas, dapat diketahui variasi yang terjadi. Pada *kabhanti* 1A dan 1B yang berbeda adalah jumlah baris. 1A terdiri atas empat baris dalam satu bait. Sementara 1B terdiri atas tiga baris dalam satu bait. Pada *kabhanti* yang lain yaitu 2A dan 2B yang terjadi adalah pengulangan frasa yang ada pada setiap baris. 2A pengulangan hanya terjadi satu kali yaitu baris kedua dan ketiga pada frasa “Ane cungkaliwu-liwu”. Sementara 2B pengulangan terjadi dua kali yaitu baris kedua dan ketiga dan baris ketiga dan keempat pada frasa “Ane ngkaliwu-liwu” dan frasa “Otono oririna oleo”. Variasi lain juga dapat dilihat pada *kabhanti* 3A dan 3B. *Kabhanti* 3A ketukan bunyi vokal E terjadi tujuh ketukan, sementara 3B hanya terjadi empat ketukan. Penggunaan kata yang bersifat konotatif yaitu kata “gunu” yang berarti gunung yang mengacu pada kata “lea” yang berarti keluarga dapat dilihat pada baris keempat *kabhanti* 3A, sedangkan 3B tidak menggunakan kata yang bersifat konotatif tetapi menggunakan kata yang bersifat denotatif yaitu “lea” yang berarti keluarga.

4.3 Konteks Pertunjukan

Tindakan pertunjukan dalam tradisi lisan merupakan bagian dari peristiwa sosial tertentu yang turut menentukan makna pertunjukan (Sulkarnaen, 2010:90). Hal

ini disebabkan sebuah pertunjukan tradisi lisan berada dalam ruang sosial budaya yang keduanya saling mempengaruhi. Pertunjukan tercipta dalam sebuah ruang budaya, sehingga kaidah-kaidah budaya ikut mempengaruhi kaidah-kaidah pertunjukan. Sifat dan pertunjukan lisan tidak dapat dipisahkan dengan konteks pertunjukan. Konteks pertunjukan yang dimaksudkan meliputi masyarakat pemilik pertunjukan itu sendiri, penonton atau audiens, pendengar, waktu pertunjukan, dan tempat pertunjukan.

Pemahaman tentang konteks pertunjukan telah dikemukakan oleh berbagai ahli. Ben-Amos yang dikutip oleh Sulkarnaen (2010:90) memberikan batasan konteks pertunjukan “The nature of oral narrative performance is context dependent. Context consists of such variable as the listening community and the occasion or narration.” Sementara Bauman yang juga dikutip oleh Sulkarnaen (2010:27) mengemukakan bahwa sebuah pertunjukan hendaknya kita pandang sebagai perilaku yang disituasikan yang maknanya itu sangat ditentukan oleh konteks yaitu konteks budaya dan konteks situasi.

Dari dua pandangan ahli yang mengemukakan tentang konteks, dapat dipahami bahwa peran konteks dalam pertunjukan sangat penting. Konteks sangat menentukan makna dari pertunjukan. Pemahaman ini kalau dikaitkan dengan tradisi *maataa* sebagai salah satu tradisi yang ada pada masyarakat Laporo di Kabupaten Buton yang di dalamnya terdapat ritual, nyanyian, musik, dan tarian. Kesemuanya memiliki makna yang dalam apabila dikaitkan dengan konteks. Hal ini seperti yang dikemukakan oleh Finnegan.

Konteks pertunjukan merupakan situasi yang ada hubungannya dengan suatu peristiwa atau keseluruhan yang membangun pertunjukan di mana pertunjukan itu ditampilkan atau dikomunikasikan. Tradisi seperti *maataa* sudah tentu memiliki konteks tersendiri yang turut memberikan makna dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Semua itu dimaknai sehingga nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam tradisi *maataa* dapat diungkap.

4.3.1 Tempat Pertunjukan

Tempat pertunjukan tradisi *maataa* selalu dikaitkan persoalan kesakralan. Masyarakat Laporo mengkramatkan atau menganggap sakral rumah adat, sehingga tempat pelaksanaan tradisi *maataa* dilaksanakan di dalam baruga, pelataran, dan sekitarnya. Tradisi *maataa* diyakini oleh masyarakat Laporo sebagai tradisi yang sakral. Pada pelaksanaannya ritual yang ada dalam tradisi *maataa* dilaksanakan ditempat yang telah ditentukan oleh para tokoh adat. Ketika melaksanakan ritual penentuan hari baik maka pelaksanaannya di dalam baruga, ketika melaksanakan ritual *pisampea* maka pelaksanaannya di belakang baruga (ombo), ritual *posambua* maka pelaksanaannya di halaman baruga demikian pula ritual *bhongkaano bhaghata*. Berbeda dengan ritual *bululiano galampa* dilaksanakan disemua pelataran baruga dengan cara mengelilingi baruga. Untuk tari *linda-ngibi* dan tari *manca* pelaksanaannya di halaman baruga.

4.3.2 Waktu Pertunjukan

Waktu pertunjukan dalam tradisi *maataa* berdasarkan perhitungan bulan di langit. Untuk ritual *posambua*, *pisampea*, *kabhanti*, dan *bhongkaano bhaghata* dilaksanakan tepat dua belas hari sesudah penentuan hari baik. Sementara untuk tari *linda-ngibi* dilaksanakan pada malam hari sesudah ritual *posambua* dan malam hari sesudah ritual *bululiano galampa*. Untuk tari *manca* pelaksanaannya ketika tradisi *maataa* hendak berakhir kecuali tari *mangaru* dilaksanakan pada hari *posambua* dan berakhirnya tradisi *maataa*.

4.3.3 Pelaku/Pemain

Dalam tradisi *maataa* pelaku atau pemain secara umum tidak memiliki batasan. Baik berdasarkan umur, jenis kelamin, maupun berdasarkan strata sosial. Kecuali ritual-ritual tertentu seperti ritual *pisampea*, *posambua*, dan ritual *bhongkaano bhaghata*. Untuk ritual *pisampea* dewasa ini hanya melibatkan pemuka adat dalam hal ini *pandesuka* dan satu orang kaki tangan pemuka adat. Sementara untuk ritual *posambua* melibatkan tiga orang pemuka adat bersama istri dan anak

cucunya. Ketiga pemuka adat tersebut adalah *parabela*, *moji*, dan *waci*. Demikian pula ritual *bhongkaano bhaghata* melibatkan dua tokoh yang diyakini memiliki kesaktian yaitu mantan *moji* dan mantan *parabela*.

Untuk pertunjukan lain seperti *kabhanti*, tari *linda-ngibi*, dan tari *manca* melibatkan siapa saja yang memiliki kemampuan tentang *kabhanti*, *linda-ngibi*, dan *manca*. Akan tetapi, apabila melihat kenyataan yang ada umumnya digemari oleh orang tua laki-laki yang melantunkan *kabhanti*. Untuk tari *linda-ngibi* dan tari *manca* memiliki posisi yang seimbang antara orang tua laki-laki dan perempuan dan generasi. Demikian pula yang memainkan atau yang menabuh gendang sebagai pengiring tari *linda-ngibi* umumnya adalah orang tua laki-laki walaupun diberikan kebebasan kepada siapa saja yang memiliki kemampuan menabuh gendang.

Intinya bahwa untuk hal-hal yang berkaitan dengan hiburan tidak ada batasan, yang terpenting adalah kemampuan untuk berperan dan kemampuan untuk memainkan alat-alat musik. Ini berbeda dengan ritual yang dianggap sakral, pelaku telah ditentukan berdasarkan posisi dan kemampuan untuk berkomunikasi dengan hal-hal yang gaib. Hal ini disebabkan ada refleksi makna tertentu yang ingin dicapai ketika ritual itu dilaksanakan. Hal ini memiliki kemiripan dengan pemain yang ada dalam *mabiola* dan *fabiola* sebagaimana dijelaskan oleh Andi Agussalim dalam tulisannya yang berjudul *Antara Kepentingan Ritual, Masyarakat, dan Pemerintah* (Agussalim, 2006:104).

4.4 Audiens

Hal yang harus diperhatikan dalam pertunjukan tradisi lisan adalah keberadaan audiens. Audiens ketika menyaksikan sebuah pertunjukan akan memunculkan reaksi sebagai efek dari pertunjukan yang disaksikan. Reaksi audiens itu sengaja ditimbulkan atau merupakan rangsangan dari penggubah cerita atau nyanyian. Sweeney (1987:2) berpandangan bahwa pencerita sering secara sengaja merangsang audiens agar memberikan reaksi tertentu. Hal ini sesuai dengan tujuan pencerita dalam pertunjukan adalah menghibur dan menyampaikan pesan kepada audiens.

Dalam pertunjukan tradisi *maataa* terutama pertunjukan *kabhanti*, *mangaru*, tari *linda*, dan *ngibi* dapat dilihat tentang bagaimana reaksi audiens terhadap pertunjukan tersebut. Reaksi audiens dinyatakan atau direalisasikan melalui suara seperti tertawa, bersorak-sorak, ungkapan peniruan bunyi dan nyanyian. Reaksi yang lain yaitu dinyatakan dengan reaksi anggota badan yang dilakukan dengan penuh hikmat. Ini dilihat pada saat ritual *posambua* dalam tradisi *maataa*. Akan tetapi, sebagian audiens justru tidak menimbulkan reaksi dari pertunjukan itu. Mereka justru asik bercerita tanpa memperdulikan pertunjukan yang ada.



Foto 10. Tari *mangaru*, tampak reaksi audiens terhadap pertunjukan ini. Ada yang tertawa, menutup hidung, bersorak-sorak, dan serius. (Sumber. dok. Tasrifin Tahara)

Untuk diketahui bahwa pertunjukan dalam tradisi *maataa* ini berjalan secara natural, bukan sengaja dipanggil oleh penulis untuk melakukan pertunjukan. Sehingga pertunjukan itu berlangsung dalam panggung arena bukan panggung prosenium. Ini kemudian turut menentukan tentang bagaimana reaksi dan tipikal dari audiens.

Audiens dalam pertunjukan tradisi *maataa* adalah masyarakat Laporo dan di luar masyarakat Laporo yang hadir pada waktu pertunjukan berlangsung. Mereka menyaksikan bagaimana prosesi ritual, tarian, dan lantunan *kabhanti* saat menabuh gendang untuk mengiringi tari *linda ngibi*. Finnegan (1977:214) membagi audiens atas audiens yang ikut serta dalam penceritaan dan audiens yang tidak ikut serta atau

terpisah dengan penceritaan. Selain itu, Finnegan juga membaginya berdasarkan jenis kelamin dan umur.

Pembagian audiens yang dikemukakan oleh Finnegan di atas, kalau dibawa dalam audiens pertunjukan tradisi *maataa*, dapat ditemukan persamaan dan perbedaannya. Persamaannya adalah adanya keikutsertaan dan ketidakikutsertaan audiens dalam pertunjukan. Perbedaannya yaitu audiens dalam pertunjukan tradisi *maataa* tidak ada pembagian baik berdasarkan umur maupun berdasarkan jenis kelamin. Laki-laki, perempuan, anak-anak, remaja, dan dewasa dapat menjadi audiens dalam pertunjukan.

Audiens dapat menyaksikan bagaimana *performance* penggubah *kabhanti*, penabuh gendang, penari, dan pemuka adat ketika ritual berlangsung. Dalam proses ini tidak ada dialog antara pelaku dalam pertunjukan dan audiens. Akan tetapi, reaksi dari audiens bermunculan. Reaksi tersebut sebagaimana disebutkan di bagian awal dapat berupa suara dan gerakan badan. Reaksi-reaksi tersebut bisa bersumber dari secara individu dan bisa bersumber dari secara berkelompok oleh audiens.

Kehadiran audiens dalam pertunjukan tradisi lisan sangat penting. Hal ini disebabkan dalam sebuah pertunjukan tradisi lisan penggubah cerita, penyanyi selalu berusaha untuk menyesuaikan apa yang akan disampaikan dengan audiens. Ini menunjukkan bahwa antara yang tampil dengan audiens terjadi komunikasi. Hal ini senada dengan pandangan Basgoz dalam Ben-Amos yang dikutip oleh Tuloli (1994:13), penampilan tukang cerita pada mulanya disesuaikan dengan jenis atau tipe audiens, kemudian hasil penampilan itu menimbulkan reaksi audiens. Reaksi itu pada gilirannya menyebabkan penyesuaian pencerita terhadap reaksi yang muncul itu.

4.5 Formula

Lord (2000:30) memberikan batasan formula sebagai “group of word which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea” (kelompok kata yang secara teratur dimanfaatkan dalam kondisi metra yang sama untuk mengungkapkan satu ide hakiki). Apa yang dinamakan oleh Lord sebagai kelompok kata cukup banyak dimiliki oleh *guslar* (penyanyi dan pencerita)

Yugoslavia, mereka membawakan atau menuturkan cerita atau nyanyian. Hal ini dipertegas lagi oleh Lord bahwa dalam diri *guslar* itu ada yang dinamakan dengan *stock-in-trade*. *Stock-in-trade* yang dimaksudkan di sini adalah ada sesuatu yang siap dipakai untuk bercerita ketika *guslar* ingin membawakan cerita atau nyanyian. *Stock-in-trade* inilah yang menyebabkan seorang *guslar* mampu menciptakan cerita atau nyanyian secara spontan tanpa melalui perencanaan.

Formula sangat dekat hubungannya dengan tema. Lord (2000:4) mendefinisikan tema sebagai “the repeated incident and descriptive passages in the traditional song.” Dalam mendeskripsikan peristiwa yang diulang yang merupakan bagian yang harus ada dalam cerita atau nyanyian dipergunakanlah kelompok-kelompok kata tertentu yang siap pakai sehingga dilahirkan cerita dengan lancar. Formula itu mewujudkan dirinya dalam bentuk ungkapan-ungkapan yang formulaik yang tersusun atas dasar pola formula itu. Lord (2000:47) mendefinisikan formulaik sebagai “a line or half line constructed on the pattern of the formulas” (larik atau separuh larik yang disusun atas dasar pola formula). Lebih lanjut Lord mengemukakan bahwa formula atau ungkapan formulaik merupakan dasar teknik penciptaan *guslar* itu.

Berdasarkan konsepsi formula yang dikemukakan oleh Lord, apabila diterapkan dalam tradisi *maataa* pada masyarakat Laporo dapat diketahui bahwa penutur *kabhanti* baik *kabhanti* sesudah ritual *posambua* maupun *kabhanti* yang mengiringi tari *linda* dan tari *ngibi* tercipta secara spontan bukan menghafal. Hal ini diperkuat oleh pandangan Good yang dikutip oleh Teeuw (1994:6) bahwa penghafalan itu erat kaitannya dengan teks tertulis yang merupakan pegangan atau patokan, sementara mengingat erat kaitannya dengan masyarakat lisan atau teks lisan karena dalam masyarakat lisan tidak ada teks yang mantap dan baku yang perlu dihafalkan secara eksak.

Lord (2000:36) bahwa komposisi atau proses penciptaan tradisi lisan penyanyi tidak menghafal, tetapi prosesnya sama dengan anak yang belajar bahasa. Penyanyi mempelajari nyanyian dari penyanyi lama atau sebelumnya dari kebiasaan mendengarkan dan kebiasaan menggunakan nyanyian itu sehingga nyanyian itu

menjadi bagian dari dirinya. Membiasakan diri untuk mendengar dan menggunakan nyanyian dan memahami formula merupakan hal yang penting dalam komposisi lisan. Sebagaimana tahapan pewarisan tradisi lisan yang dikemukakan juga oleh Lord.

Sewaktu berada di lapangan dan mengadakan wawancara dengan informan (La Use, 48 tahun) ketika ditanya bagaimana caranya belajar *kabhanti*. Informan ini mengatakan

“Indau cia aperna abulajara kabhanci, hawite bhapipindongo ompuu pikabhanci. Ompuu susughialo pikabhanci. Poolingkee hohokoloemo, indau coba-cobamo uka pikabhanci. Yang penting topikabhanci topabiasae may tobarani, karena topikabhanci bhapokanamo mai topisagha-sagha.

(Saya tidak pernah belajar tentang bagaimana melantunkan kabhanti, tetapi hampir setiap saat saya mendengarkan lantunan kabhanti oleh kakek saya. Dari situlah kemudian saya mencoba melantunkan kembali kabhanti yang saya dengar. Yang terpenting dalam melantunkan kabhanti adalah pembiasaan dan keberanian, karena pada dasarnya kabhanti sama dengan kemampuan kita memilih kata ketika kita berbicara” (wawancara dan perekaman dengan La Use , 48 tahun pada hari Senin, 14 Juni 2010).

Bertitik tolak dari penjelasan-penjelasan Lord tentang formula, maka tradisi *maataa* dapat dilihat bagaimana formula yang ada di dalamnya. Untuk itu unsur pembentuknya yang meliputi bentuk, formula, dan tema menjadi sorotan pada pembicaraan ini. Untuk memudahkan penentuan formula, maka akan dihadirkan bait-bait *kabhanti* yang ada di dalam tradisi *maataa*. Bait-bait *kabhanti* tersebut sebagai berikut.

E...e...e...e...e...

Nomolengomo topiawe-awe kaasi

Nomolengomo topiawe-awe lasiasa bhadhena

Nayipia nadhumudhu gunu waumbe saghanomo

terjemahan:

E...e...e...e...e...

Sudah lama kita berharap

Sudah lama kita berharap

Kapan tumbuh gunung

E...e...e...e...e...

Waina ane amate kaasi

Waina ane amate lasiasa badha sampea

Sampea to inte kulo to mai saghanomo
terjemahan:

E...e...e...e...
Ibu kalau saya mati kasian
Ibu kalau saya mati
Angkat saya ke tokulo

E...e...e... waina ane amate kaasi
Waina ane amate *ladhiasange badhe sange*
O sampe inte kulo ghambi mayi saghanomo
terjemahan:

E...e...e... ibu kalau saya mati kasian
Ibu kalau saya mati
Angkat saya ke tokulo

E...e...e...e...
Lonta kita kalelepa *anau*
Lonta kita kalelepa *ladhiasangi*
O dhiaso talumele waumbe saghanomo
terjemahan:

E...e...e...e...
Bentangkan kita jembatan anakku
Bentangkan kita jembatan
Untuk kita lewat

E...e...e...e...
Ane cungkaliwu-liwu *kaasi*
Ane cungkaliwu-liwu *padhae tonduse*
Otonto mayi leu waumbe saghanomo
terjemahan:

E...e...e...e...
Kalau kamu rindu kasian
Kalau kamu rindu
Tatap matahari

E...e...e...e...
Ane cungkaliwu-liwu *amaue*
Ane cungkaliwu-liwu *ladhae sange padhai tunduri*
Otonto oririna oleo waumbe saghanomo
terjemahan:

E...e...e...e...

*Kalau rindu ayahku
Kalau rindu
Tatap kuningnya matahari*

E...e...e...e...

***Alae tompili-mpili** anaue
Alae tompili-mpili ladhia sangi padha ialata
Alata ntarano mpilita waumbe sanganomo
terjemahan:*

E...e...e...e...

*Ambil pilihan-pilihan anakku
Ambil pilihan-pilihan
Ambil pilihan saya*

E...e...e...e...

***O lonta kita kale-lepa** amaue
Lonta kita kalelepa ladhia sangi padhae dhia
O dhiaso talumele waumbe saghanomo
terjemahan:*

E...e...e...e...

*Bentangkan kita jembatan ayahku
Bentangkan kita jembatan
Untuk kita lewat*

E...e...e...e...e...e...e...

***O pindongo lele** kaasi
O pindongo lele wadhia sange padhae no dhane
Nodhanee bhangka bundo waumbe saghanomo
terjemahan:*

E...e...e...e...e...e...e...

*Saya dengar kabar kasian
Saya dengar kabar
Ada perahu yang datang*

E...e...e...e...e...e...e...

***Kaasi toplanangkaelu**
Kaasi toanaelu lasiasange padhae tanggana
Togana ganamo gunu waumbe saghanomo
terjemahan:*

E...e...e...e...e...e...e...

*Kasian kita yatim
Kasian kita yatim*

Kita menyebar ke gunung

E...e...e...e...e...e...e...

Koinano koamano kaasi

Koamano koinano ladhia sange wadhae notadhe

Notadhe mayi wajengano waumbe saghanomo

terjemahan:

E...e...e...e...e...e...e...

Yang mempunyai ayah dan ibu

Yang mempunyai ayah dan ibu

Dia berdiri dengan tumitnya

E...e...e...e...e...e...e...

Dunianto lengo-lengo ladhia sange padhae akhirati

Akhirati hawite towua waumbe saghanomo

terjemahan:

E...e...e...e...e...e...e...

Dunia kita hanya sementara

Akhirat tujuan kita

Berdasarkan dua belas bait *kabhanti* di atas dapat diketahui bahwa satu bait *kabhanti* umumnya terdiri atas empat baris, namun dari dua belas bait *kabhanti* di atas ditemukan ada dua bait *kabhanti* hanya terdiri atas tiga baris. Jumlah suku kata yang ada umumnya berkisar antara enam sampai dua belas suku kata. Dari segi formula dapat diketahui bahwa umumnya terdapat pengulangan pada baris ketiga dari tiap-tiap bait *kabhanti*. Pengulangan itu dalam bentuk frasa pada awal kalimat baris ketiga. Hal lain yaitu adanya konsistensi pada setiap baris terakhir tiap bait *kabhanti*. Dari dua belas bait *kabhanti* di atas, konsistensi itu dalam bentuk frasa “waumbe saghanomo” berjumlah sepuluh bait. Konsistensi yang lain adalah penggunaan vokal E setiap baris pertama dalam bait-bait *kabhanti*. Dengan demikian formula yang ada dalam *kabhanti* di atas adalah berbentuk frasa.

4.6 Kelisanan dalam Tradisi *Maataa*

Salah satu pemikiran yang termashur dalam kelisanan adalah pemikiran Ong yang disebut dengan pemikiran lisan. Menurut Ong (1989:49) bahwa pemikiran

lisan bersifat situasional dan sangat akrab dengan alam manusia. Dalam konteks ini, *kabhanti* yang dilantunkan dalam tradisi *maataa* mengikut pemahaman Ong dapat bersifat situasional. Dengan demikian, *kabhanti* yang diciptakan dalam tradisi *maataa* bisa jadi merupakan respon terhadap lingkungan yang ada di sekitarnya, baik menyangkut fenomena alam maupun menyangkut fenomena sosial. Hal ini dapat dikatakan bahwa masyarakat Laporo mengekspresikan pemikirannya melalui *kabhanti*. *Kabhanti* menjadi media mengenai realitas masyarakat Laporo.

Manusia lisan menurut Taslim (2010:48) merupakan manusia yang selalu hidup akrab dengan semua makhluk. Dalam hal ini alam dimaknai sebagai suatu komunitas sosial yang memiliki kelayakan untuk hidup. Interaksi antara sesama alam pun terjadi sehingga pemeliharaan terhadap alam menjadi tanggung jawab manusia. Dalam perwujudannya, masyarakat Laporo memberikan penghormatan terhadap alam dan leluhur-leluhur dalam bentuk upacara atau ritual. Upacara atau ritual tersebut meliputi ritual *pisampea* untuk mengenang leluhur, ritual ketika membuka lahan, ritual ketika mau menanam, upacara kelahiran, pengguntingan rambut, ketika beranjak dewasa, upacara perkawinan, dan upacara kematian.

Selain itu, dalam masyarakat Laporo mengenal *kabhanti* untuk memberikan nasihat, memberikan sindiran terhadap suatu perilaku, dan percintaan. Dalam penyampaiannya, banyak menggunakan perumpamaan dari alam, tumbuhan, dan makhluk lain agar seorang manusia merenungkan dirinya dan memperbaiki dirinya. Pada konteks ini *kabhanti* memiliki kecenderungan untuk mengeksploitasi alam agar yang menjadi sasaran *kabhanti* merenungkan dan membayangkan maksud dari *kabhanti* itu. Dalam posisi inilah perumpamaan berperan di mana perumpamaan itu sendiri sangat akrab dengan alam. Hal ini dapat tercermin dari *kabhanti* di bawah ini

Kacu-kacukano dhaempa
Kacu-kacukano dhaempa
Kacu-kacukano dhaempa
Nombule lae nopagha dhunge-dhunge
terjemahan:
Keras-kerasnya melinju
Keras-kerasnya melinju

*Keras-kerasnya melinju
Dia kembali muda*

*I komba-komba ilagaga
I komba-komba lae oilagaga
I komba-komba ilagaga
Nogana lae ikambano sau*

terjemahan:

*Kupu-kupu di tangkai bunga
Kupu-kupu di tangkai bunga
Kupu-kupu di tangkai bunga
Semua bunga kayu dicicipinya*

Dari dua bait *kabhanti* di atas, perumpamaan yang mengambil dari alam sekitar sangatlah tampak. Penutur mengambil tumbuhan dan hewan sebagai perumpamaan. Baris pertama, dua, dan ketiga bait pertama *kabhanti* di atas menggunakan *daun melinju* sebagai perumpamaan dari orang yang sudah tua. Orang tua di sini dipamahami sebagai orang yang secara usia dan *performance* sudah tua. Akan tetapi, ia menunjukkan sifat-sifat anak muda, ia masih sibuk dengan pacaran, dan menganggap dirinya masih muda. Hal ini dipertegas dalam baris terakhir *kabhanti* pertama di atas “Nombule lae nopagha dhunge-dhunge.” Baris terakhir menegaskan bahwa karakter-karakter yang ditampilkan adalah karakter si anak muda. Mulai dari cara berpakaian, tutur kata, sampai pada bagaimana cara bergaul atau berinteraksi dalam kehidupan bermasyarakat.

Demikian pula bait *kabhanti* kedua di atas sangat sarat dengan asosiasi. Kata kupu-kupu pada baris satu, dua, dan tiga bait pertama merupakan perumpamaan dari kata laki-laki. Sementara kata bunga merupakan asosiasi dari perempuan. Di sini ditegaskan atau memberikan isyarat bagaimana seorang laki-laki yang memiliki sifat haus terhadap seorang perempuan. Dalam konteks ini *kabhanti* kedua di atas, kupu-kupu sebagai asosiasi dari laki-laki. Bagaimana sifat kupu-kupu ketika berada di tangkai bunga ketika akan mencicipi bunga itu. Hal ini didasarkan pada realitas sosial yang ada tentang karakter laki-laki yang suka mempermainkan seorang perempuan dan bagaimana seorang laki-laki yang memiliki banyak isteri. Hal ini kemudian ditegaskan lagi pada baris terakhir “Nogana lae i kambano sau.”

Yang dimaksudkan dalam baris terakhir ini adalah keinginan seorang laki-laki untuk menikmati semua perempuan.

Dua bait *kabhanti* di atas dilantunkan oleh penabuh gendang untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi* dalam tradisi *maataa* dan pesta perkawinan. *Kabhanti* pertama ditujukan kepada penari orang tua yang masih suka pacaran dalam kehidupannya. Ia sudah memiliki banyak anak dan cucu, tetapi kecenderungannya masih suka bergaul bahkan pacaran dengan pemuda dan janda yang telah ditinggal oleh suaminya. Demikian pula *kabhanti* kedua juga ditujukan kepada penari suka bermain dengan perempuan atau orang yang banyak isterinya. Hal ini merupakan realitas sosial yang ada pada masyarakat Laporo khususnya dan secara umum masyarakat Indonesia.

Masyarakat Laporo sebagai bagian dari masyarakat Buton merupakan masyarakat pelayar. Hal ini dibuktikan dengan menyebarnya masyarakat Laporo ke beberapa wilayah di Indonesia. Sebut saja Maluku, Tual, Sorong, Dobo, Fak-Fak dan daerah lain di timur. Dalam mengarungi ini, masyarakat Buton secara umum menggunakan perahu layar. Memori kolektif masyarakat Laporo menyebut perahu layar dengan istilah *bhangka*²¹. Penggunaan istilah *bhangka* ini kemudian meliputi semua ranah kehidupan masyarakat Laporo termasuk dalam hal hubungan percintaan. Hal ini tergambar dalam *kabhanti* berikut

E...e...e...e...e...e...e...e...
O pindongo lele kaasi
O pindongo lele wadhia sange padhae no dhane
Nodhanee bhangka bundo waumbe saghanomo
terjemahan:
E...e...e...e...e...e...e...e...
 Saya dengar kabar kesian
 Saya dengar kabar
 Ada perahu yang datang

Kabhanti di atas merupakan *kabhanti* yang dilantunkan untuk mengungkapkan kedalaman cinta seorang pemuda kepada seorang pemuda. Di

²¹ Bhangka merupakan perahu yang digunakan oleh masyarakat Laporo ketika berlayar.

mana gadis idamanya di kabarkan akan dilamar pemuda lain, karena dia berada di perantauan. Istilah *bhangka* merupakan asosiasi dari pemuda yang akan melamar gadis idamannya. Hal ini seperti diungkapkan pada baris terakhir *kabhanti* di atas “Nodhanee lae bhangka bundo.” *Kabhanti* ini diciptakan untuk mengabadikan cinta seorang pemuda yang tidak sampai.

Selain persoalan percintaan, *kabhanti* dalam masyarakat Laporo juga berfungsi untuk menjelaskan bagaimana kehidupan anak yatim dalam masyarakat Laporo. Mereka mengarungi hari-harinya dengan menyebar ke rumah-rumah keluarga bahkan orang lain untuk mendapatkan sesuap nasi atau untuk memenuhi kehidupannya. Hal ini diabadikan dalam *kabhanti* berikut ini

Kaasi toanaelu
Kaasi toanaelu
Kaasi toanaelu
Togana lae singkuno gunu
terjemahan:
Kasiana kita yatim
Kasian kita yatim
Kasian kita yatim
Kita menyebar ke pinggir gunung

Bait *kabhanti* di atas juga sarat dengan perumpamaan. Perumpamaan itu dapat dilihat pada baris terakhir “Nogana lae singkuno gunu.” Di sini menggunakan kata *gunu* (gunung) sebagai asosiasi dari kata rumah. Rumah di sini ditafsirkan sebagai rumah keluarga atau rumah orang lain, tempat anak yatim berkumpul dan memenuhi kebutuhan makan dan minumannya.

4.7 *Kabhanti* dan Hukum Kelisanan dalam Tradisi *Maataa*

Ong (1989:39) menjelaskan bahwa ciri kelisanan adalah *redundan* atau *copious*. Yang dimaksudkan Ong di sini adalah bahwa kelisanan sarat dengan repetisi atau pengulangan. Pengulangan atau repetisi ini oleh Taslim dipahami sebagai suatu mekanisme mononik yang penting. Akan tetapi, pengulangan ketika

dipandang dari stilistik merupakan bentuk pemborosan dan dianggap suatu kelemahan.

Kalau pandangan ini dibenarkan, lalu bagaimana tradisi lisan terutama yang berkaitan dengan nyanyian yang pengulangan sangat dominan di dalamnya. Bukankah pengulangan dalam tradisi lisan merupakan teknik untuk membantu ingatan dan pembangkitan ritma yang juga berperan dalam ingatan. Hal ini semua terjadi pada tradisi lisan terutama nyanyian.

Dalam konteks ini, *kabhanti* dalam tradisi *maataa* masyarakat Laporo juga sarat dengan pengulangan atau repetisi. Lalu bagaimana pengulangan yang ada dalam *kabhanti* tradisi *maataa*. Untuk itu dituliskan beberapa bait *kabhanti* untuk menjelaskan bagaimana hukum kelisanan dalam tradisi *maataa*. Di sini akan dituliskan *kabhanti* pada saat sesudah ritual *posambua* dan *kabhanti* untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi*.

*E...e...e...kadheseno Amajende
Kadheseno Amajende ladhia sangi
Hawitemo humbulia waumbe saghanomo*

terjemahan:

*E...e...e... pisangnya Amajende
Pisangnya Amajende
Tinggal tangkainya*

*E...e...e...e... amita-mita laepo lagorande
Amita-mita laepo ladhia sangi
Abhagha mai acimbughu waandi saghanomo*

terjemahan:

*E...e...e...e...saya lihat-lihat dulu
Saya lihat-lihat dulu
Selama satu musim*

Kabhanti di atas dilantunkan ketika ritual *posambua* dalam tradisi *maataa* berakhir. Dari tiga bait *kabhanti* yang ada menunjukkan bahwa puitika lisan masih dominan. Hal ini terlihat dari pengulangan-pengulangan yang ada. Selain itu, persoalan konsistensi juga ditemukan dalam *kabhanti* di atas. Bahkan dapat dikatakan menjadi ciri dari *kabhanti* yang dilantunkan sesudah ritual *posambua*.

Untuk menunjukkan konsistensi itu, setiap bait *kabhanti* sesudah ritual *posambua* selalu diawali dengan vokal /E/ dan diakhiri dengan *waandi saghanomo* yang merupakan penambahan yang secara leksikal tidak memiliki arti atau makna. Selain itu, yang menjadi ciri dari *kabhanti* ini adalah bahwa setiap beris kedua dan ketiga umumnya diakhiri dengan *ladhia sangi* yang juga secara leksikal tidak memiliki arti karena dia hanya berfungsi sebagai penambahan.

Ciri yang lain dari *kabhanti* di atas adalah repetisi yang terjadi dalam secara utuh yang pada baris kedua dan ketiga. Berdasarkan pemahaman penutur *kabhanti* bahwa yang menjadi inti dalam *kabhanti* sesudah *posambua* adalah baris ketiga dan keempat kalau empat baris dalam satu bait, dan baris kedua dan ketiga kalau hanya tiga baris dalam satu bait. Selain persoalan pengulangan dan konsistensi, *kabhanti* yang dilantunkan sesudah ritual *posambua* sebenarnya memperhatikan kepadatan hanya saja ada penambahan-penambahan yang sifatnya konsisten. Hal ini tampak dalam *kabhanti* berikut.

E...e... tamai wicuko tontoluno
Tamai wicuko pandai ladhia sangi
Onciro-nciro maradhika waumbe saghanomo
terjemahan:
E...e... di atas bintang tiga
Di atas bintang tiga
Dia memandang masyarakat biasa

Kalau kita perhatikan *kabhanti* di atas, sebenarnya hanya terdiri atas dua baris yaitu /tamai wicuko tontoluno/ dengan /nciro-nciro maradhika/. Dua baris inilah yang menjadi inti dari *kabhanti* di atas. Hal inilah sehingga sebenarnya *kabhanti* dalam tradisi *maataa* pada masyarakat Laporo memperhatikan kepadatan. Persoalan kepadatan inilah menyebabkan *kabhanti* di atas menggunakan perumpamaan. Penggunaan perumpamaan ini memudahkan penutur untuk mengingatnya, karena perumpamaan menurut Taslim (2010:53) merupakan ungkapan yang didengar dan disepakati bersama untuk digunakan. Semua ini mudah terekam dan dipolakan sehingga mudah diingat kembali.

Kabhanti dalam masyarakat Laporo juga digunakan untuk mengiringi tari *linda* dan tari *ngibi*. *Kabhanti* ini dilantunkan oleh penabuh gendang secara spontan dengan melihat penari yang ada. Kalau karakter penari itu adalah pemarah, maka penabuh gendang melantunkan *kabhanti* berikut

Mina toharo-haroe
Mina lae toharo-haroe
Mina toharo-haroe
Nopimbaru lae mbaru arobhemo
terjemahan:
Baru dekat-dekat
Baru dekat-dekat
Baru dekat-dekat
Sudah jadi marah

Demikian pula ketika yang menari adalah pemuda/pemudi yang memiliki sikap sombong dan suka menghardik anak yatim, karena ia bangga dengan kekayaan kedua orang tuanya yang masih hidup, penutur *kabhanti* akan melantunkan *kabhanti* berikut

Ngkoinano ngkoamano
Ngkoinanao lae ngkoamano
Ngkoianano ngkoamano
Notadhe wae iwaencengano
terjemahan:
Yang punya ibu dan bapak
Yang punya ibu dan bapak
Yang punya ibu dan bapak
Dia berdiri dengan tumitnya

Berdasarkan dua bait *kabhanti* di atas, kalau mengacu kepada hukum kelisanan yang ada, ada perbedaan dengan *kabhanti* yang dilantunkan sesudah ritual *posambua*. *Kabhanti* untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi* tidak mengenal yang namanya konsistensi dan tidak penambahan yang secara leksikal tidak memiliki makna. Persamaannya adalah adanya pengulangan. Hanya saja dalam *kabhanti* untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi* pengulangan itu terjadi secara utuh dan terjadi pengulangan baris satu, dua, dan tiga. Dari sisi kepadatan, *kabhanti* ini sarat dengan

kepadatan. Setiap bait yang terdiri atas empat baris yang menjadi inti itu hanya dua baris. Sama halnya dengan pantun dalam bahasa Indonesia, tetapi dalam *kabhanti* tidak mengenal yang namanya sampiran. Karena yang terjadi hanyalah pengulangan secara utuh. Dua bait *kabhanti* di atas kalau misalnya dipadatkan akan menjadi

Mina toharo-haroe/baru dekat-dekat
Nopimbaru lae mbaru arobhemo/sudah jadi marah

Ngkoinano ngkoamano/yang punya ibu dan bapak
Notadhe wae iwaencengano/dia berdiri dengan tumitnya

4.8 Keberlangsungan Tradisi *Maataa*

Tradisi lisan banyak mengalami perubahan, meskipun demikian tradisi lisan tetap akan tumbuh dan berkembang dalam masyarakatnya selama penuturnya tetap ada dan masyarakat pendukung tradisi itu masih ada. Dari segi penuturnya, pewarisan tradisi itu harus dilakukan generasi tua ke generasi muda. Hal ini untuk mengantisipasi kepunahan tradisi. Ini tampak dalam tradisi *maataa*, yang diwariskan dalam pertunjukan, secara langsung, dan dikalangan sendiri.

Lord (2000:21-25) menjelaskan pewarisan tradisi lisan. Menurutnya ada tiga tahapan pewarisan tradisi lisan. Tahapan pertama adalah ketika seorang calon penutur memiliki keinginan untuk menjadi seorang penutur juga. Hal ini dimulai ketika si calon penutur mulai menyenangi cerita atau nyanyian yang dituturkan oleh *guslar* (tukang cerita). Semakin sering ia mendengar, maka cerita itu pun semakin akrab di telinganya, khususnya tema cerita tersebut. Tahap awal ini Lord menyebutkan bahwa pengulangan frasa atau kata yang disebut dengan formula sudah mulai masuk ke dalam ingatan penutur muda tersebut.

Tahapan kedua dimulai ketika penutur muda itu tidak saja mendengar, namun sudah mulai belajar untuk menuturkan cerita atau nyanyian yang sebelumnya sudah sering didengar, baik tanpa instrumen maupun dengan iringan instrumen. Pada tahap ini penutur akan semakin mengenal irama dan melodi untuk menuturkan cerita. Melodi dalam penuturan tradisi lisan menjadi salah satu bagian untuk menyampaikan cerita atau ide. Melodi pula yang membuat seorang penutur harus menyusun kata-

kata atau suku kata agar tetap indah didengar. Hal inilah yang membedakan tradisi lisan dan tradisi tulis. Dalam tradisi lisan tidak ada model yang pasti sebagai panduan untuk calon penutur. Setiap kali sebuah cerita atau nyanyian yang dituturkan oleh seorang tukang cerita didengarkan, pasti ada perbedaannya.

Tahap ketiga adalah tahap pertumbuhan dan perkembangan kemampuan dalam membuat *repertoirnya* sendiri. Pada tahap ini seorang *guslar* mempelajari prinsip-prinsip dasar tentang ornamen dan perluasannya. Ia tidak menghafalkan formula, tetapi mempraktikkan sebuah komposisi sampai kemudian ia mampu menggubahnya sendiri atau mengulang komposisi tersebut dengan ornamen yang dibuatnya sendiri. Peristiwa komposisi adalah peristiwa pertunjukan, artinya tidak ada kesenjangan waktu antara komposisi dan pertunjukan. Kedua aspek ini berlangsung dalam satu waktu yang sama (Lord yang dikutip oleh Pudentia, 2007:31). Lebih lanjut Lord mengatakan bahwa penggubahan dalam karya kelisanan bukan ditujukan untuk pertunjukan, tetapi dalam pertunjukan.

Maataa sebagai sebuah tradisi diperhadapkan dengan berbagai permasalahan dalam kebertahapannya ke depan. Padahal tradisi *maataa* dapat dijadikan sebagai sumber kekuatan kultural dalam mengarungi kehidupan oleh komunitasnya. Hal ini sesuai dengan pandangan Pudentia bahwa di tengah kemajuan peradaban umat manusia, yang ditandai dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan komunikasi modern tradisi lisan dapat dijadikan sebagai kekuatan kultural dan pembentukan peradaban dalam berbagai aspek kehidupan.

Pada kenyataannya di era sekarang, tradisi lisan diperhadapkan dengan perubahan yang cepat, sementara pada kenyataan lain proses pewarisan tradisi lisan tidak berjalan sesuai dengan apa yang diharapkan. Menghadapi kenyataan ini, salah satu langkah yang harus ditempuh adalah mengubah pola pewarisan tradisi lisan, sebab jika tidak kepunahan tradisi secara perlahan akan terjadi.

Pandangan di atas juga berlaku untuk tradisi *maataa* yang hingga sekarang masih tetap eksis. Pewarisan tradisi *maataa* baik berupa ritual, *kabhanti*, maupun tarian ditempuh melalui tiga cara yaitu pewarisan dalam pertunjukan, pewarisan

secara langsung, dan pewarisan dalam lingkup sendiri/keluarga. Ketiga pola pewarisan ini dapat dijelaskan sebagai berikut.

4.8.1 Pewarisan dalam Pertunjukan

Pewarisan sebuah tradisi sangat penting dilakukan. Hal ini disebabkan keberlanjutan sebuah tradisi sangat bergantung kepada pewarisannya. Tiga tahapan pewarisan tradisi lisan yang dikemukakan oleh Lord seperti dijelaskan sebelumnya juga berlaku untuk tradisi *maataa*. Ketika berada di lapangan dan mengamati prosesi pelaksanaan tradisi *maataa*, ada hal yang menarik pewarisannya yaitu pewarisan itu berlangsung dalam pertunjukan. Pewarisan dalam pertunjukan yang dimaksudkan di sini adalah bagaimana seorang *guslar* yang mudah merekam sebuah pertunjukan yang disaksikan. Sebagai contoh ketika proses ritual *posambua* berlangsung, keempat perangkat adat selalu diikuti dengan isteri, anak, cucu, dan kerabatnya. Ketika proses ritual itu berlangsung, anak dan cucu itu menyaksikan secara seksama apa yang dilakukan oleh perangkat adat ini. Dalam konteks ini, kalau mengacu pada teoi Lord sebenarnya telah berjalan pewarisan pada tahap pertama. Hal ini dikarenakan apa yang disaksikan akan terekam dalam memori *guslar-guslar* mudah ini.

Contoh lain yaitu dapat dilihat pada pelantunan *kabhanti* oleh penabuh gendang untuk mengiringi tari *linda* dan tari *ngibi*. Penabuh gendang biasanya terdiri atas empat orang, dan penutur *kabhanti* biasanya hanya satu seperti ketika menyaksikan tradisi *maataa*. Ketika si penutur yang satu orang ini melantunkan *kabhanti* yang lain ikut melantunkan *kabhanti* itu. Dalam konteks ini sebenarnya tahapan pewarisan tradisi lisan yang dikemukakan oleh Lord telah berjalan yaitu tahap satu dan tahap dua. Karena pada tataran ini si penutur muda sebenarnya telah belajar melantunkan *kabhanti* dengan cara mengikuti si penutur tua.

4.8.2 Pewarisan Secara Langsung

Keberlangsungan suatu tradisi sangat ditentukan oleh pewarisan tradisi tersebut. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa tradisi lisan akan tetap

hidup sepanjang penuturnya masih ada. Mengacu pada pandangan ini, proses pewarisan sangatlah penting. Dalam arti bagaimana suatu masyarakat terutama pelaku tradisi mewariskan kepada generasinya. Hal ini disebabkan keterhambatan atau keterputusan pewarisan sebuah tradisi akan mengancam kepunahan tradisi.

Dalam konteks tradisi *maataa* memiliki perbedaan yang mendasar dengan tradisi lainnya di Indonesia, pewarisan dalam tradisi *maataa* terjadi secara langsung. Secara langsung yang dimaksudkan di sini adalah bagaimana si *guslar* yang muda mengunjungi rumah si *guslar* yang tua untuk belajar mengenai tradisi *maataa*. Hal ini terjadi ketika ada pergantian salah satu perangkat adat. Sebagai contoh ketika *parabela* diganti dengan yang baru karena hal-hal tertentu, si *parabela* yang baru ini mengunjungi rumah si mantan *parabela* untuk mempelajari hal-hal yang berkaitan dengan adat dan tradisi *maataa* terutama yang berkaitan dengan ritual *posambua*. Demikian pula terjadinya pergantian dan naiknya perangkat adat yang lain.

Dalam konteks secara umum masyarakat Laporo ketika menyandang sebuah jabatan adat di kampung, maka yang baru menjabat mengunjungi mantan-mantan untuk belajar mengenai adat. Dalam konteks inilah sebenarnya yang menjadi salah satu faktor sehingga eksistensi tradisi *maataa* masih tetap hingga sekarang. Siapa pun yang memangku jabatan adat dalam masyarakat Laporo menjadi kewajibannya untuk mempelajari hal-hal yang berkaitan dengan tanggung jawab yang diembannya.

4.8.3 Pewarisan dalam Lingkup Keluarga

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya bahwa keberahanan sebuah tradisi sangat bergantung pada pewarisannya. Dalam tradisi *maataa* ditemukan pola pewarisan yang berada dalam lingkup sendiri. Lingkup sendiri yang dimaksudkan di sini adalah bagaimana tradisi *maataa* diwariskan dari orang tuanya kepada anaknya. Misalnya saja pencak silat sebagai salah satu kesenian dalam tradisi *maataa* itu proses pewarisannya salah satunya melatih anaknya setiap subuh hari untuk memainkan jurus-jurus yang dimiliki oleh sang ayah.

Ada hal yang sangat mendasar dalam pewarisan dalam lingkup keluarga yaitu “pahamu”²² (paham) setiap orang ketika menduduki jabatan adat berbeda antara satu dengan yang lain. Hal ini tidak ditemukan dalam pewarisan yang ada dalam pertunjukan maupun dalam pewarisan secara langsung. Biasanya hal-hal yang bersifat khusus ini hanya diberikan kepada anak dan cucunya. Hal ini disebabkan sebagai pembeda antara keturunannya dengan orang lain. Hal ini semua digunakan ketika melakukan prosesi ritual dalam tradisi *maataa*.

²² Pahamu (paham) merupakan istilah yang berkaitan dengan rahasia bagi siapa saja yang menjabat dalam masyarakat Laporo. Paham ini jugalah yang akan membentuk karismatik seseorang dalam kehidupannya.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

5.1 Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa tradisi *maataa* merupakan tradisi tahunan bagi masyarakat Laporo di Kabupaten Buton yang di dalamnya terdapat ritual, tarian, dan nyanyian. Tradisi *maataa* dilaksanakan pada musim penebasan atau sesudah penebasan lahan dengan tujuan bermohon kepada sang pencipta agar apa yang ditanamnya nanti mendantangkan hasil yang maksimal.

Tradisi *maataa* sarat dengan nilai-nilai yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Laporo. Nilai-nilai itu berupa nilai religius dan nilai sosial. Selain itu, tradisi *maataa* merupakan perwujudan dari upacara siklus kehidupan terutama yang berhubungan dengan kelahiran dan perkawinan. Di sinilah yang menyebabkan tradisi *maataa* tetap eksis hingga sekarang.

Hakikat kelisanan dalam tradisi *maataa* dapat berupa pengulangan atau repetisi dan perumpamaan terutama dalam teks *kabhanti*. Pengulangan dalam *kabhanti* tradisi *maataa* merupakan bentuk konsistensi. Hal ini dapat dilihat dalam *kabhanti* sesudah ritual *posambua* dan *kabhanti* untuk mengiringi tari *linda* dan *ngibi*. Kedua *kabhanti* itu memiliki konsistensi yang berbeda sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Kedua *kabhanti* itu dalam penciptaanya banyak menggunakan metafor yang bersumber dari alam sekitar. Berupa tumbuhan, matahari, binatang, dan alat-alat yang biasa digunakan oleh masyarakat itu sendiri. *Kabhanti* dalam tradisi *maataa* memiliki penciptaan, formula, variasi, dan konteks pertunjukan itu sendiri.

Penciptaan *kabhanti* dalam tradisi *maataa* berlangsung secara spontan, sangat ditentukan oleh situasi dan konteksnya, terutama audiens dan penari. Dalam penciptaan itu tidak terlepas dari penggunaan formula. Formula dalam *kabhanti* tradisi *maataa* umumnya menggunakan formula yang berbentuk frasa. Pelantunan *kabhanti* yang sama dengan penutur yang berbeda dalam masyarakat yang sama

dapat ditemukan variasi yang ada. Variasi itu dapat berbentuk teks dan cara melantungkannya.

Dari konteks, tradisi *maataa* telah disepakati oleh masyarakat pendukungnya. Terutama menyangkut waktu, tempat, dan pelaku dalam prosesi ritual. Sementara hal-hal yang berkaitan dengan hiburan tidak dibatasi oleh adanya ketentuan, baik penutur *kabhanti*, penari, penabuh gendang, maupun audiens. Pewarisan tradisi *maataa* berlangsung melalui tiga pola pewarisan. Ketiga pola pewarisan itu adalah pewarisan yang berlangsung dalam pertunjukan, pewarisan secara langsung, dan pewarisan yang berlangsung di kalangan sendiri.

5.2 Saran-Saran

Jika kita sepakat bahwa tradisi *maataa* sarat dengan nilai serta memuat aspek-aspek kelisanan, maka kita harus memikirkan langkah apa yang harus ditempuh agar eksistensi tradisi *maataa* tetap dipertahankan. Ada beberapa saran yang perlu dikemukakan di sini.

Pertama, perlu adanya penanaman nilai-nilai budaya tradisi *maataa* oleh generasi tua kepada generasi muda. Dengan demikian masyarakat bisa terbuka wawasannya untuk bersikap positif terhadap budaya lokal umumnya dan khususnya tradisi *maataa* yang dapat dijadikan sebagai sumber kekuatan kultural dalam membangun peradaban. Kedua, Pemerintah provinsi dan pemerintah daerah perlu membentuk kebijakan dengan cara memasukan tradisi ke dalam pelajaran muatan lokal dari tingkat sekolah dasar sampai perguruan tinggi. Ketiga, perlu adanya riset mengenai tradisi lisan secara umum di Buton dan secara khusus di masyarakat Laporo.

DAFTAR REFERENSI

- Agussalim, Andi. 2006. *Antara Kepentingan Ritual, Masyarakat, dan Pemerintah* (dalam Telisik Tradisi), Jennifer Lindsay (penyunting). Jakarta: Kelola.
- Amir, Adriyetti. 1999. *Studi Kasus Sastra Lisan Minangkabau*. Warta ATL. Edisi kelima Juni.
- Banda, Maria Matildis. 1995. *Peran dan Fungsi Sangaza: Ragam Puisi Lisan Bajawa Flores Nusa Tenggara Timur*. Warta ATL. Edisi Perdana Maret.
- Danandjaja, Djames. 2002. *Folklor Indonesia*. Jakarta: PT Temprint.
- Darmawan, M. Yusran (editor). 2009. *Naskah Buton Naskah Dunia*. Bau-Bau: Respect.
- Djuweng, Stepanus. 2010. *Identitas Masyarakat Adat Dayak di Tengah Globalisasi dan Pembangunan Nasional* (dalam Industri Budaya Budaya Industri), Kenedi Nurhan (editor). Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia dan Badan Pekerja Kongres Kebudayaan Indonesia.
- Djaruju, La Ode Sirajudin. 2009. *Naskah dan Sejarah Kerajaan Buton dan Muna* (dalam Naskah Buton Naskah Dunia), Darmawan (editor). Ba-Bau: Respect.
- Endraswara, Suwardi. 2005. *Tradisi Lisan Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- . 2006. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gajah Mada Universitas Press.
- Esten, Mursal. 1999. *Kajian Transformasi Budaya*. Bandung: Angkasa.
- Finnegan, Ruth. 1977. *Oral Poetry*. London: Cambridge University Press.
- . 1992. *Oral Traditions and The Verbal Arts*. London and New York.
- Haviland, William A. 1993. *Antropologi*. Jakarta: Erlangga.
- Hoed, B.H. 2008. *Komunikasi Lisan sebagai Dasar Tradisi Lisan* (dalam Metodologi Kajian Tradisi Lisan), Pudentia (editor). Jakarta: ATL.

- Hosbown, dkk. 1983. *The Invention of Tradition*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Hutomo, Suripan Hadi. 1991. *Mutiara yang Terlupakan*. Surabaya: HISKI.
- Ikram, Achadiati. 2008. *Beraksara dalam Kelisanan* (dalam Metodologi Kajian Tradisi Lisan), Pudentia (editor). Jakarta: ATL.
- Joharudin. 2002. *Adat Popolo dalam Sistem Perkawinan Masyarakat Desa Karya Baru Kecamatan Sorawolio Kota Bau-Bau 1974-2002* (Tinjauan Sejarah Kebudayaan). Skripsi FKIP Universitas Haluoleo Kendari.
- Koendjaraningrat. 1981. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta Rineka Cipta.
- Kusumohamidjodjo, Budiono. 2009. *Filsafat Kebudayaan Proses Realisasi Manusia*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Lord, Albert B. 2000. *The Singer of Thales*. London: Harvard University Press.
- Lindsay, Jennifer (penyunting). 2006. *Telisik Tradisi*. Jakarta: Kelola.
- Maula, Muhammad Jadul dkk. 2011. *Kesepakatan Tanah Wolio Ideologi Kebhinekaan dan Eksistensi Budaya Bahari di Buton*. Titian Budaya: Depok.
- Meigalia, Eka. 2009. *Keberlanjutan Tradisi Lisan Minangkabau* (Tinjauan Terhadap Pewarisan) tesis Universitas Indonesia.
- Murgiyanto, Sal (editor). 2003. *Mencermati Seni Pertunjukan Perspektif Kebudayaan, ritual, dan hukum*. Surakarta: The Ford Foundation bersama dengan STSI.
- , 2004. *Tradisi dan Inovasi*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Niles, John D. 1981. *Formula And Formulaik System in Beawulf* (dalam Oral Traditional Literature), Foley (editor). Columbus: Slavica Publishes, Inc.
- Ong, Walter. J. 1989. *Orality and Literacy*. London and New York.
- PaEni, Mukhlis. 2010. *Identitas dan Transformasi Nilai-Nilai Budaya*. Jakarta: Kementrian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia.

- Peacock, James L. 2005. *Ritus Modernisasi*. Jakarta: Desantara.
- Pudentia dan Effendy. 1996. *Sekitar Penelitian Tradisi Lisan*. Warta ATL. Edisi 11/Maret.
- Pudentia. 2000. Makyong: *Hakikat dan Proses Penciptaan Kelisanan* (disertasi Universitas Indonesia).
- . 2007. *Hakikat Kelisanan dalam Tradisi Melayu Makyong*. Depok: FIB UI.
- Pudentia (editor). 2008. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: ATL.
- Pudentia. 2004. Tradisi Lisan dalam Penulisan Sejarah Lokal (makalah lokakarya penulisan sejarah yang diselenggarakan oleh urusan sejarah nasional Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata RI di Cisarua Bogor).
- Sedyawati, Edi. 1996. *Kedudukan Tradisi Lisan dalam Ilmu-Ilmu Sosial dan Ilmu-Ilmu Budaya*. Warta ATL. Edisi 11/Maret.
- Rabani, La Ode. 2010. *Kota-Kota Pantai Sulawesi Tenggara*. Yogyakarta: Ombak.
- Reza P, R Moh. 2009. *Cingcowong di Kuningan Antara Ritual dan Tarian* (Suatu Tinjauan Keterkaitan Antara Ritual dan Pertunjukan). Tesis FIB Universitas Indonesia.
- School, Pim. 2003. *Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Jakarta: Djembatan.
- Sunarti, Sastri. 1999. *Bailau Sastra Lisan Bayang Pesisir Selamatan Sumatera Barat* (tesis Universitas Indonesia).
- Sweeney, Amin. 1987. *A Full Hearing Orality and Literacy in the Malay Word*. London: University of California Press.
- . 2008. *Surat Naskah Angka Bersuara; Ke Arah Mencari Kelisanan* (dalam Metodologi Kajian Tradisi Lisan), Pudentia (editor). Jakarta:ATL.
- Spradley, James P. 2007. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Soedarsono, R.M. 1999. *Seni Pertunjukan di Indonesia di Era Globalisasi*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

- Sukatman. 2009. *Butir-Butir Tradisi Lisan Indonesia*, Yogyakarta: Laksbang Pressindo.
- Sulkarnaen, Andi. 2010. *Perubahan Tradisi Royong* (tesis Universitas Indonesia).
- Tamburaka, Rustam E. et.al. 2004. *Sejarah Sulawesi Tenggara dan 40 Tahun Sultra Membangun*. Jakarta: Inco.
- Taslim, Noriah. 2010. *Lisan dan Tulisan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Teeuw, A. 1994. *Indonesia antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Tol, Roger dan Pudentia. 1995. *Tradisi Lisan Nusantara: Oral Traditions From The Indonesian Archipelago A Three-Directional Approach*. Warta ATL Edisi Perdana Maret.
- Tulie, Zainudin. 2003. *Transformasi Budaya dan Prospek Tradisi Lisan Gorontalo*. Warta ATL Volume 7 September.
- Tuloli, Nani. 1990. *Tanggomo Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo* (disertasi Fakultas Sastra Universitas Indonesia).
- . 1991. *Tanggomo Salah Satu Ragam Sastra Lisan Gorontalo*. Jakarta: Intermedia.
- . 1994. *Penerapan Teori dalam Penelitian Sastra Lisan*. Makalah Penataran Sastra Nusantara Tradisional di Pekan Baru, Tanggal 5 Januari.
- Udu, Sumiman. 2009. *Perempuan dalam Kabhanti Tinjauan Sosiofeminis*. Yogyakarta: Diandra.
- . 2010. *Konsep Kearifan Lokal Dalam Tradisi Lisan Kabhanti Masyarakat Wakatobi* (Makalah Seminar Internasional Lisan V11) di Pangkal Pinang.
- Wahyono, Parwatri. 2008. *Hakikat dan Fungsi Permainan Ritual Magis Ninik Thowok bagi Masyarakat Pendukungnya: Sebuah Studi Kasus di Desa Banyumudal Gombang* (dalam metodologi kajian tradisi Lisan), Pudentia (editor). Jakarta: ATL.

**Pedoman Pelaksanaan Wawancara/Riset Lapangan dengan Judul Tesis,
Kelisanan dalam Tradisi Maataa pada Masyarakat Laporo di Kabuapten Buton**

1. Menurut Bapak, apa yang disebut dengan tradisi *maataa*?
2. Apa fungsi dari pelaksanaan tradisi *maataa* bagi masyarakat pemilik kebudayaan?
3. Bagaimana pendapat Bapak, apabila tradisi *maataa* ditinjau dari perspektif Islam?
4. Sejauh mana nilai-nilai budaya yang ada dalam tradisi *maataa* bagi masyarakat pendukungnya?
5. Mengapa proses posambua disebut sebagai inti dari pelaksanaan tradisi *maataa*?
6. Mengapa tradisi *maataa* itu harus dilaksanakan setiap tahun?
7. Bagaimana efek yang akan terjadi bagi masyarakat pendukungnya apabila tradisi *maataa* ini tidak dilakukan?
8. Sejak kapan tradisi *maataa* dilaksanakan oleh masyarakat Laporo?
9. Menurut Bapak, apa hakikat yang terkandung dari pelaksanaan tradisi *maataa*?
10. Menurut pendapat Bapak, apakah tradisi *maataa* tergolong tradisi Hindu atau Islam. Mengapa?
11. Bagaimana sejarah pelaksanaan tradisi *maataa*?
12. Sejauh mana pentingnya riwayat pesta adat bagi masyarakat pendukungnya?
13. Mengapa riwayat pesta adat dewasa ini tidak dibacakan lagi?
14. Bagaimana Bapak memahami falsafah hidup “Poganta ganta buku poganta ganta isi”? dan bagaimana pula memahami falsafah hidup “*tadhe atadhea hogha ahoghaa*”?
15. Bagaimana penerapan falsafah hidup di atas dalam segala aspek kehidupan baik bidang adat, agama, pendidikan, maupun bidang pemerintahan?
16. Menurut pengetahuan Bapak, apakah ada perubahan dalam prosesi pelaksanaan tradisi *maataa*?
17. Kalau ada perubahan, pada bagian mana perubahan itu dan mengapa terjadi perubahan?
18. Bagaimana pengaruh kehadiran pemerintahan Orde Baru terhadap pelaksanaan tradisi *maataa*?
19. Menurut Bapak, bagaimana peran pemerintah kabupaten Buton umumnya dan Desa Lapodi khususnya dalam upaya pengembangan kebudayaan secara umum dan tradisi *maataa* secara khusus?
20. Menurut Bapak, sejauh mana pemahaman generasi muda terhadap nilai-nilai budaya yang terkandung dalam tradisi *maataa*?
21. Bagaimana cara Bapak belajar *kabhanti*?

DAFTAR INFORMAN

Nomor	Nama	Umur	Suku	Pekerjaan
1.	Amainota	70 Tahun	Laporo	Petani/Mantan Parabela
2.	La Konisi	71 Tahun	Laporo	Pensiunan PNS/Parabela
3.	Amsy	59 Tahun	Laporo	PNS/Mantan Parabela
4.	La Sinara	57 Tahun	Laporo	Petani/Mantan Moji
5.	Wa Siguntu	68 Tahun	Laporo	Petani
6.	Wa Indo	70 Tahun	Laporo	Petani
7.	La Use	48 Tahun	Laporo	PNS
8.	Joharudin	45 Tahun	Laporo	PNS
9.	Rusman	40 Tahun	Laporo	PNS/Kepala SMA
10.	Harnudin	38 Tahun	Laporo	PNS
11.	Rusdin	33 Tahun	Laporo	PNS
12.	Aris	45 Tahun	Laporo	PNS
13.	La Sapo	45 Tahun	Laporo	PNS
14.	Edi Enipurwanto	28 Tahun	Laporo	PNS
15.	La Haina	45 Tahun	Laporo	Kepala Desa
16.	La Pine	38 Tahun	Laporo	Pegawai Honorer
17.	Arsida	43 Tahun	Laporo	PNS
18.	Mufahir Ramli	33 Tahun	Laporo	PNS
19.	La Jahone	70 Tahun	Laporo	Petani/Mantan Waci

**TEKS KABHANTI PENGIRING TARI LINDA NGIBI
DAN TERJEMAHANNYA (OLEH BAPAK LA USE)**

<i>Wakululi ninggala-nggala</i>	<i>Perempuan yang dikurung</i>
<i>Wakululi lande ninggala-nggala</i>	<i>Perempuan yang dikurung</i>
<i>Wakululi ninggala-nggala</i>	<i>Perempuan yang dikurung</i>
<i>No adhae lae anano maga</i>	<i>Dijodohi dari keluarga yang baik-baik</i>
<i>Tongeemo ncuririnomo</i>	<i>Disangka sudah kuningnya</i>
<i>Tongeemo wande ncuririnomo</i>	<i>Disangka sudah kuningnya</i>
<i>Tongeemo ncuririnomo</i>	<i>Disangka sudah kuningnya</i>
<i>Ncirao lae ajono suni</i>	<i>Kunignya seperti kunyit</i>
<i>Kalambeno nggulu-nggulu</i>	<i>Gadis yang diusir</i>
<i>Kalambe wande nonggulu-ngggulu</i>	<i>Gadis yang diusir</i>
<i>Kalambe nonggulu-ngggulu</i>	<i>Gadis yang diusir</i>
<i>Noadhae anano maga</i>	<i>Dinikahi anaknya orang yang terpercaya</i>
<i>Wanggawu koli potonda</i>	<i>Wanggawu jangan dituntun</i>
<i>Wanggawu lae koli potonda</i>	<i>Wanggawu jangan dituntun</i>
<i>Wanggawu koli potonda</i>	<i>Wanggawu jangan dituntun</i>
<i>Itapo wande bhelenu gunu</i>	<i>Kita lihat dulu condongnya gunung</i>
<i>Mina toharo-haroe</i>	<i>Baru dekat-dekat</i>
<i>Mina lae toharo-haroe</i>	<i>Baru dekat-dekat</i>
<i>Mina toharo-haroe</i>	<i>Baru dekat-dekat</i>
<i>Nopimbaru lae mbaru arobhemo</i>	<i>Sudah jadi marah</i>
<i>Alae tompili-mpili</i>	<i>Ambil pilihan-pilihan</i>
<i>Alaitu lae tompili-mpili</i>	<i>Ambil pilihan-pilihan</i>
<i>Ialaitu tompili-mpili</i>	<i>Ambil pilihan-pilihan</i>
<i>Ala lae ntara mpilitau</i>	<i>Ambil bekas pilihan saya</i>
<i>Kulawo mbolongita</i>	<i>Orang yang gagah</i>
<i>O mbolongita wande ikondalo</i>	<i>Orang yang gagah di tengah laut</i>
<i>I mbolongita ikondalo</i>	<i>Orang yang gagah di tengah laut</i>
<i>Katandaino lae iyamboseno</i>	<i>Pertanda banyak perempuan yang suka</i>
<i>Wakumbela wale nopimatemo</i>	<i>Wakumbela lebih baik kau mati</i>
<i>Wakumbela wale nopimatemo</i>	<i>Wakumbela lebih baik kau mati</i>
<i>Iwakumbela wale pimatemo</i>	<i>Wakumbela lebih baik kau mati</i>
<i>Cumumbali samudhi ia mparae</i>	<i>Kau hidup juga tidak berguna</i>
<i>Kaasi toanaelu</i>	<i>Kasian kita yatim</i>
<i>Kaasi toanaelu</i>	<i>Kasian kita yatim</i>
<i>I kaasi toanaelu</i>	<i>Kasian kita yatim</i>
<i>Togana wae singkuno gunu</i>	<i>Kita menyebar ke rumah orang lain</i>
<i>Ngkoinano ngkoamano</i>	<i>Yang punya ibu dan bapak</i>
<i>Ngkoinano lae ngkoamane</i>	<i>Yang punya ibu dan bapak</i>
<i>Ngkoinano ngkoamano</i>	<i>Yang punya ibu dan bapak</i>
<i>No tadhe wae i wanceangano</i>	<i>Dia berdiri dengan tumitnya</i>
<i>Singkuno gunuana</i>	<i>Di sudut gunung</i>
<i>Singkunomo wande i gunuana</i>	<i>Di sudut gunung</i>
<i>Singkunomo gunuana</i>	<i>Di sudut gunung</i>
<i>Sipupuano lae i anaelu</i>	<i>Berkumpulnya anak yatim</i>

*Kacu-kacukano dhaempa
Kacu-kacukano dhaempa
I kacu-kacukano dhaempa
Nombule lae nopagha dhunge-dhunge*

*I komba-komba I lagaga
I komba-komba lae lae oi lagaga
I komba-komba I lagaga
No gana lae I kambano sau*

*Itaepo nciroepo
O itaepo lae nciroepo
Itaepo nciroepo
Analae nitalikughimo*

*Koli topibhara incone
Koli lande topibhara incone
Koli topibhara incone
Girao lae toantanue*

*Hota-hota cianggunu
O molaie hota cianggunu
O mohota cianggunu
Sumano nopidhangi-dhangi*

*Ane cungkaliwu-liwu
Ane cungkaliwu-liwu
O ane cungkaliwu-liwu
O tonto oririna oleo*

*Mai oririna oleo
Mai oririna oleo
Mai oririna oleo
Cia lae lawano wutono*

*Mbose kita larabana
Mbose kita lae I larabana
Mbose kita larabana
Badhamo lae I kuwalue*

*Kodha-kodha noleomo
I kodha-kodha lae noleomo
I kodha-kodha noleomo
Nosasaghi lae bungano ghodha*

*Waina ane amate
Wa ina wande ane amate
Waina ane amate
Sampeaku lae intekulo*

*Intokulo kumendeu
Intekulo lae kumindeu
Intekulo lakumendeu
Tabeano wandeno ompuno bhoncu*

*Katange wange lalo mpuno
O katange wange I lalo mpuno
Katange walale mpuno
Ciwulesino lae I padharano*

*Keras-kerasnya melinju
Keras-kerasnya melinju
Keras-kerasnya melinju
Dia kembali muda*

*Kupu-kupu di tangkai bunga
Kupu-kupu di tangkai bunga
Kupu-kupu di tangkai bunga
Semua bunga kayu dicicipinya*

*Lihat dan tatap dulu
Lihat dan tatap dulu
Lihat dan tatap dulu
Anak di belakangmu*

*Jangan kita saling heran
Jangan kita saling heran
Jangan kita saling heran
Padahal kita bersaudara*

*Walau kita diantarai gunung
Walau kita diantarai gunung
Walau kita diantarai gunung
Yang penting kita saling ingat*

*Kalau kamu rindu
Kalau kamu rindu
Kalau kamu rindu
Tatap kuningnya matahari*

*Biar kuningnya matahari
Biar kuningnya matahari
Biar kuningnya matahari
Tidak sebanding dia sendiri*

*Silakan berlayar larabana
Silakan berlayar larabana
Silakan berlayar larabana
Badanmu ada di tikar*

*Burung perkutut sudah terbang
Burung perkutut sudah terbang
Burung perkutut sudah terbang
Semua bunga ghodha di sapu rata*

*Ibu kalau saya mati
Ibu kalau saya mati
Ibu kalau saya mati
Angkat saya di tokulo*

*Kalau tokulo tidak mau
Kalau tokulo tidak mau
Kalau tokulo tidak mau
Kecuali orangnya bhoncu*

*Tembakau itu orangnya
Tembakau itu orangnya
Tembakau itu orangnya
Yang terbuka ujungnya*

*Tamai lae kumintotoluno
Tamai lae kumintotoluno
Tamai kumintotoluno
Akulu lae ncimuasino*

*Koli tompili lagumba
Koli tompili lagumba
Koli tompili lagumba
Lagumba ise toita-ita*

*Kaasi lea-leangku
Kaasi wande lea-leangku
Kaasi lea-leangku
Topotabu wande ingkongapano*

*Inkongapano ngooana
Inkongapano ngooana
Inkongapano ngooana
Potabuanao wande lea-leangku*

*Koli topibhara incone
Koli wande topibhara incone
Koli topibhara incone
Leau lae toantanua.*

*Tombue-mbue poncikolu
Tombue lae mbue ncikolu
Tombue-mbue ncikolu
Toluie lae inongkokote*

*Inantomo amantomo
Inantomo lae oamantomo
Oinantomo oamantomo
Bunu-bunu lae misikini*

*Idhedhe kambano ghodha
Idhedhe lae kambano ghodha
Idhedhe kambano ghodha
Noleo nosasaghi bungano ponda*

*Tamai inano amino
Tamai lae inano amino
Tamai inano amano
Nogara lae o antanue*

*Ane cumunda cumate
O ane wae cumunda cumate
Ane cumunda cumate
I wuta jawa lae iwuta ntomo*

*Komea minte naincu
Komea wande aminte naincu
Komea minte naincu
Hawali lae ompuno kakeu*

*Lagumba sampumo mpili
Lagumba lae sampumo mpili
Lagumba sampumo mpili
Kere taji lae nontalamo*

*Di atas tiga orang gadis
Di atas tiga orang gadis
Di atas tiga orang gadis
Satu orang yang dikasihani*

*Jangan pilih-pilih lagumba
Jangan pilih-pilih lagumba
Jangan pilih-pilih lagumba
Lagumba sama tiga-tiganya*

*Kasian saudaraku
Kasian saudaraku
Kasian saudaraku
Kita bertemu di kampungnya orang*

*Di kampungnya orang itu
Di kampungnya orang itu
Di kampungnya orang itu
Bertemunya kita saudaraku*

*Jangan heran
Jangan heran
Jangan heran
Saudaraku kita satu buah rumah*

*Kita hargai dia bertelur
Kita hargai dia bertelur
Kita hargai dia bertelur
Setelah keluar hanya berkotek*

*Ibu kita bapa kita
Ibu kita bapa kita
Ibu kita bapa kita
Yang membuat kita miskin*

*Bunga ghodha digali
Bunga ghodha digali
Bunga ghodha digali
Dia terbang menyapu rata bunganya ponda*

*Di atas ibu bapaknya
Di atas ibu bapaknya
Di atas ibu bapaknya
Dianggap orang luar*

*Kalau kau mau mati
Kalau kau mau mati
Kalau kau mau mati
Di tanah jawa itulah tanah kita*

*Hampir saya mau ke situ
Hampir saya mau ke situ
Hampir saya mau ke situ
Tetapi ibu jari saya tidak mau*

*Lagumba silakan turun memilih
Lagumba silakan turun memilih
Lagumba silakan turun memilih
Para gadis sudah berjejer*

*Sangia uwe nolingkumo
Sangia uwe lae nolingkumo
Sangia uwe nolingkumo
Piamo lae lalono mia*

*Tondu-tondu tomberoe
I tondu-tondu lae tomberoe
I tondu-tondu tomberoe
Nombelai lae anandaie*

*Sedang air sudah beromabak
Sedang air sudah beromabak
Sedang air sudah beromabak
Apalagi hatinya orang*

*Tenggelam-tenggelam di kejauhan
Tenggelam-tenggelam di kejauhan
Tenggelam-tenggelam di kejauhan
Sudah jauh tapi saya mengingatnya*

KABHANTI SESUDAH RITUAL POSAMBUA DAN

TERJEMAHANYA (OLEH BAPAK LA USE)

*E...e...e...e...
Nomlengomo topiawe-awe kaasii
Nolengomo topiawe-awe lasiasa badhena
Nayipia nadhumudhu gunu waumbe saghanomo*

*E.....e.....e.....waina ane amate kaasii
Wa ina ane amate lasiasa badha sampea
Sampea to inte kulo to mai saghanomo*

*E...e...hadhu lalo amitogo kaasii
O hadhu lalo amitogo lasiasa wadhae lalo
O togo ...nomindeu kita nomisaghanomo*

*E...e.....e.....wa ina ane amate kaasii
Waina ane amate ladhiasange badhe sange
O sampe ...inte kulo waandi saghanomo*

*E...e...e... ontokulo komindeu kaasii
Onto kulo nomindeu ladhiasangu wadhae tabea
O tabe.....a nolupuno poceno waandi saghanomo*

*E...e...e... wakumbela pimatemo kaasii
Wakumbela pimatemo ladhia sagha wadhae
Cumumbali bhale maka ladhia saghanomo*

*E...e...e...e...
Wakumbela pimatemo adhimo
Wakumbela pimatemo ladhia sange cumimbari maka*

*E...e...e...e...
Wakumbela pimatemo anaue
Wakumbela bimatemo lasiasa badhena
Cumidhadhi sania mparae waumbe saghanomo*

*E...e...e...e...
Lonta kita kale-lepa anaue
Lonta kita kale-lepa ladhiasangi
O dhiaso talumele wa umbe saghanomo*

E...e...e...e...e...

*E...e...e...e...
Sudah lama menderita kasian
Sudah lama menderita
Kapan tumbuh gunung*

*E...e...e...ibu kalau saya mati
Ibu kalau saya mati
Naikan saya ke tokulo*

*E...e...saya ingin melamar kasian.
Saya ingin melamar
Tapi kamu tidak mau*

*E...e...e... ibu kalau saya mati
Ibu kalau saya mati
Naikan saya ke tokulo*

*E...e...e...mengapa kita tidak mau kasian
Mengapa kita tidak mau
Kecuali yang lain*

*E...e...e... lebih baik kamu mati saja kasian
Lebih baik kamu mati
Kamu hidup juga di dunia tidak berguna*

*E...e...e...e...
Kenapa kamu tidak mati
Kamu hidup juga tidak ada gunanya*

*E...e...e...e...
Lebih baik kamu mati anakku
Lebih baik kamu mati
Kamu hidu juga tidak berguna*

*E...e...e...e...
Buatkan kita jembatan anakku
Buatkan kita jembatan
Untuk kita lewat*

E...e...e...e...

Ane cungkaliwu-liwu kaasii
Ane cungkali-liwu ladhiasangi padhae tonduse
Otono mai leu waumbe saghanomo

E...e...e...e... mai oriri leu amaue...
Mai oriri amau ladhiasangi dhawe siala
Cialawano wutono waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Topujanji mai mbuseno amaue
Topujanji mai mbuseno ladhia sange padhae to piama
Topimata i kundalo waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Mbulumita i kundalo amaue...
Mbulumita kita i kundalo ladhia sange padhai katanda
Okatandai mbuseno wa umbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Ane cungkaliwu-liwu amaue
Ane cungkaliwu-liwu ladhia sange padhai tunduri
Otono oririna leu waumbe saghano

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Sangia uwe nolingkumo kaasi
Sangia uwe nolingkumo lasiasange padhae mpiamo
Mpiamo lalono mia waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Dhia wawa bhempa wukou amaue
Dhia wawa hamota bhempa wukou ladhia sange padhae
Otumpuano waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
nomuncinggili-nggili kaasii
Nomuncinggili-nggili ladhia sange padhae arama...
Aramaa toarumonga waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Hadhu lalo amitogo kaasii
O hadhu lalo amitogo ladhia sange padhae dhopo
O togo nomindeu kita waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Cumunda cumate kaasii
Ane cumunda cumate ladhiasange padhae o wuta
O wuta jawa wutantomo waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
O pindongo lele kaasii
O pindongo lele wadhia sange padhae no dhane
Nodhanee bhangka bundo waume saghanomo

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Kaasii topanangkaelu
Kaasii toanaelu lasiasange padhae tonggana
Tonggana ganamo gunu waumbe saghano

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Koinano koamano kaasii

Kalau rindu kasian
Kalau rindu
Tatap matahari

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
dengan sinar matahari ayahku
Dengan matahari
Tidak sebanding bertemu dengannya

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
kita berjanji untuk pacaran ketika berlayar
Kita berjanji untuk pacaran
Tetapi kita mencari juga pacar lain di jalan

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
kita berjanji di tengah laut ayahku
Kita berjanji di tengah laut
Kita ingat-ingat kalau sudah mau kembali

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Kalau bapak rindu
Kalau bapak rindu
Tatap matahari

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Sedangkan air sudah berombak
Sedangkan air sudah berombak
Apalagi hati manusia

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Dia baru keluar dari kasuo
Dia baru keluar dari kasuo
Tempat tumpuan harapan

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
biar kau tidak mau kasian
Biar kau tidak mau
Biar kau tidak suka saya sudah melamar

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Saya ingin melamarmu
Saya ingin melamarmu
Tapi kau tidak mau

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Kalau kau mau mati
Kalau kau mau mati
Di tanah jawa kita punya tanah

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Ada orang yang melamar
Saya dengar kabar kasian
Ada perahu yang datang

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Kasian kita anak yatim
Kasian kita anak yatim
Di rumah siapa saja kita tidur

E...e...e...e...e...e...e...e...e...e...
Yang punya ibu dan bapak kasian

Ngkomano ngkoinano ladhia sange wadhae notadhe
Notadhe mai wajengano waumbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...
Dunianto lengo-lengo ladhia sange padhae akhirati
Aakhirati hawite towua wa umbe saghanomo

E...e...e...e...e...e...
Topitogo mandarin kaasii
Topitogo mandari ladhia sangi wadhae nopimbaa
Nopimbali kaputeno mata wa umbe saghano

Yang punya ibu dan bapak kasian
Dia berdiri dengan tumitnya

E...e...e...e...e...e...
Dunia ini untuk menunggu waktu
Kalau sudah waktunya kita akan menikah

E...e...e...e...e...e...
Kita duduk tapi dijajah
Kita duduk tapi dijajah
Hati ini meneteskan air mata

POBHANTI DAN TERJEMAHANNYA

(OLEH WA INDO DAN WA SIGUNTU)

I: E...e...e...kadheseno Amajende
Kdheseno amajende ladhia sangi
Ane hawitemo humbulia waumbe saghanomo

S: E...e...e...koalego-legono makate
Koalego-legono ladhia sangi
Dheaso atembamo nlusa waandi saghanomo

I: E...e...e...tolali kameana noumbemo
Tolali komiana ladhia sangi
Mooli talingkamo wandi saghanomo

S: E...e...e...dhadhia lea-leanto kaasi
Kaasi lea-leanto ladhia sangi ladhia powuta
Potabu ingkongapano waandi saghanomo

S: E...e...e...
Intepo itenteno molea-lea
Tadhepo itenteno molea-lea ladhia sangi
Mero dapo akokamasipo waandi saghanomo

I: E...e...e...e...
Tondutondutomberoe
Tondutondutomberoe ladhia sangi

S: E...e...e...kaasi ngkitamia dhadhimo
Kaasi ngkitamia ladhia sangi ladhia tomate
Tomatemo tolapasimo waandi saghanomo

I: E...e...e...e... amita-mita kaepo lagorande
Amita-mita laepo ladhia sangi
Abhagha mai acimbughu waandi saghanomo

S: E...e...e...e... namumboke kajampulia dhadhimo
Namumboke kajampulia ladhia sangi ladhia olea
Kuoleano bimasamo waandi saghanomo

I: E...e...e...e...hanuwia nipuamo wande
Hanuwia nipuamo ladhia sangi
Topu pinandai wandi saghanomo

E...e...e...pisangnya Amajende
Pisangnya amajende
Tinggal tangkainya

E...e...e... hanya jalan-jalan
Hanya jalan-jalan
Untuk menembak yang susah (1)

E...e...e...setelah orangnya lewat
Setelah orangnya lewat
Habis itu kita pergi

E...e...e... umurnya keluarga kita kasian
Kasian keluarga kita
Bertemu di kampungnya orang (2)

E...e...e...
Pergi di keluarga
Berdiri di keluarga
Nanti dikipas-kipas

E...e...e...e...
Tenggelam-tenggelam di kejauhan
Tenggelam-tenggelam di kejauhan (3)

E...e...e... kasian kita yang hidup
Kasian yang kita yang hidup
Kalau sudah mati sudah selesai

E...e...e...e...kita lihat-lihat dulu sikapnya
Kita lihat-lihat dulu sikapnya
Selama satu musim (4)

E...e...e...e... tanda sebagai perahu hidupmu
Tanda sebagai perahu hidupmu saudara
Yang satu keluarga

E...e...e...e...kemarin dan kemarin dulu
Kemarin dan kemarin dulu
Kita saling mengingat (5)

- I: *E...e...e...e... piawe-awe lancangia wandea
Piawe-awe lancangia ladhia sangi
Nadhumudhu pinimbula waandi saghanomo*
- S: *E...e...e...e...
Kaasi toana maelu kaasi
Kaasi toanamaelu ladhia sangi ladhia togana
Togana singkuno lea waandi saghanomo*
- I: *E...e...e...e... kaasi latondu lele umbemo
Kaasi latondu lele
Notonduasomo paghamata waandi saghanomo*
- S: *E...e...e...e... ane tamintala epo anaue
Ane tamintalaepo ladhia sangi ladhia tondea
Tondeamo nomboiso waandi saghanomo*
- I: *E...e...e...e... manta-mantapo lawanta leaue
Manta-mantapo lawanta ladhia sangi
Komea topigoromo waandi saghanomo*
- S: *E...e...e...e... ane nakae-kae lalomo wandea
Ane nakae-kae lalomo ladhia sangi wadhai odhae
Kadhese nikantadhea waandi saghanomo*
- S: *E...e...e...e... katapo wando-wandomo andeaue
Katapo wando-wandomo wadhia sangi
Pitoghe-toghe sango waandi saghanomo*
- I: *E...e...e...e... waina kulagu-lagupo wandea
Ina kulagu-lagupo waandi saghanomo
I lalono bunga tanjo waandi saghanomo*
- S: *E...e...e...e...
Petodhe kita lantolidha kaasi
Todhe kita lantolidha ladhia sangi padhae sangi
Koli tapo kayalango waandi saghanomo*
- I: *E...e...e...e...
Wa ina koli cutumondou wandea
Waina koli cutumondou I lalono bunga tanjo
I lalono bunga tanjo waandi saghanomo*
- S: *E...e...e...e...
Kaasi lea-leanto kaasi
Kaasi lea-leanto ladhia sangi tapotabu
Tapotabu ingkonapano waandi saghanomo*
- I: *E...e...e...e...
Kaasi katondu lele tonduasomo paghamata
Tonduasomo paghamata waandi saghanomo*
- E...e...e...e... sudah lama saya harapkan
Sudah lama saya harapkan
Kalau tumbuh tumbuhan*
- E...e...e...e...
Kasian kita jadi anak yatim
Kasian kita jadi anak yatim
Kita menyebar ke rumah-rumah orang (6)*
- E...e...e...e...kasian kita tenggelam karena berita
Kasian kita tenggelam karena kabar
Tenggelam karena pujian orang*
- E...e...e...e... kalau kita berpikir dulu anakku
Kalau kita berpikir dulu anakku
Temammu dia senyum (7)*
- E...e...e...e...seandainya diterima saudaraku
Seandainya diterima
Hampir kita potong*
- E...e...e...e... kalau keinginanmu kurang tercapai
Kalau keinginanmu kurang tercapai
Pisang yang berdiri (8)*
- E...e...e...e...baru baying-bayang temanku
Baru baying-bayang
Sudah berharap*
- E...e...e...e...ibu kunyanyi-nyanyikan
Ibu kunyanyi-nyanyikan
Di dalam bunga tanjo (9)*
- E...e...e...e...
Larikan kita kasian sepupu
Larikan kita sepupu
Jangan kita saling lupa*
- E...e...e...e...
Ibu jangan tenggelam
Ibu jangan tenggelam dalam bunga tanjo
Di dalam bunga tanjo (10)*
- E...e...e...e...
Kasian saudaraku kasian
Kasian saudaraku
Bertemu di kampung orang*
- E...e...e...e...
Kasian kita tenggelam karena kabar dan penglihatan
Tenggelam karena penglihatan (11)*

KABHANTI SESUDAH RITUAL

POSAMBUA (OLEH WA INDO)

*E...e...e...e... amawulu mata sindedhe
Amawulu mata sindedhe wasigho kekere tandaghi
Wasigho kekere tandaghi waandi saghanomo*

*E...e...e...e... waina pindongoaue
Waindo pindongoaue awaghagha ncuasi
Awaghagha ncuasi waandi saghanomo*

*E...e...e...e...
Waina pidholi dhongkamo
Waina pidholi dhongkamo ladhia sangi
Adhumongkaiso mbelaino waandi saghanomo*

*E...e... e...ngkoli mai piawe-awe kaasi
Nngkoli mai piawe-awe nggilingano nggawuno
Nnggilingano nggawuno waandi saghanomo*

*E...e...e... kabhea-bheano mata
Kabhea-bheano mata waandi saghanomo
Topimata ikohakuno waandi saghanomo*

*E...e...e... watolidha topindua kaasi
Watolidha topindua topiaweasomo dhadhi
Topiaweasomo dhadhi waandi saghanomo*

*E...e...e... ngeemo nomudha-mudha kaasi
Ngeaemo nomudha-mudha
Lia nombigha-mbighano waandi saghanomo*

*E...e...e... noina iwange makakana kaasi
Wa ina iwange maka ladhia gandaro
O santa nominamo suru waandi saghanomo*

*E...e...e... asurue labe asurue
Suru labe asurue waandi saghanomo
Wambunga pimatasomo waandi saghanomo*

*E...e...e...
Wa ina koli ngguru-nggurue
Wa ina koli ngguru-nggurue waandi saghanomo
Kolie ntarumatomo waandi saghanomo*

*E...e...e...e... dhimbamo ladhimbamo
Dhimbamo ladhimbamo waandi sahanomo
Koli nokuku bhobhamo waandi saghanomo*

*E...e...e... ane tapo wandi bhamba landea
Ane tapowandi bhamba landea ladhia sangi
Tapimai bharangka tapodhimba waandi saghanomo*

*E...e...e... waina koli gugu tondu
Wa ina koli gugu tondu ladhia sangi
Apomata giliambo waandi saghanomo*

*E...e...e...e...bulu mata yang panjang
Bulu mata yang panjang belum ada yang punya
Belum ada yang punya*

*E...e...e...e...ibu dengarkan aku
Ibu dengarkan aku, yang kita kumur
Yang kita kumur*

*E...e...e...e...
Ibu kita jalan
Ibu kita jalan
Kita jalan jauh*

*E...e...e...jangan berharap kasian
Jangan berharap mau dating di halaman
Mau dating di halaman*

*E...e...e...pengaruh mata
Pengaruh mata
Kita mencari yang punya hak*

*E...e...e... sepupuh dua kali kasian
Sepupuh dua kali kita berharap hidup
Kita berharap hidup*

*E...e...e...jangan menganggap gampang
Jangan menganggap gampang
Lubang batu yang tajam*

*E...e...e...ibu itu baik kasian
Ibu itu baik kasian
Air santan kelapa sudah bertanya*

*E...e...e...rujuk jangan diceraikan
Rujuk dan rujuk
Sudah itu jodohmu*

*E...e...e...
Ibu jangan dipanggil-panggil
Ibu jangan dipanggil-panggil
Kita akan tiba*

*E...e...e...e...jawab dan jawablah
Jawab dan jawablah
Jangan tutup mulutmu*

*E...e...e...kalau kita saling bersuara
Kalau kita saling bersuara
Mari kit saling berbalas*

*E...e...e...ibu jangan susah
Ibu jangan susah
Kita akan menghadapi kesenangan*

*E...e... gili pandara ipimpi wande
Gili pandara ipimpi waandi saghanomo
Mai natunobhe waandi saghanomo*

*E...e...e... tamoribu komiana
Tomoribu komiana ladhia gundo
Mooli taringgamo waandi saghanomo*

*E...e...e... amata-mata tomo ana landea
Amata-mata tomo ladhia sangi
O suru naputundu mbata waandi saghanomo*

*E...e... amanta-mantapo lamanta
Manta-mantapo lamanta ladhia sangi
Tomea tocijoromo waandi saghanomo*

*E...e...e...e...
Topimatamo ikondalo
Topimatamo ikondalo ladhia sangi
Lalomo cia ndikomo waandi saghanomo*

*E...e... tamai wicuko tontoluno
Tamai wicuko pandai ladhia sangi
O nciro-nciro maradhika waumbe saghanomo*

*E...e...sirih pandara di tebing
Sirih pandara di tebing
Jangan kita ambil*

*E...e...e...kita berkelakar dengan yang punya
Kita berkelakar dengan yang punya
Baru saling tinggal*

*E...e...e...saya lihat-lihat dulu
Saya lihat-lihat dulu
Supaya saya lihat badanmu*

*E...e... untung-untung lamanta
Untung-untung lamanta
Hampir kita jatuh*

*E...e...e...e...
Kita mencari di tengah laut
Kita mencari di tengah laut
Di dalam hati tidak ada napas*

*E...e... di atas bintang tiga
Di atas bintang tiga
Dia memandang masyarakat biasa*