

ISSN 1411-0571

WALENNAE

JURNAL ARKEOLOGI SULAWESI SELATAN & TENGGARA

N° 5



Diterbitkan oleh
Balai Arkeologi Makassar
di bawah pengayoman Pusat Arkeologi
Departemen Pendidikan Nasional
2000

Tinjauan Etnoarkeologi Bentuk-Bentuk Penguburan di Tana Toraja

Akin Duli

Pendahuluan

Penelitian arkeologis tentang sistem-sistem penguburan di Indonesia, baik yang berkaitan dengan sistem teknologi maupun sistem sosial dan sistem ideologi, masih menghadapi banyak kendala, terutama disebabkan keterbatasan data dan instrumen metodologis. Keterbatasan data arkeologis disebabkan oleh faktor transformasi data. Sedangkan keterbatasan instrumen metodologis disebabkan belum adanya pengembangan metode tertentu yang cocok dipergunakan untuk memecahkan masalah-masalah yang berkaitan dengan sistem penguburan di Indonesia. Oleh karena itu, potensi data etnoarkeologi yang tersebar di berbagai wilayah di Indonesia, seperti kebiasaan-kebiasaan sistem penguburan tradisional pada berbagai masyarakat etnis merupakan salah satu alternatif yang dapat dipergunakan sebagai bahan analogi dalam memecahkan berbagai masalah di dalam arkeologi.

Data etnografi dapat diperoleh dari berbagai sumber seperti, karya-karya etnografi yang memuat keterangan tentang kehidupan manusia di dalam kelompok etnis. Hanya saja tulisan-tulisan etnografi tersebut kebanyakan tidak dapat dipergunakan secara maksimal oleh para arkeolog karena muatan

kurangnya memuat keterangan tentang budaya materi (teknologi), sehingga para arkeolog harus mengadakan pengamatan langsung ke lapangan, terutama pada masyarakat yang masih melanjutkan budaya tradisional atau paling tidak masih mengetahui dan dapat memberikan informasi yang berguna dalam memecahkan persoalan-persoalan arkeologi (*archaeological issues*). Data etnografi selain bersumber dari tulisan etnografi dan tradisi yang masih hidup, dapat pula diperoleh dari sumber lisan (*oral tradition*) yang masih berkembang dalam masyarakat (Renfrew dan Bahn, 1991 : 305). Penggunaan bahan etnografi sebagai bahan analogi dalam arkeologi (etnoarkeologi) selain bertujuan untuk menangani model-model penafsiran dalam tahap penelitian eksplanatif, dapat pula dipergunakan dalam tahap observatif dan deskriptif, yaitu cara memperoleh, mengidentifikasi dan mengolah data arkeologi (Mundardjito, 1981).

Sebenarnya, etnoarkeologi telah dipergunakan sejak awal munculnya disiplin ilmu arkeologi dan menjadi pendekatan yang resmi sejak dasawarsa 1960-an bersamaan dengan gagap-gempitanya aliran arkeologi pembaharuan (*new archaeology*) atau arkeologi prosesual (*processual archaeology*) di

Amerika. Namun, sejak dasawarsa 1980-an yang ditandai dengan merebaknya aliran arkeologi pasca prosesual (*pasca processual archaeology*), keberadaan etnoarkeologi kemudian dipertanyakan. Etnoarkeologi dipandang tidak relevan lagi dipergunakan sebagai senjata alternatif menghadapi medan masalah-masalah arkeologi. Menurut pandangan arkeologi pasca prosesual, etnoarkeologi hanya diperlukan untuk membantu antropologi dalam melacak sejarah budaya suatu masyarakat dan tidak untuk dijadikan sumber teori dan dalil bagi kepentingan arkeologi. Dasar dari pandangan tersebut dalam arkeologi pasca prosesual adalah bahwa kebudayaan itu sifatnya unik, reflektif dan historis (Hodder, 1991). Namun banyak arkeolog menanggapi pandangan tersebut sebagai suatu pemikiran yang terlalu skeptis, sebab bagaimanapun etnoarkeologi tetap dianggap relevan dipergunakan sebagai salah satu alternatif pendekatan arkeologi (Tanudirjo, 1995; Yuwono, 1996). Kebutuhan akan etnoarkeologi didasari pandangan permanensi dan transformasi budaya, meliputi: sistem teknologi, sistem sosial dan sistem ideologi yang tampak dalam berbagai bentuk-bentuk budaya tradisional.

Di dalam arkeologi masalah-masalah yang sangat susah dipecahkan adalah yang berkaitan dengan sistem sosial dan sistem ideologi. Untuk dapat memecahkan masalah-masalah tersebut, maka salah satu alternatif jalan keluarnya dengan mempergunakan pendekatan etnoarkeologi. Olehnya itu, untuk mendapatkan data etnografi yang lebih mendekati watak sistem penguburan, khususnya pada kebudayaan megalitik,

nampaknya tradisi yang masih berlangsung di Tana Toraja dapat menjadi lading pengamatan berarti. Menurut Kaudern, etnis Toraja adalah kelompok masyarakat yang menempati wilayah Sulawesi bagian tengah (Kaudern, 1938); berdasarkan administrasi pemerintahan sekarang, termasuk Sulawesi Tengah dan bagian utara Sulawesi Selatan. Namun pada masa sekarang, etnis Toraja lebih dikenal sebagai masyarakat yang mendiami Kabupaten Tana Toraja, Propinsi Sulawesi Selatan. Budaya tradisional di Tana Toraja pada dasarnya bersumber dari sistem kepercayaan yang orientasinya adalah pemujaan terhadap arwah leluhur.

Dalam tulisan ini akan dideskripsikan secara ringkas tentang bentuk-bentuk penguburan masyarakat Toraja yang mendiami Kabupaten Tana Toraja, baik yang sudah "mati" maupun yang masih hidup dalam masyarakat. Tujuannya adalah menambah data perbandingan bagi para arkeolog yang menghadapi masalah-masalah yang berkaitan dengan sistem penguburan berciri megalitis. Selain itu, tradisi penguburan mereka walaupun sudah mengalami perubahan-perubahan secara teknologis, akan tetapi secara ideologis masih tetap dilandasi oleh kepercayaan yang berorientasi kepada pemujaan arwah leluhur. Data yang digunakan dalam tulisan ini tidak diperoleh melalui penelitian secara sistematis di lapangan, melainkan hanya pengamatan sepintas dan wawancara kepada masyarakat setempat ketika mengunjungi beberapa situs penguburan di Tana Toraja.

Sistem Kepercayaan

Walaupun pada umumnya masyarakat Toraja sekarang telah menganut agama kristen dan Islam, namun sisa-sisa kepercayaan sebelumnya masih tetap hidup. Pelaksanaan kepercayaan *Aluk Todolo* atau *Alukta* masih berlangsung. Dasar dari kepercayaan *Alukta* adalah kepercayaan terhadap arwah leluhur, yaitu kepercayaan yang selalu berdasarkan kepada hubungan antara yang hidup dan mati, terutama kepercayaan akan adanya pengaruh kuat dari orang yang telah mati terhadap keberhasilan dan kesejahteraan orang yang masih hidup. Sebaliknya keselamatan arwah di alam puyah sangat ditentukan oleh perlakuan dari sanak-kerabat yang ditinggalkannya. Sebagai implementasi dari kepercayaan tersebut dalam kehidupan manusia sehari-hari, maka lahirilah norma-norma sebagai dasar aturan dalam sistem sosial seperti berbagai pantangan dan ritual.

Kepercayaan *Alukta* menggariskan bahwa manusia harus menyembah kepada tiga unsur kekuatan, yaitu:

1. *Puang Matua*, yaitu unsur kekuatan yang paling tinggi sebagai pencipta dunia dan segala isinya. *Puang Matua* dapat memberikan keselamatan, kebahagiaan dan kekuatan kepada manusia sesuai dengan perbuatan manusia itu sendiri di dunia. Apabila mereka lalai mengadakan pemujaan, maka akan dikutuk oleh *Puang Matua* dan demikian pula sebaliknya.
2. *Deata-deata*, yaitu dewa yang ditugaskan oleh *Puang Matua* untuk menjaga alam dan segala ciptaannya. *Deata* terbagi atas tiga,

yaitu *deata* penguasa langit, *deata* penguasa bumi serta segala isinya dan *deata* penguasa alam bawah yaitu tanah, air dan laut.

3. *Tomembali Puang*, yaitu arwah leluhur yang diberikan tugas oleh *Puang Matua* untuk mengawasi gerak-gerik dan perbuatan manusia, sekaligus dapat memberi keselamatan dan kesejahteraan manusia keturunannya.

Pembagian tiga unsur yang harus disembah seperti tersebut di atas, nampaknya telah mendapat pengaruh dari Agama Hindu maupun kepercayaan monoteisme (Tangdilinting, 1980). Hal ini didukung dengan pengamatan dan wawancara pada masyarakat yang masih melanjutkan tradisi tersebut terutama pada masyarakat umum sebagai peserta dalam upacara ritual, nampaknya yang dipuja adalah arwah leluhur tanpa bisa membedakan antara ketiga unsur kekuatan tersebut di atas. Apabila dipelajari lebih mendalam tentang mitologi mereka yang berkaitan dengan apa yang disembah sebagai [pencipta dan yang menyembah sebagai ciptaan, nampaknya tidak dapat dipisahkan secara tegas, karena pencipta sebagai sumber segalanya termasuk sebagai asal-usul leluhur itu sendiri. Konsep *tomanurung* dalam mitologi masyarakat Toraja sebagai salah satu bukti tidak tegasnya batas antara yang dipuja dan yang memuja, yang merupakan corak dari sistem megalitik. Pembagian ketiga unsur kekuatan tersebut sesungguhnya lebih mengarah kepada adanya hirarki leluhur yang masing-masing tingkatan dapat dicapai dengan persyaratan kesempurnaan

upacara dan asal-usul leluhur berdasarkan stratifikasi sosial semasa hidupnya. Dalam upacara pemujaan terhadap ketiga unsur kekuatan tersebut, diadakan pada waktu, tempat dan jenis upacara yang berbeda.

Sistem upacara dalam *Alukta* dapat dibedakan atas dua kelompok, yaitu kelompok upacara *rambu tuka* dan kelompok upacara *rambu solok*. Upacara *rambu tuka* adalah kelompok upacara yang berkaitan dengan keselamatan dan kesejahteraan manusia di dunia fana, seperti upacara kelahiran, upacara turun sawah, upacara panen, upacara perkawinan dan sebagainya. Sedangkan upacara *rambu solok* adalah kelompok upacara yang berkaitan dengan kematian dan kedukaan, seperti upacara *rapasan*, upacara *maknenek* dan sebagainya.

Menurut konsepsi *Alukta*, hidup dan mati merupakan suatu proses kesinambungan, tanpa batas yang tegas. Orang mati dianggap hanya mengalami perubahan wujud dan perpindahan dari alam fana ke alam *punyah* (arwah), dimana hakekat kehidupan manusia di alam fana dianggap sama dengan kehidupan di alam *puyah*. Untuk keselamatan mencapai alam *puyah* dan menjadi *Tomembali Puang* atau *Deata*, maka diperlukan syarat-syarat, seperti: bekal kubur dan ritus-ritus yang disertai dengan persembahan korban yang harus dilakukan oleh para kerabat yang ditinggalkan. Bekal dan jenis ritus sangat erat kaitannya dengan status sosial pada masa hidupnya.

Sistem Penguburan di Tana Toraja

Sistem penguburan masyarakat Toraja menurut *Alukta*, pada umumnya berlangsung dalam dua tahap, terutama

bagi masyarakat yang berasal dari kelas bangsawan tinggi dan keluarga para bangsawan (*tanak bulaan* dan *tanak bessi*). Tahap pertama, penguburan primer, yaitu penguburan yang bersifat sementara terutama kalau keluarga yang ditinggalkan belum siap mengadakan upacara pengorbanan (*rambu solok*). Mayat dibalut dengan kain, kemudian dimasukkan ke dalam wadah berupa peti mati yang terbuat dari kayu dan ditempatkan di atas rumah (*tongkonan*). Selama masa penguburan tersebut mayat diperlakukan seperti orang yang masih hidup, karena masih dianggap orang yang sementara sakit. Orang dianggap betul-betul mati apabila proses upacara kematian telah selesai dilaksanakan. Tahap kedua, penguburan sekunder, yaitu penguburan yang bersifat permanen setelah selesainya proses upacara kematian dilakukan oleh para keluarga yang ditinggalkannya. Mayat tinggal kerangkanya dibalut ulang, kemudian dimasukkan ke dalam peti mati (*erong*) bersama-sama berbagai benda berharga yang dimiliki semasa hidupnya (bekal kubur), dan selanjutnya ditempatkan pada kompleks penguburan keluarga (*liang*).

Pada masa lampau di Tana Toraja, wadah yang dipergunakan dalam penguburan sekunder adalah : (1) ayaman bambu atau tikar dari kelas budak (*tanak kua-kua*); (2) *erong* (peti dari kayu) untuk masyarakat yang berasal dari kelas bangsawan dan kelas biasa (*tanak bulaan*, *tanak bessi*, *tanak kururung*); (3) khusus untuk anak-anak yang mati sebelum tumbuh giginya mempergunakan wadah dari tembikar. Wadah *erong* pada masa lampau bentuknya berbeda-beda sesuai dengan status

sosialnya, yaitu: bentuk perahu dan kerbau bagi para bangsawan, bentuk babi dan ayam bagi masyarakat biasa. Pada masa sekarang bentuk wadah yang dipergunakan sudah tidak nampak, ada perbedaan dan tidak disebut lagi dengan sebutan *erong*, bahkan banyak yang sudah tidak mempergunakan wadah berupa peti.

Kubur (*liang*) menurut ajaran *Alukta* dipandang sebagai tempat bersemayamnya para arwah leluhur. Oleh karena itu, kubur harus dibuat sedemikian rupa agar dapat menyenangkan para arwah leluhur seperti mereka menempati rumah mereka semasa hidupnya. Adanya anggapan kesamaan antara rumah dan kubur tercermin dari penamaan pekuburan dengan istilah *banua to membali puang* (rumah para arwah leluhur) atau *benua tang merambu* (rumah yang tidak berasap). Letak kubur masyarakat Toraja tidak jauh dari pemukiman mereka. Biasanya lokasi kubur selalu berada di tempat tinggi atau sengaja ditinggikan, dengan maksud agar arwah para leluhur selalu dapat mengawasi mereka dalam berbagai aktivitas kehidupan sehari-hari. Dalam konsep kosmologi mereka, letak ideal kubur adalah pada arah barat dari *tongkonan* sebagai pusat dari kosmos.

Bentuk dan tata letak kubur pada suatu kompleks pekuburan masyarakat Toraja pada masa lampau sangat ditentukan oleh stratifikasi sosial mereka yang disebut dengan *tanak*, terdiri dari *tanak bulaan* (bangsawan tinggi), dan *tanak kua-kua* (hamba sahaya). Pada masa sekarang hal tersebut tidak berlaku lagi dan lebih ditentukan oleh kemampuan ekonomi masing-masing. Masyarakat Toraja mengenal lima bentuk kubur, sebagai berikut:

1. *Liang*, yaitu penguburan yang terdapat di gua atau ceruk, baik secara alami maupun artifisial seperti yang dipahatkan pada dinding batu. *Liang* terdiri dari beberapa bentuk, yaitu: (a) *Liang silli*, yaitu bentuk penguburan dengan memasukkan mayat ke dalam gua (*lokkok*) yang terdapat pada kaki perbukitan atau pegunungan batu, kemudian ditutupi dengan susunan batu kecil. Penguburan *liang silli* tidak mempergunakan wadah *erong*, dan untuk anak kecil yang mati sebelum giginya tumbuh, biasanya dimasukkan ke dalam wadah tembikar. Bentuk penguburan tersebut diperkenalkan bagi masyarakat yang berasal dari *tanak kua-kua*. Bentuk penguburan *liang silli* dapat dilihat di situs Londa, Buakayu (mempergunakan wadah tembikar), Kektek, dan lain-lain. (b) *Liang erong*, yaitu penguburan dengan meletakkan mayat di dalam gua atau ceruk yang mempergunakan wadah *erong*. *Erong-erong* tersebut disusun sedemikian rupa berdasarkan pertimbangan stratifikasi sosial yang ditandai dengan tata letak, yaitu dari stratifikasi sosial tinggi diletakkan di tempat yang lebih tinggi, demikian pula sebaliknya. Stratifikasi sosial juga dapat ditandai dengan bentuk *erong*-nya, yaitu bentuk perahu dan kerbau untuk bangsawan tinggi, bentuk babi dan ayam untuk masyarakat biasa dan menengah. Bentuk kubur *liang erong* dapat dilihat di situs Londa, Kektek, Lombok, Palak, Tokkek, dan lain-lain. (c) *Liang tokek*, yaitu bentuk penguburan yang mempergunakan wadah *erong* dan digantung di atas langit-langit gua atau ceruk. Bentuk

erong yang dipergunakan adalah khusus untuk bentuk perahu, karena yang dikuburkan dengan cara demikian hanyalah para bangsawan tinggi. Bentuk kubur perahu dapat dilihat di situs Londa, Kektek, Palak Tokkek, Lombok, Sillanan, dan lain-lain. (d) *Liang pak*, yaitu kubur yang dipahatkan ke dalam permukaan dinding batu yang bagian dalamnya berbentuk rongga besar dengan ukuran bervariasi sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan masing-masing keluarga. Bagian pintu dibuat lebih kecil dengan ukuran sekita 1 x 1 meter dan ditutupi dengan kayu. Mayat yang telah dibalut dengan kain atau dengan mempergunakan wadah peti mati dimasukkan ke dalam *liang pak*. Wadah berupa peti mati yang digunakan tidak lagi disebut *erong*, dan secara tipologis bentuknya memang berbeda. Peti mati pada umumnya seragam bentuknya, yaitu persegi atau kebulat-bulatan. Dulu, bentuk penguburan *liang pak* hanya diperuntukkan bagi para bangsawan tinggi, namun dalam perkembangannya dapat dipergunakan oleh umum, tergantung kemampuan ekonomi masing-masing.

Bentuk-bentuk kubur yang disebut *liang* biasanya berada bersama-sama pada suatu lokasi penguburan, sebagai suatu kompleks keluarga atau komunitas tertentu. Dengan demikian, tata letak, bentuk dan morfologi wadah kubur pada suatu kompleks penguburan dapat mencerminkan stratifikasi sosial bagaikan tata letak suatu perkampungan pada masa mereka masih hidup di dunia.

2. *Tagdan*, yaitu penguburan yang berbentuk rumah adat (*tongkonan*) yang biasanya diletakkan di atas puncak bukit atau tempat yang sengaja ditinggikan. Bahan dari bangunan *tangdan* semuanya dari kayu seperti bangunan rumah adat pada umumnya. Mayat yang terdapat di dalam *erong* diletakkan di dalam ruang yang hanya terdiri dari satu bilik dengan dinding tertutup rapat. Pada masa dahulu bentuk kubur tersebut hanya diperuntukkan bagi para bangsawan, dan sekarang kemudian berkembang dalam bentuk yang disebut *Patane* dan dapat dipergunakan oleh masyarakat umum, tergantung kemampuan ekonominya. Bentuk penguburan *tangdan* dapat dilihat di situs Paladan (Saluputti) dan di daerah Mamasa (Polmas).
3. *Patane*, sebenarnya merupakan perkembangan dari *tangdan*, yaitu bentuk kubur yang menyerupai bentuk bangunan rumah. Perbedaannya adalah: (a) bahan yang dipergunakan *patane* selain dari kayu, telah mempergunakan juga bahan dari semen. (b) letak *tangdan* biasanya di atas puncak bukit, sedangkan *Patane* diletakkan dimana saja sesuai kesepakatan keluarga atau wasiat si mati. (c) *Tangdan* berfungsi langsung sebagai tempat penguburan, sedangkan *patane* selain berfungsi langsung sebagai tempat penguburan juga sebagai bangunan pelindung (semacam jirat yang dibangun di atas liang lahat yang dipahatkan ke dalam batu). (d) *Tangdan* diperuntukkan hanya untuk para bangsawan, sedangkan *patane* dipakai oleh umum

yang mampu secara ekonomis. (e) *Tagdan* lebih dulu berkembang dan sekarang tidak dipergunakan lagi dalam masyarakat. *Tangdan* dan *patane* biasanya terdapat pada daerah yang tidak memiliki banyak bongkahan, perbukitan dan pegunungan batu, dan sekarang ini *patane* terdapat dimana-mana di Tana Toraja.

4. *Passilliran kayu*, yaitu penguburan pada pohon kayu khususnya bagi anak-anak yang meninggal dunia sebelum giginya tumbuh. Pohon kayu yang dipergunakan adalah dari jenis pohon beringin. Mayat diletakkan di sela-sela akar atau pada batang pohon yang dilubangi, kemudian mayat dimasukkan ke dalamnya dan ditutupi dengan serat ijuk. Dulunya bentuk kubur tersebut hanya diperuntukkan bagi masyarakat yang berasal dari *tanak kua-kua*. Bentuk kubur tersebut dapat dilihat di situs Bori Parinding, Sanggallak, Lemo, dan lain lain.
5. *Lamunan*, yaitu penguburan dengan memasukkan mayat ke dalam tanah. Dulunya bentuk kubur *lamunan* hanya diperuntukkan bagi bayi yang meninggal dunia sebelum giginya tumbuh, dengan memasukkan mayat ke dalam tembikar kemudian di tanam ke dalam tanah di sekitar rumah. Pada masa sekarang, telah banyak orang dikuburkan dengan cara demikian, terutama setelah masuknya pengaruh agama Kristen dan Islam.

Hal lain yang menarik dari sistem penguburan orang Toraja, adalah untuk kubur para bangsawan selain dapat dikenali berdasarkan tata letak, bentuk,

tipologi wadahnya, dapat juga dikenali berdasarkan adanya penempatan *tau-tau* (patung-patung dari kayu) di depan kubur masing-masing.

Penutup

Dari deskripsi singkat yang telah diuraikan di atas, dapat disimpulkan bahwa bentuk-bentuk kubur masyarakat Toraja sangat dipengaruhi sistem kepercayaan, stratifikasi sosial, lingkungan, perkembangan jaman, dan pengaruh anasir luar, seperti Agama Kristen dan Islam. Bentuk-bentuk kubur pada sistem penguburan masyarakat Toraja dapat merefleksikan sistem ideologi dan sistem sosial. Sistem ideologi berkaitan dengan kepercayaan masyarakat yang didasari kepercayaan megalitis, yaitu suatu kepercayaan yang meyakini adanya pengaruh kuat dari arwah leluhur demi untuk keberhasilan dan kesejahteraan manusia. Bentuk kepercayaan tersebut mempengaruhi sistem sosial dengan munculnya aturan-aturan atau norma-norma yang harus dijalankan, misalnya aturan tentang cara perlakuan bagi orang yang telah mati dalam berbagai ritus, hubungan antara yang mati dengan yang hidup dan hubungan antara dunia fana dengan dunia arwah. Sistem ideologi dan sistem sosial secara simbolis termanifestasikan di dalam sistem teknologi kubur.

Bagi disiplin arkeologi, penggunaan data etnografi seperti diuraikan di atas sebagai bahan analogi akan sangat membantu sebagai model dalam memahami data arkeologi, terutama yang berkaitan dengan cara perolehan dan pengolahan data, dan pemahaman tentang sistem ideologi dan sistem sosial yang melatarbelakangi suatu sistem

teknologi (artefak). Metode perolehan dan pengolahan data arkeologi dapat dideterminasi berdasarkan analogi data etnografi, terutama pada proses-proses transformasi data arkeologi (proses buat, pakai, dan buang).

Daftar Pustaka

- Duli, Akin. 1996. "Peranan Masyarakat terhadap Upaya Pelestarian Benda Cagar Budaya, Suatu Studi Kasus pada Situs Megalitik Bori Parinding di Kabupaten Tana Toraja". Makalah dibawakan pada Seminar Pemugaran dan Konservasi BCB di Magelang, 23-25 September 1996.
- Hakim, Budiarto. 1996. "Simbol dalam Upacara Masyarakat Toraja, suatu Aspek Megalitik". *PIA VII*. Jakarta: Puslitarkenas.
- Hodder Ian. 1991. *The Meaning of Things*. London: Harper Collin
- . 1995 *Theory and Practice in Archaeology*. London: Routldge.
- Kadir, Harun. 1977. "Aspek Megalitik di Toraja Sulawesi Selatan". *PIA I*. Jakarta: Puslitarkenas.
- Kaudern, Walter. 1938. *Megalithic Finds in Central Celebes*. Sweden: Elanders Boktryckery Aktiebolag Goteborg.
- Mundarjito. 1981. "Etnoarkeologi: Peranannya dalam Pengembangan Arkeologi di Indonesia". *Majalah Arkeologi*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Tanudirdjo, Daud Aris. 1987. *Laporan Penerapan Penelitian Etnoarkeologi di Indonesia*. Yogyakarta: FS-UGM.
- . 1995. "Kajian Budaya Bendawi Modern dan Arkeologi". *Artefak*, No. 15. Yogyakarta: HIMA FS-UGM.
- . 1996. "Arkeologi Pasca-modernisme untuk Direnung-kan". *PIA VII*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Wibisono, Sonny Chr. 1985. "Metode Penelitian Etnoarkeologi". *REHPA III*. Jakarta: Puslitarkenas.
- Tangdilintin, L.T. 1980. *Toraja dan Kebudayaanannya*. Toraja: YALBU.
- Yunus, Ahmad, dkk. 1986. *Upacara Tradisional (Kematian) Daerah Sulawesi Selatan*. Jakarta: Depdikbud.
- Yowono, J. Susetyo Edy. "Etno-arkeologi Pascaprosesual, Propek dan Penerapannya di Indonesia". *Proceedings Kongres API I dan Seminar Prasejarah Indonesia I di Yogyakarta*, 1-3 Agustus 1996.

Pengaruh Tradisi dan Simbol Megalitik pada Makam Kuna Islam di Sulawesi Selatan

Danang Wahyu Utomo

Pendahuluan

Para ahli purbakala berteori bahwa bentuk-bentuk kubur pada zaman prasejarah mempunyai keterkaitan dengan perjalanan arwah nenek moyang. Pendapat tersebut tidak hanya dilontarkan oleh ahli purbakala tetapi juga oleh para ahli antropologi. Hal ini juga tampak pada masyarakat yang masih melestarikan nilai-nilai tradisi megalitik terutama pada aktivitas kehidupan yang masih mengacu dan menganggap penting akan keberadaan arwah nenek moyang. Beberapa suku di Indonesia antara lain Batak, Dayak, Toraja, Sumba, Flores dan Timor masih terlihat kental dalam keseharian masyarakatnya apresiasi pemujaan kepada arwah leluhur. Pemujaan kepada arwah leluhur bertujuan untuk mendoakan arwah agar selamat dalam perjalanannya menuju dunia arwah. Selain itu, bagi keluarga yang ditinggalkan akan mendapatkan perlindungan dan keselamatan dari bahaya, berupa bencana kelaparan, bencana perang atau terhindar dari gangguan roh-roh jahat.

Pemujaan kepada arwah leluhur berkaitan dengan perlakuan terhadap orang yang telah meninggal, baik sebelum dimakamkan maupun setelah dimakamkan yaitu dengan melakukan

upacara kematian. Sampai saat ini, pelaksanaan tradisi upacara kematian dapat dilihat pada masyarakat Toraja dan masyarakat Bali, baik secara sederhana maupun secara besar-besaran. Perlakuan terhadap si mati tidak hanya tercermin dari dilaksanakannya upacara kematian yang mewah dan megah, tetapi juga dapat dilihat dari wujud didirikannya monumen-monumen peringatan sebagai bentuk penghormatan kepada orang yang telah meninggal. Hal ini sebagai wujud perhatian dari keluarga yang ditinggalkan bertujuan agar hubungan antara orang yang telah meninggal dengan keluarga yang ditinggalkan dapat terus dilakukan yaitu dengan mendirikan monumen sebagai media dalam melakukan hubungan secara religius-magis.

Pendirian monumen megalitik sangat erat kaitannya dengan kepercayaan bahwa arwah orang yang meninggal akan menuju dunia arwah. Pada beberapa tempat yang masyarakatnya masih melestarikan nilai-nilai tradisi megalitik, anggapan mengenai dunia arwah tidak harus selalu sama. Masyarakat Sawu mempercayai bahwa dunia arwah mereka berada di seberang laut, tetapi pada masyarakat Tenganan, Bali mempercayai bahwa dunia arwah mereka berada di tempat-tempat yang

tinggi karena mereka beranggapan bahwa tempat yang tinggi dianggap suci. Orang Sawu mengapresiasi anggapan-nya tersebut dalam pembagian nama pemukiman yang ada persamaannya dengan bagian-bagian dari perahu, seperti buritan, haluan dan lain-lain (Kusumawati, 1998:8). Sedangkan orang Tenganan, Bali dalam mengapresiasi kepercayaan-nya tersebut tercermin dari struktur pemukimannya yang berundak semakin ke belakang semakin tinggi dan semakin suci, dan disinilah tempat pura desa didirikan. Indikasi lain ditunjukkan oleh orientasi pemukiman yang mengarah ke Gunung Agung, sebuah gunung yang dianggap suci oleh masyarakat Hindu Bali. Dalam konsep kepercayaan tradisi megalitik menganggap gunung sebagai simbol dunia arwah atau sebagai tempat tinggal para leluhur (Wales, 1972:34; Priyatno, 1999:100-101).

Penghormatan kepada arwah leluhur pada masyarakat pendukung tradisi megalitik juga dapat dilihat dari bentuk wadah kubur, pendirian tugu peringatan, dan bentuk-bentuk pahatan yang menyertainya. Bentuk wadah kubur yang menyerupai perahu dianggap erat kaitannya dengan sejarah kedatangan asal-usul suatu kelompok masyarakat. Hal ini tercermin pada wadah kubur *erong*, bahwa orang Toraja pada waktu berimigrasi dari daerah asal menggunakan perahu sebagai sarana transportasi (Bernadeta, 1998:26). Sedangkan wadah kubur bentuk binatang selain mencerminkan wahana arwah untuk menuju ke dunia arwah juga melambangkan status dari orang yang meninggal, seperti pada wadah kubur bentuk binatang dari Toraja, Polewali Mamasa, dan Enrekang

(Bernadeta, 1999:83). Pendirian tugu peringatan sebagai media dalam melakukan hubungan dengan dunia arwah tidak harus dalam bentuk tugu batu yang besar atau menhir. Media kayu atau hanya berupa tumpukan batu asalkan bertujuan pada penghormatan terhadap arwah leluhur dapat dikategorikan sebagai tradisi megalitik. Keadaan ini juga dapat dilihat dalam bentuk-bentuk pahatan pada beberapa kubur batu seperti waruga dan sarkofagus. Bentuk-bentuk pahatan yang ditampilkan seringkali mencerminkan kondisi religi suatu masyarakat pendukungnya. Misalnya pahatan manusia kangkang (*hockerstyle*) pada waruga Minahasa dengan penonjolan alat kelamin sebagai simbol kesuburan, dan pahatan kedok muka pada sarkofagus Bali yang tampak lucu dan menakutkan sebagai simbol penolak bahaya (Soejono, 1984:236).

Tradisi megalitik di Indonesia sampai saat ini masih dapat kita jumpai, bahkan pada beberapa tempat mengalami percampuran dengan kebudayaan lain, yaitu dengan masuknya agama-agama baru yang membawa serta kebudayaan dari wilayah pusat agama tersebut berasal. Agama-agama tersebut adalah Hindu-Budha, Islam dan Kristen. Begitu juga dengan yang terjadi di Sulawesi Selatan, tradisi megalitik tetap permanen meskipun telah dibalut dalam budaya Islam yang kental. Bukti-bukti arkeologi yang menunjukkan tradisi megalitik masih tampak pada beberapa kompleks makam kuna dari masa Islam di Sulawesi Selatan. Makam-makam yang mendapat pengaruh unsure megalitik banyak variasinya dan kaya dengan hiasan-hiasan. Aneka ragam

hiasan yang tertuang antara lain berupa pola hias geometris, sulur-suluran, flora, fauna, manusia serta inskripsi, baik dengan aksara Lontara maupun Arab. Untuk itu dalam tulisan ini akan diuraikan unsur-unsur tradisi megalitik dan arti simboliknya yang tertuang dalam bentuk pahatan pada makam-makam kuna Islam di Sulawesi Selatan. Selain itu, tulisan ini juga bertujuan untuk mencari gambaran mengenai pengaruh tradisi megalitik pada bentuk-bentuk makam kuna Islam di Sulawesi Selatan.

Tradisi Megalitik dan Islam di Sulawesi Selatan

Sulawesi Selatan (lihat peta) merupakan salah satu propinsi yang kaya akan tinggalan arkeologi. Berbagai tinggalan arkeologi dari masa prasejarah sampai datangnya pengaruh Islam sangat banyak kita temukan di daerah ini. Sedangkan bukti-bukti arkeologi adanya pengaruh Hindu-Budha di daerah ini sangat kurang, sehingga di Sulawesi Selatan tidak mengenal adanya suatu pembabakan tersendiri dari pengaruh kebudayaan Hindu-Budha. Hal ini terjadi karena setelah mengalami masa prasejarah, masyarakat Sulawesi Selatan langsung mendapatkan pengaruh kebudayaan Islam. Tetapi sebelum pengaruh Islam datang, masyarakat di Sulawesi Selatan sudah terlepas dari masa prasejarah yaitu dibuktikan dengan adanya inskripsi Lontara jauh sebelum Islam datang di Sulawesi Selatan. Ini berarti bahwa pada masa itu di Sulawesi Selatan sudah mengalami masa sejarah atau disebut dengan masa Pra-Islam. Kondisi ini bukan berarti bahwa tradisi prasejarah yang sebelumnya pernah

menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan, khususnya dalam hal religi, hilang begitu saja tetapi justru berakulturasi dengan kebudayaan Islam yang datang pada waktu itu.

Bukti-bukti tradisi megalitik di Sulawesi Selatan sampai saat ini dapat kita jumpai baik yang berupa artefak maupun dalam bentuk tradisi upacara yang berkaitan dengan penghormatan kepada arwah leluhur. Tradisi upacara ini berkembang pesat pada jaman megalitik dan pada masa lalu sangat berperan dalam kehidupan religi masyarakat pendukungnya. Tradisi upacara kematian pada jaman megalitik masih berlanjut sampai masa sekarang, sehingga disebut juga sebagai tradisi megalitik. Tradisi megalitik di Sulawesi Selatan merupakan perkembangan dari tradisi pemujaan pada masa sebelumnya. Sebelum itu telah berkembang sebagai dasar sebuah kepercayaan akan adanya suatu pengharapan yang berkembang pada masa mesolitik. Pada masa ini manusia sudah mulai bermukim di gua-gua alam dan mulai hidup teratur dalam pembagian kerja dan fungsinya masing-masing. Mereka mengembangkan suatu sistem kepercayaan yang berkaitan dengan aktivitasnya sebagai pemburu. Tampaknya sebelum dilakukan perburuan mereka terlebih dahulu mengadakan upacara yang bertujuan akan pengharapan hasil buruan yang berlimpah dapat terwujud. Bukti-bukti arkeologi mengenai aktivitas manusia pada masa itu dapat ditemukan sebagai hasil visualisasi yang berupa lukisan pada dinding-dinding gua tempat hunian mereka.

Pada masa kemudian tingkat kepercayaan sudah mulai menunjukkan

perkembangan ke tingkat yang lebih kompleks. Hal ini tampak pada adanya anggapan bahwa orang yang mati rohnya akan hidup kembali dalam dunia arwah, sehingga merupakan kewajiban bagi yang ditinggalkan untuk memperlakukan si mati dengan sangat istimewa. Berkaitan dengan perlakuan terhadap orang yang telah meninggal selain dilakukan upacara, pada beberapa tempat di Sulawesi Selatan juga dibuatkan wadah kubur dan tugu peringatan yang terbuat dari batu besar. Bukti-bukti adanya tradisi megalitik di Sulawesi Selatan salah satunya dapat kita saksikan di daerah Toraja, yang ditunjukkan pada perlakuan kepada orang yang meninggal diperlakukan dengan sangat istimewa. Upacara kematian di Toraja disebut *Aluk Rambu Solok* atau *Rampe Matampu*, yaitu merupakan pemujaan dan persembahan kepada *Tomambeli Puang* (arwah leluhur) (Soejono, 1984:311). Dalam hal ini diyakini bahwa ada konsep kematian di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan, khususnya di Toraja, merupakan perpindahan alam dalam bentuk roh yang hidup di alam lain, sehingga merupakan kewajiban bagi yang ditinggalkan untuk memperindah pusara (makam) si mati (Rahman, et.al., 1994: 66-67), wadah kuburnya, dan sekaligus melaksanakan upacara kematian secara agung.

Dalam perkembangan selanjutnya tradisi megalitik di Sulawesi Selatan mengalami akulturasi budaya dengan datangnya pengaruh kebudayaan Islam. Berdasarkan data sejarah yang berasal dari inskripsi Lontara bahwa ajaran Islam secara resmi masuk ke Sulawesi Selatan pada awal abad XVII Masehi (1605

Masehi), yaitu ketika Raja Gowa mulai memeluk agama Islam. Namun demikian tentunya pada tahun-tahun sebelumnya secara bertahap Islam mulai dikenal oleh masyarakat Sulawesi Selatan (Hadimulyono, 1976). Pada masa ini keberadaan tradisi megalitik dapat dikatakan lebih dinamis karena dalam penampilannya dibalut dalam budaya dan seni Islam yang memiliki batasan-batasan tertentu. Hal ini tampak dari perlakuan pada orang yang telah meninggal, yang menurut ajaran Islam jika seseorang meninggal dunia setelah mayatnya mendapatkan perlakuan sesuai dengan ajaran Islam, maka untuk menjaga hubungan antara keluarga yang ditinggalkan dengan si mati dapat berlangsung barulah kuburnya diabadikan dengan bangunan dari batu. Bangunan ini disebut jirat atau kijing, dan bahkan dalam beberapa bukti yang ditemukan bangunan kubur ini hanya berupa tumpukan batu atau hanya nisan yang berupa tugu batu (Sukmono, 1993:82-83). Adakalanya makam-makam kuna tersebut oleh masyarakat setempat dianggap sebagai makam keramat.

Makam-makam kuna Islam di Indonesia mempunyai ciri tersendiri yaitu adanya nisan yang dipasang pada kedua ujung jiratnya atau hanya pada bagian kepala dari orang yang dikuburkan, sehingga nisan tersebut memiliki arti dan kedudukan yang sangat penting (Sukmono, 1993:83). Arti penting dari pemakaian nisan ini tidak terlepas dari pengaruh tradisi megalitik, bahkan pada makam-makam tertentu terutama makam seorang tokoh pemimpin, nisan didirikan dengan bentuk dan hiasan ukiran yang indah dan menggambarkan pribadi dan status orang yang dima-

kamkan. Kadang-kadang bentuk maupun ukiran yang ada pada nisan tersebut menunjukkan penonjolan pada bentuk-bentuk yang mengandung anasir megalitik (Tjandrasasmita, 1992:119), bahkan pada beberapa makam Islam menunjukkan penggunaan nisan hanya dengan memakai batu alam yang didirikan tegak menyerupai menhir atau memakai nisan yang dipahat sebagai arca sederhana. Keadaan tersebut mencerminkan masih berlangsungnya tradisi megalitik dalam masyarakat, dan dalam mengapresiasikannya menjadi lebih dinamis karena datangnya kebudayaan Islam. Adanya bentuk makam yang berbeda-beda pada setiap kelompok budaya adalah sebagai akibat sosio-kultural yang berbeda, karena kemampuan menyerap pengaruh budaya yang datang pada masing-masing kelompok budaya tidak sama. Kondisi ini juga dipengaruhi oleh faktor alam geografis yang menunjukkan bahwa daerah pesisir lebih dinamis karena cepat mendapatkan pengaruh budaya dari luar dibandingkan dengan daerah pedalaman. Meskipun demikian, pemahaman mengenai tradisi megalitik pada setiap tempat tetap sama yaitu menganggap pentingnya arti hubungan antara yang hidup dan yang mati.

Kebudayaan Islam dan Tradisi Megalitik

Pada masa prasejarah, tradisi megalitik banyak menghasilkan lukisan dan pahatan yang dibuat selain untuk pemenuhan estetika, juga ditujukan untuk mawadahi makna religi (aspek simbolik). Oleh sebab itu wujud lukisan prasejarah atau pahatan arca biasanya tidak mempunyai ukuran dan bentuk

yang proporsional (Sumijati, 1984:1; Hartatik, 1999:68). Bentuk-bentuk yang sederhana ini merupakan ciri dari tradisi megalitik, sehingga dalam penggambaran motif flora, fauna dan manusia (*anthropomorfik*) selalu berkaitan dengan kisah perjalanan dan pemujaan kepada arwah nenek moyang. Penggambaran bentuk makhluk yang tidak proporsional ini mempunyai kaitan dengan pola pikir yang sangat *mysthical*.

Dalam masyarakat tradisi megalitik kehidupan religi memiliki arti yang penting. Mereka membuat media berupa batu atau bangunan batu sebagai medium penghormatan, tempat singgah atau lambang si mati dan untuk keselamatan arwah dari bahaya di alam roh (Heekeren, 1958:45; Soejono, 1984:204; Hartatik, 1999:68). Konsep kepercayaan tersebut adalah menganggap adanya kehidupan baru sesudah kematian dan percaya akan adanya kekuatan alam yang tak terbatas.

Pada masa-masa selanjutnya, tradisi megalitik menjadi lebih dinamis karena adanya pengaruh kebudayaan Islam yang mulai masuk ke Indonesia pada awal abad XI Masehi, yaitu dengan ditemukannya sebuah batu bersurat di Leran (Gresik, Jawa Timur). Temuan ini memuat angka tahun 1082 Masehi yang menerangkan meninggalnya seorang perempuan bernama Fatimah binti Maimun dalam bahasa dan huruf Arab.

Dalam pandangan Islam tidak ada keharusan untuk membuat cungkup pada makam, tetapi di Indonesia tradisi pembuatan cungkup merupakan kelanjutan dari tradisi sebelumnya yaitu tradisi pembuatan punden (berundak) pada masa prasejarah dan tradisi pembuatan candi pada masa klasik

Hindu-Budha, yang diperuntukkan bagi orang yang telah meninggal. Adanya hiasan pada bidang jirat dan nisan yang berupa bingkai-bingkai mendatar mengingatkan hiasan bingkai pada dinding candi, sedangkan hiasan yang mengandung anasir megalitik menunjukkan adanya tradisi megalitik pada makam Islam. Dalam hal ini makam Islampun dimiripkan juga kepada candi (Sukmono, 1993:84) dan punden berundak.

Berbicara mengenai makam berkaitan dengan aktivitas manusia yaitu adanya tradisi ziarah. Di Indonesia tradisi ziarah sudah ada sebelum Islam datang. Pada masa prasejarah tradisi ziarah tidak harus dilakukan dengan mengunjungi makam, tetapi ziarah dapat dilakukan dengan memakai medium tugu batu, punden berundak atau bahkan berziarah di bawah pohon yang besar atau batu alam. Ziarah pada tradisi megalitik ini adalah melakukan hubungan transendental dengan arwah leluhur untuk mendapatkan keselamatan dan terhindar dari segala bencana. Ziarah pada masa klasik Hindu-Budha adalah berziarah di candi pedharmaan, yaitu candi tempat seorang tokoh atau raja diharmakan. Ziarah tersebut bertujuan mendoakan sang tokoh agar arwahnya dapat mencapai nirwana, karena tokoh yang didarmakan pada sebuah candi akan diarcakan sebagai dewa sesuai dengan agama dan sekte yang dianut pada waktu masih hidup. Demikian halnya ziarah pada saat Islam mulai berkembang, yaitu dengan melakukan ziarah ke makam, terlebih lagi apabila makamnya dianggap keramat. Ziarah ini dilakukan terutama sekali terhadap makam orang tua atau keluarga sendiri,

dan maksudnya ialah untuk mengenangkan kebesaran Tuhan dan untuk memanjatkan doa agar arwah keluarga itu mendapat karunia-Nya (Sukmono, 1993:85). Walaupun pada setiap masa, tradisi ziarah memiliki tujuan yang berbeda-beda, tetapi ide pokok dari ziarah adalah sama yaitu melakukan pemujaan kepada arwah leluhur, pemujaan kepada dewa, dan pemujaan kepada Tuhan. Dengan demikian, ziarah itu menjadi kesempatan untuk meneruskan kebiasaan yang lama, sehingga apa yang dilarang Islam –yaitu pemujaan sesuatu disamping Allah– menjadi bagian dari alam penghidupan sehari-hari, terutama pada makam-makam yang dianggap keramat.

Dalam agama Islam ada larangan (menurut hadits) untuk melukiskan sesuatu makhluk hidup, apalagi manusia. Dari segi kreasi seniman, dalam kaligrafi di abad XVII Masehi dan abad-abad kemudian ada kecenderungan melukiskan gambaran makhluk, bahkan bentuk manusia (*anthropomorfik*) walau dalam bentuk yang tersamar. Hal ini tidak dapat dilihat sebagai suatu gejala pengingkaran terhadap kaidah Islam tentang larangan penggambaran makhluk hidup. Dalam hal ini para seniman hanya sebatas mewujudkan karya yang nampak seperti perwujudan *antropomorfik* Namun dalam konsepnya merupakan suatu karya kaligrafis dimana huruf-hurufnya disusun sedemikian rupa sehingga berwujud seperti makhluk hidup (Ambary, 1998:176).

Pada awal masa perkembangan Islam di Indonesia, makam-makam yang dibangun selalu kaya dengan berbagai hiasan. Hal ini sebagai akibat adanya

salah satu hadits yang menganjurkan agar masjid dibuat sesederhana mungkin (Soekmono, 1993: 87), sehingga perhatian seniman dalam berkreasi diwujudkan pada bangunan makam. Berkaitan dengan konsep kepercayaan tradisi megalitik makam seringkali dibuat dengan bentuk yang menyerupai meru atau gunung, yang tampak pada bentuk nisan dan makam yang berundak. Model makam seperti ini dalam tradisi megalitik melambangkan perwujudan dari alam semesta, sehingga dalam menghias makam tidak terlepas dari bentuk simbol-simbol alam semesta.

Berdasarkan bukti-bukti budaya material yang ada, peradaban Islam dalam mensikapi tradisi lokal tidak kaku dalam penerapan kaidah-kaidah Islam dalam suatu kelompok masyarakat. Selanjutnya peradaban Islam menyesuaikan dengan tradisi dan kebiasaan suatu kelompok masyarakat sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dalam ajaran Islam. Penyesuaian tersebut disosialisasikan dengan cara-cara damai (*penetration pacifique*), dengan memilih berbagai anasir budaya lokal sebagai media komunikasi seperti seni ukir, tembang, gamelan, dan wayang. Setelah melalui sejumlah proses akulturasi dan sosialisasi, Islam di Nusantara telah mencapai tahap perkembangan penting yang berlanjut dengan tumbuhnya pusat-pusat peradaban Islam. Dari perspektif ini, Islam di Indonesia telah memberikan sumbangan besar dalam memperkaya anasir-anasir budaya asli Indonesia, yang kemudian menjadi basis kebudayaan nasional (Ambariyu, 1998:255).

Unsur Megalitik pada Makam Kuna Islam

Seperti telah diuraikan sebelumnya bahwa perilaku tradisi megalitik menjadi lebih dinamis setelah masuknya peradaban Hindu-Budha, dan lebih berkembang lagi setelah berakulturasi dengan peradaban Islam. Ajaran Islam memang melarang mewujudkan bentuk makhluk hidup dalam berbagai bentuk karya seni. Bagi para seniman larangan ini bukanlah suatu penghalang dalam berkreasi, sebaliknya larangan tersebut menjadikan para seniman lebih kreatif dalam menciptakan berbagai karya seni, sehingga tercipta hasil-hasil karya seni bercita rasa tinggi yang diwujudkan dalam bentuk pahatan makhluk hidup yang stilistis dan tersamar. Model karya seni ini dianggap tidak melanggar dalam ajaran Islam. Bentuk-bentuk karya seni masa Islam yang mengandung anasir tradisi megalitik banyak ditemukan pada makam kuna Islam di Sulawesi Selatan, yaitu tampak pada seni pahat, bentuk nisan, dan bentuk makamnya. Untuk itu dalam pembahasan ini akan diuraikan beberapa pengaruh tradisi megalitik khususnya mengenai bentuk nisan dan motif hiasan pada makam kuna Islam di Sulawesi Selatan.

Bentuk Nisan dan Makna Simbolnya

Di Sulawesi Selatan, pemakaian nisan pada makam-makam Islam mempunyai banyak variasi, baik itu dari segi bahan, bentuk maupun motif hiasan yang dipahatkan pada nisan. Pada dasarnya bentuk nisan dapat dibedakan menjadi dua bentuk dasar yaitu bentuk dasar silindrik dan bentuk dasar pipih. Dalam perkembangannya kedua bentuk dasar

tersebut masing-masing berkembang dalam berbagai variasi bentuk (Fatmawati U., 1999:91). Dari bentuk nisan pada makam kuna Islam di Sulawesi Selatan beberapa diantaranya memang menunjukkan adanya anasir tradisi megalitik.

Pada masa pra-Islam, budaya tradisi megalitik betul-betul mengakar dalam setiap sendi-sendi kehidupan masyarakat pendukungnya, khususnya dalam hal religi. Kemudian pada masa perkembangan Islam di Sulawesi Selatan, tradisi megalitik yang sebelumnya telah ada tidak bisa hilang begitu saja melainkan menjadi pijakan dalam pengembangan dan penyebaran ajaran dan kebudayaan Islam. Hal ini dapat dilihat dari bentuk-bentuk nisan yang mengandung anasir megalitik, seperti simbol-simbol yang berkaitan dengan pola pikir tradisi megalitik.

Berdasarkan bukti-bukti arkeologi, Sulawesi Selatan kawasan Utara, yaitu daerah Polewali Mamasa, Toraja, Enrekang, dan Luwu sangat kental dengan tradisi megalitik. Tradisi megalitik ini bahkan masih berlangsung sampai sekarang seperti di daerah Toraja dan Polewali Mamasa. Demikian pula kawasan Tengah Sulawesi Selatan (Bugis pedalaman) juga merupakan pusat berkembangnya tradisi megalitik, seperti di kompleks megalitik Sewo, Soppeng. Dapat dikatakan kedua kawasan tersebut merupakan sebagian dari pusat-pusat perkembangan tradisi megalitik di Sulawesi Selatan, sehingga pengaruh budaya Islam pada awal kedatangan Islam di kawasan tersebut belum tampak. Tetapi pada masa-masa kemudian tradisi lokal mengalami akulturasi dengan kebudayaan Islam khususnya dalam

kehidupan ritual masyarakatnya. Meskipun pada awal masa perkembangan Islam beberapa tempat di daerah Bugis pedalaman masyarakatnya ada yang sudah memeluk Islam, tetapi dalam beberapa hal, tradisi megalitik tetap menjadi dasar dalam aktivitas religi. Hal ini terlihat dari bentuk nisan yang berupa batu utuh yang didirikan tegak menyerupai menhir.

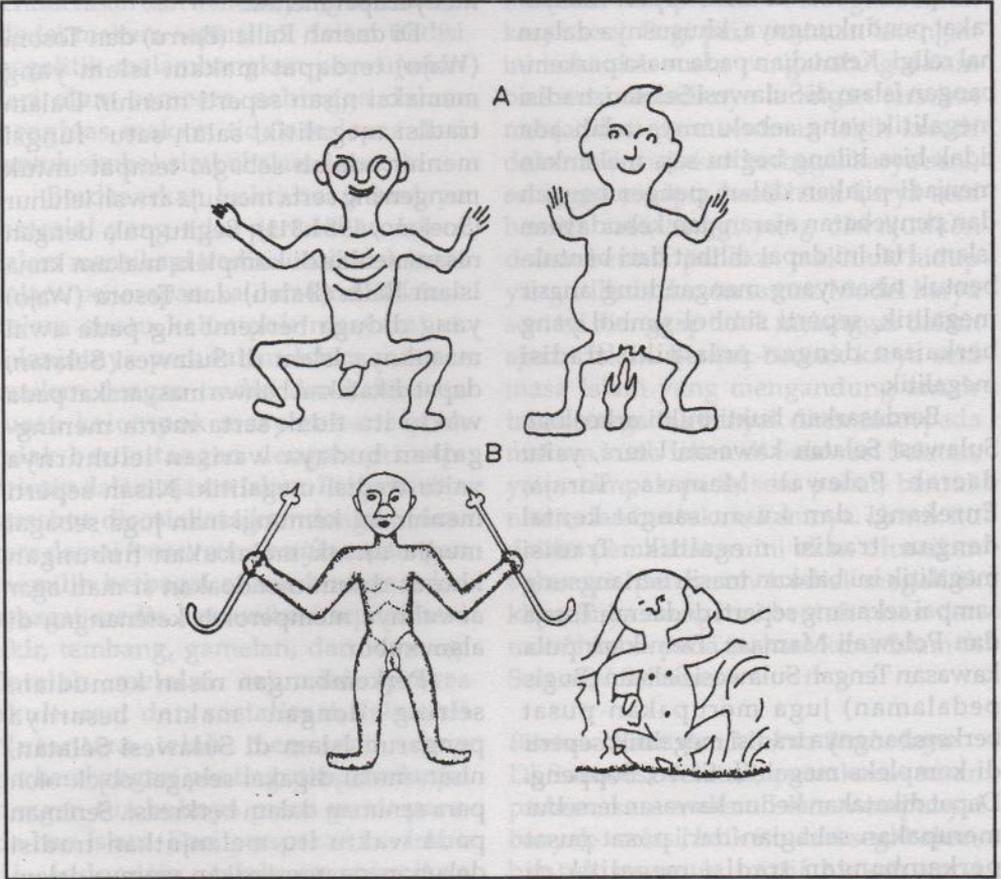
Di daerah Ralla (Barru) dan Tosora (Wajo) terdapat makam Islam yang memakai nisan seperti menhir. Dalam tradisi megalitik, salah satu fungsi menhir adalah sebagai tempat untuk mengenang serta memuja arwah leluhur (Soejono, 1984:311). Begitu pula dengan nisan menhir di kompleks makam kuna Islam Ralla (Barru) dan Tosora (Wajo) yang diduga berkembang pada awal masuknya Islam di Sulawesi Selatan, dapat dikatakan bahwa masyarakat pada waktu itu tidak serta merta meninggalkan budaya warisan leluhurnya yaitu tradisi megalitik. Nisan seperti menhir ini kemungkinan juga sebagai media untuk melakukan hubungan khusus dalam mendoakan si mati agar arwahnya memperoleh ketenangan di alam kubur.

Perkembangan nisan kemudian, seiring dengan makin besarnya pengaruh Islam di Sulawesi Selatan, nisan mulai dipakai sebagai objek oleh para seniman dalam berkreasi. Seniman pada waktu itu melanjutkan tradisi dalam mengapresiasi seninya dalam bentuk figur manusia, baik yang bergaya kangkang (*hockerstyle*) atau bentuk yang menonjolkan bagian tubuh manusia seperti kemaluan, mata melotot, dan mulut yang menganga merupakan bentuk yang umum dipakai pada tradisi

megalitik. Bentuk-bentuk tersebut memiliki makna simbolik sebagai lambang kesuburan dan penolak bahaya.

Salah satu bentuk nisan pada makam kuna Islam di Sulawesi Selatan adalah nisan bentuk arca. Bentuk arca yang dipahatkan sangat sederhana dan

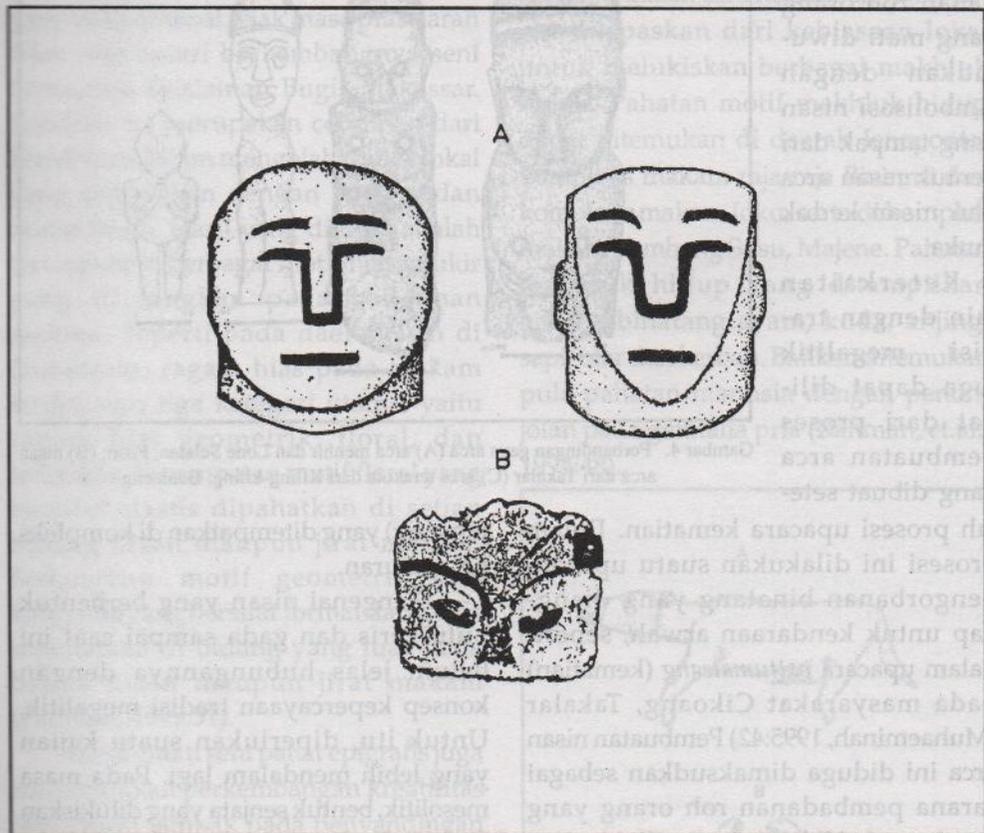
tidak proporsional. Bentuk menyerupai "arca leluhur" merupakan ciri dari tradisi megalitik, dan dalam tradisi pemakaman Islam difungsikan sebagai nisan (Muhaeminah, 1995: 35; Hardiati, 1998: 48). Seperti nisan arca yang ditemukan di Jenepono, kompleks makam raja-raja



Gambar 2 : Perbandingan motif manusia bergaya kangkang (A) motif manusia bergaya kangkang wangsa Minahasa ; (B) motif manusia bergaya kangkang dan Kompleks Makam Raja-raja Binamu, dan Kompleks Makam Laterri Ruwa, Bantaeng.

Binamu dan kompleks makam Joko diduga mempunyai persamaan fungsi dengan arca leluhur atau arca menhir dari masa prasejarah, terletak pada latar belakang penempatannya yang berfungsi magis dan penolak bahaya. Demikian pula dengan nisan bermotif

bermotif kedok muka diduga juga mempunyai keterkaitan dengan aktivitas yang bersifat religius-magis. Pada masa prasejarah berbagai karakter dari roman kedok muka, menurut Soejono (1984:236) berfungsi sebagai pengusir roh jahat yang mungkin mengancam roh si mati.



Gambar 3 : Perbandingan motif kedok muka (A) motif kedok muka dan kompleks makam Latenri Ruwa, Bantaeng ; (B) motif kedok muka pada Kalamba Besono, Poso.

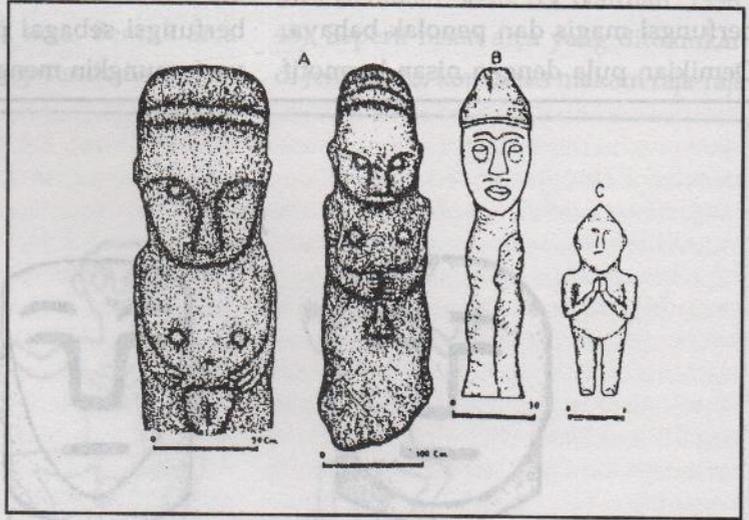
kedok muka dari kompleks makam Latenri Ruwa (Bantaeng), memiliki bentuk roman berkarakter tenang. Nisan

Dalam hal ini pemakaian arca sederhana sebagai nisan dianggap sebagai personifikasi si mati (Muhaeminah, 1995:38).

Anggapan ini menunjukkan adanya persamaan fungsi dengan arca menhir yang berfungsi sebagai poros atau *axis mundi* untuk melakukan komunikasi antara alam tengah dengan alam atas (Sudarmadi, 1994:95). Sehingga dalam pembedaan roh orang yang mati diwujudkan dengan simbolisasi nisan yang tampak dari bentuk nisan arca dan nisan kedok muka.

Keterkaitan lain dengan tradisi megalitik juga dapat dilihat dari proses pembuatan arca yang dibuat setelah prosesi upacara kematian. Dalam prosesi ini dilakukan suatu upacara pengorbanan binatang yang dianggap untuk kendaraan arwah, seperti dalam upacara *pattumateang* (kematian) pada masyarakat Cikoang, Takalar (Muhaeminah, 1995:42) Pembuatan nisan arca ini diduga dimaksudkan sebagai sarana pembedaan roh orang yang meninggal. Hal ini dapat disamakan dengan *dato-dato* (Bugis: boneka) dalam tradisi pra-Islam yang disamakan fungsinya dengan arca leluhur. Bentuk fisik arca yang sederhana dan tidak proporsional bukan menggambarkan tokoh yang masih hidup, tetapi

menggambarkan roh orang yang sudah meninggal (Hardiati, 1998:47). Pembedaan roh orang yang meninggal saat ini masih berlangsung di Toraja yaitu pembuatan *tau-tau* (arca nenek



Gambar 4. Perbandingan gaya arca (A) arca menhir dan Lone Selatan, Poso; (B) nisan arca dari Takalar (C) arca terakota dari Kiling-kiling, Bantaeng.

moyang) yang ditempatkan di kompleks penguburan.

Mengenai nisan yang berbentuk hulu keris dan gada sampai saat ini belum jelas hubungannya dengan konsep kepercayaan tradisi megalitik. Untuk itu, diperlukan suatu kajian yang lebih mendalam lagi. Pada masa mesolitik, bentuk senjata yang dilukiskan pada dinding-dinding gua menunjukkan adanya keterkaitan dengan upacara berburu yang berkenaan dengan kepercayaan akan pengharapan hasil buruan yang berlimpah. Meskipun demikian, pemakaian nisan bentuk hulu keris dan gada dapat memberikan

petunjuk pada jenis kelamin laki-laki dari orang yang dimakamkan, dan melambangkan status dari seorang tokoh yang dimakamkan.

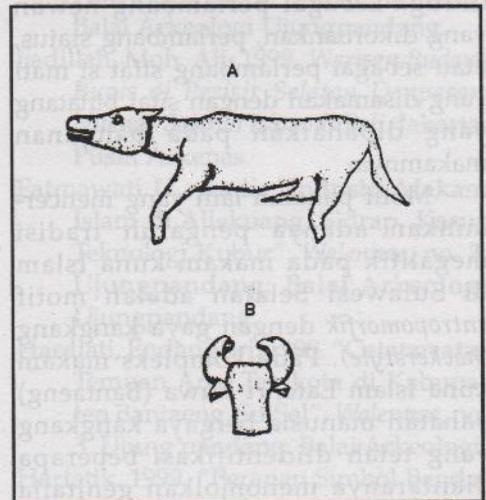
Motif Pahatan Makhluk Hidup dan Makna Simboliknya

Kekayaan budaya Sulawesi Selatan yang telah dikenal sejak masa prasejarah telah mendasari berkembangnya seni bernuansa keislaman Bugis-Makassar. Keadaan ini merupakan cerminan dari kemahiran dalam mengolah tradisi lokal yang dipadukan dengan budaya dan ajaran Islam. Hasil yang dicapai adalah terwujudnya berbagai motif hiasan ukir yang dituangkan pada bangunan makam. Seperti pada daerah lain di Nusantara, ragam hias pada makam terdiri dari tiga kategori utama, yaitu ragam hias geometrik, floral, dan kaligrafis. Penempatan motif floral yang bersifat elastis dipahatkan di setiap bidang nisan maupun jirat makam. Sedangkan motif geometrik dan kaligrafis yang bersifat formal dan grafis dipahatkan di bidang yang luas pada badan nisan maupun jirat makam (Fadillah, 1999:51).

Bukti-bukti seni pahat epigrafis juga menunjukkan perkembangan kreatifitas lokal yaitu tampak pada penyandingan aksara Arab dengan aksara Lontara, motif sulur daun, fauna, pola geometris, dan motif antropomorfis. Motif-motif hiasan tersebut dianggap mewarisi tradisi seni rupa prasejarah. Ia merupakan unsur seni dekoratif pada rumah-rumah adat yang masih terus

eksis pada sejumlah komunitas etnik lokal khususnya di Sulawesi Selatan. Masa kontak dengan tradisi besar Islam menyebabkan ragam hias yang semakin kompleks; dirangkainya ekspresi tradisi seni rupa prasejarah dengan cuplikan ayat-ayat kitab suci Al-Quran dan Hadits.

Keberadaan seni keislaman tidak dapat dilepaskan dari kebiasaan lokal untuk melukiskan berbagai makhluk hidup. Pahatan motif makhluk hidup dapat ditemukan di daerah Jeneponto, kompleks makam raja-raja Binamu dan kompleks makam Joko, serta di komplek makam Lombeng Susu, Majene. Pahatan makhluk hidup yang ditampilkan berupa binatang ayam, kuda, anjing, sapi, ular dan kerbau. Bahkan ditemukan pula pahatan manusia dengan penonjolan pada genitalia pria (Rahman, et.al., 1994:48).



Gambar 5 : Contoh pahatan motif binatang (A) pada waruga Minahasa ; (B) pada nisan di komplek makam Lombeng Susu, Majene

Dalam konsep kepercayaan tradisi megalitik, penggambaran binatang selain melambangkan kendaraan arwah, menurut Levi-Strauss (1962:13) juga melambangkan perwujudan nenek moyang yang disebut dengan totemisme. Berdasarkan kepercayaan tersebut seseorang akan menghubungkan dirinya sebagai keturunan dari binatang tertentu. Keyakinan tersebut dapat dijumpai pada masyarakat Toraja yang percaya bahwa nenek moyangnya berasal dari buaya. Sedangkan penduduk Minangkabau, Nias, Jawa, Lombok, Bone dan Sumbawa percaya bahwa salah satu nenek moyangnya berupa anjing (Perry, 1918: 155; Soejono, 1977: 218; Sudarmadi, 1994: 90). Konsep kepercayaan tersebut sangat bertentangan dengan ajaran Islam. Berkaitan dengan penggambaran bentuk binatang pada makam kuna Islam di Sulawesi Selatan diduga sebagai perlambang hewan yang dikorbankan, perlambang status, atau sebagai perlambang sifat si mati yang disamakan dengan sifat binatang yang dipahatkan pada bangunan makamnya.

Motif pahatan lain yang mencerminkan adanya pengaruh tradisi megalitik pada makam kuna Islam di Sulawesi Selatan adalah motif antropomorfik dengan gaya kangkang (*hockerstyle*). Pada kompleks makam kuna Islam Latenri Ruwa (Bantaeng) pahatan manusia bergaya kangkang yang telah diidentifikasi beberapa diantaranya menonjolkan genitalia (Muhaeminah, 1995:43). Penonjolan genitalia menunjukkan bahwa pola pikir tradisi megalitik pada waktu itu masih mempengaruhi kehidupan masyarakat

dalam melaksanakan ajaran Islam. Dalam ajaran Islam dilarang mewujudkan suatu bentuk makhluk hidup karena dianggap sebagai suatu kemusyrikan, tetapi kreatifitas seniman pada waktu itu yang masih berpola pikir tradisi megalitik dalam mewujudkan motif makhluk hidup tidak melanggar secara normatif, karena mereka mewujudkan karya seni yang *pseudo anthropomorfik* dalam bentuk karya yang digayakan secara tersamar. (Ambary, 1998:180).

Penonjolan genitalia pada motif manusia kangkang (*hockerstyle*) mungkin merupakan lambang harapan akan kemakmuran, kesuburan, keselamatan dan kelahiran kembali roh si mati (Soejono, 1984:236). Dalam hal ini adanya proses kelahiran kembali adalah menganggap bahwa orang yang mati rohnya akan lahir kembali dalam dunianya yang baru, yaitu dunia arwah. Berkaitan dengan adanya anggapan tersebut, maka pada makam kuna Islam di Sulawesi Selatan dalam melakukan pemakaman biasanya juga disertakan bekal kubur. Penyertaan bekal kubur merupakan simbolisasi pemberian bekal kepada roh si mati agar dapat "hidup" dengan tenang di dunia arwah.

Penutup

Simbiosis anasir pra-Islam dengan Islam pada sejumlah makam kuna Islam di Sulawesi Selatan, mungkin analog dengan yang terjadi pada kompleks makam di Solok, Tanah Datar dan Agam di Sumatra Barat. Bila petunjuk mengenai bentuk nisan makam kuna Islam di daerah tersebut mengacu pada bentuk-bentuk menhir di situs-situs kabupaten Lima Puluh Koto yang

megalitis, maka di Sulawesi Selatan, arca-arca yang digunakan sebagai nisan makam kuna Islam bentuk dan pengayaan arca-arca nisan tersebut sangat serupa dengan bentuk dan pengayaan relief-relief manusia yang dipahatkan pada waruga di Minahasa yang megalitis (Ambary, 1991:17). Analog tersebut menunjukkan bahwa simbolisasi bentuk nisan dan motif pahatannya menggambarkan pola pikir yang masih mengikuti tradisi sebelumnya, yaitu tradisi megalitik. Tradisi megalitik tersebut mengakar kuat dalam kehidupan religi masyarakat, sehingga menjadikan suatu dasar pijakan dalam penyebaran ajaran dan kebudayaan Islam. Dengan kata lain telah terjadi akulturasi budaya antara tradisi megalitik sebagai budaya lokal dengan kebudayaan besar Islam, khususnya di Sulawesi Selatan.

Seni Islam pada dasarnya bersifat non-ikonoklastik, atau jika ada berkembang sangat terbatas dan dalam batasan tertentu pula. Kehadiran anasir tradisi megalitik dalam konteks seni Islam tidak dapat dianggap sebagai suatu pembangkangan terhadap kaidah keislaman, karena penggambarannya tetap tersamar dan bersifat simbolis. Simbolisasi tersebut diwujudkan bukan karena semata-mata sebagai pemenuhan kebutuhan estetika, tetapi lebih ditujukan pada pemenuhan kebutuhan yang bersifat religius-magis. Terlihat jelas pada peta perkembangan peradaban Islam, adanya pemerataan penyebaran corak-corak lokal yang membungkus peradaban Islam, termasuk produk-produk seni pada dimensi ruang dan waktu. Adanya proses akulturasi

tersebut, peradaban Islam di Sulawesi Selatan telah memberikan sumbangan besar dalam memperkaya anasir-anasir budaya asli di Sulawesi Selatan.

Daftar Pustaka

- Ambary, Hasan Muarif. 1991. "Makam-Makam Kesultanan dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa".. *Aspek-Aspek Arkeologi Indonesia*. Jakarta: Puslit Arkenas.
- . 1998. *Menemukan Per-adaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Bernadeta AKW. 1998. "Wadah Kubur Erong di Tanah Toraja: Tradisi Tekno-Religi Megalitik". *Walennae*, no. 2. Ujungpandang: Balai Arkeologi.
- . 1999. "Bentuk-Bentuk Wadah Kubur Kayu di Sulawesi Selatan dan Tenggara". *Walennae*, no. 3. Ujungpandang: Balai Arkeologi Ujungpandang.
- Fadillah, Moh. Ali. 1999. *Warisan Budaya Bugis di Pesisir Selatan Denpasar: Nuansa Sejarah Islam di Bali*. Jakarta: Puslit Arkenas.
- Fatmawati U., Andi. "Industri Makam Islam di Allekuang, Sidrap, Kasus Teknologi Kubur". *Walennae*, no. 3. Ujungpandang: Balai Arkeologi Ujungpandang.
- Hardiati, Endang Sri. 1998. "Catatan atas Temuan Arca Terakota di Kabupaten Bantaeng, SulSel". *Walennae*, no. 3. Ujung pandang: Balai Arkeologi.
- Hartatik. 1999. "Peranan Simbol Benda-Benda Langit dalam Perkembangan Religi Masyarakat Indonesia". *Berkala Arkeologi*, no. 1. Yogyakarta: Balai Arkeologi.

- Heekeren, H.R. van. 1958. "The Bronze Iron Age of Indonesia". *Verhandelingen van het Koninklijke Instituut voor Taal, Land-en Volkenkunde*, XXII. Den Haag.
- Kusumawati, Ayu. 1998. "Bentuk Sarkofagus Bali dan Latar Belakangnya". *Kebudayaan*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Levi-Staruss, Claude. 1962. *Totemisme*. Boston: Beacon Press.
- Muhaeminah. 1995. *Nisan Arca dan Relief Manusia Pada Makam-Makam Kuna Islam di Kabupaten Bantaeng, Jeneponto dan Takalar Propinsi Sulawesi Selatan*. Ujungpandang: Balai Arkeologi (tidak terbit).
- Perry, W.J. 1918. *The Megalithic Culture of Indonesia*. London: Manchester University Press.
- Rahman, Darmawan Mas'ud et. al. 1994. "Seni Khat dan Ajaran Agama Islam di dalam Inskripsi Kaligrafi Arab dan Lontara pada Makam Islam Bahagian Selatan Ujungpandang". Makassar: Balar.
- Soejono, R.P. 1977. *Sistem-Sistem Penguburan pada Akhir Masa Prasejarah di Bali* (disertasi). Jakarta: Universitas Indonesia.
- 1984. *Sejarah Nasional Indonesia I*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Soekmono, R. 1993. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 3*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sudarmadi, Tular. 1994. "Kajian Ulang Fungsi Situs Megalitik Terjan: Tinjauan Aspek Simbolis". *Jejak-Jejak Budaya*. Yogyakarta: Asosiasi Prehistori Indonesia.
- Sumijati. 1984. "Lukisan Manusia di Pulau Lomblen, Flores Timur (Tambahan Data Hasil Seni Bercorak Prasejarah)". *Berkala Arkeologi*, no. 1. Yogyakarta: Balai Arkeologi.
- Tjandrasasmita, Uka. 1992. "Riwayat Penyelidikan Kepurbakalaan Islam di Indonesia". *50 Tahun Kepurbakalaan dan Peninggalan Nasional*. Jakarta: Puslitarken.

Variasi Tipe Nisan Wajo Sulawesi Selatan

Muhaeminah

Pendahuluan

Dewasa ini Sulawesi Selatan telah menunjukkan eksistensinya sebagai ruang geografi budaya yang berkarakter spesifik dan tidak luput dari "wacana" aspek sosial-budaya, politik dan ekonomi. Setidaknya awal abad XV adalah periode yang menunjukkan eksistensinya sebagai kawasan yang memiliki corak budaya tersendiri. Memasuki abad XVII timbul perwajahan yang sedikit kontras dari kenyataan sebelumnya. Proses sosialisasi Islam telah mengakarkan diri pada sistem pranata sosial masyarakat di daerah ini yang didominasi oleh dua etnik besar Bugis-Makassar.

Penelitian arkeologi di Sulawesi Selatan yang diawali sekitar awal abad 20-an hingga sekarang telah menunjukkan perwajahan ruang budaya yang pernah bersentuhan dengan tradisi besar dunia. Akan tetapi dalam konteks hubungan kultural, hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan hingga sekarang belum bisa disejajarkan seperti daerah-daerah lain Nusantara, seperti: Sumatera, Jawa, dan Kalimantan. Di Sulawesi Selatan, sentuhan tradisi besar Hindu-Budha belum kelihatan sebagaimana berkembang pesat pada wilayah Barat Nusantara, dimana menunjukkan rendahnya peran dalam kontak langsung sebelum periode abad XVII. Kendati demikian, di beberapa tempat telah

ditemukan fakta-fakta yang berhubungan dengan nuansa hubungan tradisi besar "Klasik Hindu-Budha" seperti penemuan arca gaya Amarawati di Sempaga (Kalumpang), temuan berupa topeng emas di Siang (Pangkep) dan Luwu, serta temuan *dato-dato* (terakotta) di daerah Kiling-Kiling, Bantaeng. Hal tersebut masih dianggap sebagai sisi yang "gelap" dan belum sepenuhnya diasumsikan sebagai suatu sinyal keberlangsungan periode klasik di Sulawesi Selatan (Fadillah, 1998: 10-11).

Hubungan perdagangan yang berlangsung sekitar abad XVII merupakan fase tingginya gairah hubungan kultural Sulawesi Selatan dengan peradaban besar Islam, baik pada tingkat regional maupun interregional. Kebangkitan gairah kontak luar Sulawesi Selatan berhubungan dengan jatuhnya bandar Malaka dan meningkatnya peran bandar Somba Opu, terutama setelah kerajaan Gowa-Tallo menunjukkan supremasinya dan menguasai pantai barat Jazirah selatan Sulawesi serta dan pulau-pulau sekitarnya. Kenyataan ini pula telah menancapkan satu identitas spesifik materi bernuansa Islam yang berpusat pada ruang geografi budaya di Sulawesi Selatan. Secara tidak langsung sosialisasi Islam di Sulawesi Selatan sebenarnya telah berlangsung sekitar

abad XV masehi, dimana pedagang-pedagang muslim dari Jawa, Malaka dan Sumatera telah mengunjungi daerah tersebut (Ambariy, 19978 : 31). Akan tetapi, belum dapat dibuktikan sesuai fakta sejarah dan arkeologi secara legitimasi. Sumber-sumber lokal yang menerangkan hal tersebut justru lebih kemudian. Sebagaimana disebutkan dalam lontara bilang-bilang bahwa setelah Gowa masuk Islam kemudian mengislamkan daerah-daerah lain di Tanah Bugis, seperti: Soppeng, Wajo dan Bone. Pada hari Selasa 10 Ramadhan 1020 H (23 Desember 1611) Raja Bone dan Wajo masuk Islam dan 10 Shafar 1019 H (10 Mei 1610) Soppeng juga diislamkan oleh Raja Gowa (Bici, 1988: 86 ; Montana, 1994: 7). Penyebaran Islam di daerah ini dihubungkan dengan jaringan kerja tiga muballig yang bergelar Dato ri Bandang, Dato ri Pattimang dan Dato ri Tiro. Ketiganya berasal dari Minangkabau setelah belajar Islam di Aceh. Mereka datang ke Sulawesi Selatan atas rekomendasi Sultan Johor (Pelras, 1996: 135 ; Fadillah, 1998: 78).

Ciri budaya materi yang spesifik dalam konteks Islam di Sulawesi Selatan salah satunya adalah bentuk bangunan makam yang dirangkai dengan kekayaan ornamen floraistik dan kaligrafi bersifat antropomorfik, nisan bentuk arca kepala manusia dan binatang, serta penggunaan benda-benda tertentu yang terbuat dari bahan logam, seperti meriam kuna, nisan cerobong asap kapal. Nisan cerobong asap merupakan ciri tipe nisan yang banyak digunakan pada makam raja-raja di daerah Wajo disamping bentuk-bentuk lainnya. Bentuk lain yang mewarnai tipe nisan di Wajo dan cenderung spesifik

adalah adanya bentuk nisan yang menyerupai buah labu, berdiameter besar dan sedikit pendek. Disamping itu, terdapat pula bentuk-bentuk lain seperti: hulu keris, pion, gadah dan lain-lainnya.

Secara Georafis Wajo berada di bagian tengah sebelah timur dataran rendah Sulawesi Selatan (lihat peta). Keberadaannya dan kondisi lingkungannya yang strategis sering pula disebut sebagai daerah "rute" darat tua yang menghubungkan daerah pantai barat dan timur Sulawesi Selatan.

Di Wajo, soal makam dalam Islam belum sepenuhnya terpecahkan secara menyeluruh dan masih perlu perhatian serius. Kajiannya baru sedikit dihubungkan pada aspek sosial yang berkenaan dengan adat-istiadat masyarakat setempat yang tentu mempengaruhi abstraksi pola-pola pembentukan bangunan makam. Dasar pendekatan ini menarik untuk dijadikan satu contoh kasus tentang unsur bangunan makam di daerah Sulawesi Selatan, khususnya di Wajo. tulisan ini mencoba menguraikan potensi data arkeologi bernuansa Islam yang terdapat pada bangunan makam kuna di Wajo. Aspek bangunan makam di Wajo menunjukkan suatu identitas dan watak etnik Bugis yang berkembang dalam ruang "mikro", karena tipe nisan Wajo tidak ditemukan di daerah lain di Sulawesi Selatan. Di sini terlihat adanya resistensi determinan pola lama (adat-istiadat) dalam pembentukan bangunan makam. Meskipun tampaknya unsur Islam pada wujud "kebudayaan arkeologis" lebih fleksibel; mengikuti/menyesuaikan situasi dan kondisi adat istiadat masyarakat yang bersangkutan.

Implikasinya, munculnya produk budaya materi yang amat beragam sesuai kondisi ruang geografi budaya masing-masing. Hasan Muarif Ambary (1998) menganggapnya sebagai suatu refleksi sosialisasi Islam dan adaptasinya yang dipengaruhi oleh kenyataan historis serta realitas sosial pada saat Islam disosialisasikan (Ambary, 1998: 19). Jadi, masyarakat terikat pada sistem normatif Islam, tetapi tetap diberi keleluasaan untuk mengembangkan kreatifitas rasa seni dan etik kulturalnya.

Makam - Makam Kuna Di Wajo

Berikut ini akan diuraikan secara singkat keberadaan makam kuna di daerah Wajo, terutama aspek tampilan nisan pada sejumlah kompleks makam.

Kompleks Makam Zainal Abidin

Kompleks makam ini terletak di Dusun Palaguna, Desa Tadampalie, Kecamatan Pammana, sekitar 4 kilometer sebelah timur Maroanging. Dalam kompleks makam ini terdapat satu makam tokoh yang cukup menarik, yakni makam Zainal Abidin. Beliau adalah seorang tokoh ulama yang pernah belajar ilmu agama Islam di tanah Arab kemudian mengembangkan syariatnya di Wajo sekitar akhir abad XVIII Masehi. Fisik makamnya dibuat sangat megah dengan bentuk jirat bertingkat.

Nisan dalam kompleks ini umumnya memiliki aksara Arab. Salah satu nisan pipih tertera angka tahun wafat 1855 Masehi. Ciri utama makam di tempat ini umumnya tidak memiliki jirat dan hanya ditancapkan tanda nisan kubur yang terdiri atas tipe balok, pipih, silindrik dan tipe bundar menyerupai

bentuk buah labu. Tipe ini dimasukkan sebagai salah satu nisan khas Wajo.

Kompleks Makam Jera-E

Situs ini berada di Dusun Walenggeng, Desa Lagosi-Pammana, sekitar 45 meter di atas permukaan laut. Penyebutan *JeraE* dalam lingkungan kehidupan sosial masyarakat Bugis mengandung arti sebagai tempat pemakaman raja-raja dan keluarga raja yang memerintah di daerah bersangkutan. Nisan yang teridentifikasi sebanyak 70 buah. Pada umumnya nisan tidak memuat nama orang yang dimakamkan. Nisan-nisan yang ada dilengkapi inskripsi Arab dan lontara diterakan pada nisan dalam berbagai tipe. Tipe nisan yang meliputi: tipe cerobong asap kapal, tipe bundar, silindrik dan pipih. Salah satu nisan tertera aksara Arab dan Lontarak berbunyi: "*Hijrah Nabi 1419 H. kuburu na Labau Waga*"; *Iae Arung, Arung Mario* (inilah makam Arung, Raja Mario).

Kompleks Makam Geddongnge

Di dalam kompleks makam ini juga yang dimakamkan raja-raja dan keluarganya. Jumlah makam 5 buah. Nama *geddongnge* merupakan nama bangunan tua dari struktur batu bata berukuran 5 x 5 meter persegi. Pada awalnya *geddongnge* difungsikan sebagai tempat penyimpanan barang-barang raja. Tipe nisan terdapat di dalam kompleks ini terdiri atas: tipe bundar, pipih dan silindrik. Di dalam kompleks makam ini terdapat makam Raja Pammana, dimana nisannya memuat inskripsi berhuruf Arab dan berbahasa Bugis, berbunyi: "*Sultan Pammana wafat pada tahun 1032 H - 1612 Masehi*".

Kompleks Makam Tampung Lebba

Ciri utama pada makam-makam di tempat ini adalah unsur jirat terkesan tidak diutamakan. Makam yang ada umumnya tidak memiliki jirat dan nisannya dominan bentuk bundar. Hal yang menarik adalah nisan dari bahan logam, yakni meriam kuna dijadikan sebagai nisan. Salah satu makam yang memakai meriam sebagai nisan bernama *Kapita Baleke* (Kapten Baleke ?).



Foto 1 : Tipe nisan meriam.

Kompleks Makam Petta Bottingnge

Kompleks makam ini terletak di Desa Patila, Kecamatan Pammana, sekitar 30 meter di atas permukaan laut. Makam yang teridentifikasi sebanyak 4 buah dan nisannya memperlihatkan dua tipe saja, yakni tipe hulu keris dan tipe bundar

(khas Wajo). Pada kompleks makam ini terdapat makam Petta Bottingnge bersama istrinya. Bentuk nisannya menyerupai hulu keris dilengkapi ornamen floraistik yang memenuhi bidang atas dan tengah nisan. Nisan istri Petta Bottingnge tertera angka tahun wafat 1275 H.

Kompleks Makam Tanrong Patila

Makam kuna di dalam kompleks ini juga memperlihatkan tampilan fisik nisan cukup beragam. Di dalam kompleks ini terdapat tipe nisan pipih, tipe balok persegi, tipe bundar, dan tipe masif (tak beraturan). Umumnya nisan yang memiliki ornamen hanya diterakan pada sisi bidang nisan. Bentuk pipih dilengkapi inskripsi aksara Lontarak. Pada salah satu nisan memuat inskripsi lokal, berbunyi: "*mesana I Kuneng*", yang maksudnya tanda nisan makam I Kuneng.

Zona Persebaran Nisan Wajo

Persebaran tipe-tipe nisan nusantara berdasarkan karakteristik tertentu cenderung kita dapatkan perkembangannya mengikuti ruang-ruang geografi budaya khas pula yang seringkali dapat menjadi petunjuk identitas etnik. Kondisi geografis nusantara antara perairan dan daratan yang terbentuk secara alamiah berimplikasi pula pada corak perkembangan budaya yang beragam sesuai ruang dan identitas etnik masing-masing.

Demikian pula perkembangan pesat peradaban Islam Nusantara distimulasi oleh pertumbuhan perdagangan yang pada taraf berikutnya membentuk pusat-pusat kekuasaan politik Islam. Pertumbuhan pusat kekuasaan Islam

kemudian melakukan elaborasi terhadap ruang geografi budaya pinggiran, memasuki daerah-daerah hingga pedalaman dan membangun karakter pusat kekuasaan Islam baru. Pusat ruang geografi budaya Islam nusantara yang menunjukkan ciri spesifik pada bangunan makam, misalnya di Sumatera tampil corak khas nisan tipe Aceh, Pulau Jawa menunjukkan superioritas nisan tipe Demak-Troloyo, dan bagian timur sekitar kawasan Maluku muncul tipe-tipe nisan Tidore-Ternate, serta Sulawesi dikenal sebagai pusat perkembangan tipe nisan Bugis-Makassar.

Tipe nisan Aceh berkembang pesat di daerah Melayu, termasuk Brunai Darussalam; Demak-Troloyo tersebar ke hampir seluruh Pulau Jawa, Kalimantan Selatan dan Nusa Tenggara. Demikian halnya tipe nisan Bugis-Makassar tersebar ke Bima, Sulawesi Tengah, dan Kalimantan Timur (Ambary, 1985: 146 ; 1998: 43). Namun tidak dapat dikesampingkan adanya pembauran ciri khas budaya di antara ruang yang dimaksud, sehingga ditemukan misalnya tipe nisan Aceh juga ditemukan di daerah Sulawesi.

Berkenaan dengan ruang-ruang geografi budaya yang berkembang dalam kurun waktu sekira abad XI sampai abad XVII, Lombard sebagaimana yang dikutip Ali Fadillah (1999) membagi Nusantara ke dalam enam zona berdasarkan kecenderungan spesifik budaya dengan membawa identitas etnik. *Pertama*, zona Malaka, berpusat di daerah Melayu. *Kedua*, zona Selat Sunda, berpusat di Kesultanan Banten. *Ketiga*, zona Laut Jawa dan Kalimantan bagian selatan. *Keempat*, zona Makassar,

termasuk pesisir timur Kalimantan dan Sumbawa di bawah superioritas Kerajaan Gowa-Tallo. *Kelima*, zona Maluku dan sekitarnya, di bawah kontrol politik-ekonomi Ternate dan Tidore. *Keenam*, zona Teritorial Bali yang berbasis Hindu (Fadillah, 1999 : 2). Akan tetapi zona yang terakhir disebutkan, melalui hasil penelitian menunjukkan adanya perkembangan Islam yang cukup lama sekitar abad XVII di bawah pengaruh etnis Bugis-Makassar. Hasil penelitian Ali Fadillah tahun 1984-1986 dan 1988-1989, telah menghasilkan satu seri buku acuan tentang perkembangan Islam di daerah Bali. Satu hal yang mungkin perlu digarisbawahi dari hasil penelitian tersebut adalah bahwa jejak-jejak arkeologi pada unsur bangunan makam di Bali memperlihatkan adanya unsur campur tangan etnik Bugis yang direfleksikan oleh persamaan tipe-tipe nisan etnik Bugis yang lebih populer perkembangannya di daerah Wajo, Sulawesi Selatan.

Tampilan Tipe Nisan di Wajo

Kebiasaan memberi nisan sebagai «tanda» pada sebuah bangunan makam bagi masyarakat Bugis secara simbolik sedikit lebih mudah dipahami karena penggarapannya selalu didasarkan pada simbol genitalia. Pemberian tanda kubur berdasarkan jenis kelamin yang dimakamkan pada dasarnya hanya dibedakan atas dua bentuk dasar, yakni silindrik dan pipih. Bentuk nisan silindrik menandai makam seorang laki-laki, dan kadang kala digayakan dalam berbagai varian (proto tipe). Dari bentuk dasar silindrik berkembang bentuk-bentuk nisan segi empat (balok), segi delapan (Foto 2), dan bentuk silindrik (Foto 3). Makam jenis



Foto 2 : Nisan segi delapan dengan ornamen pelipit.

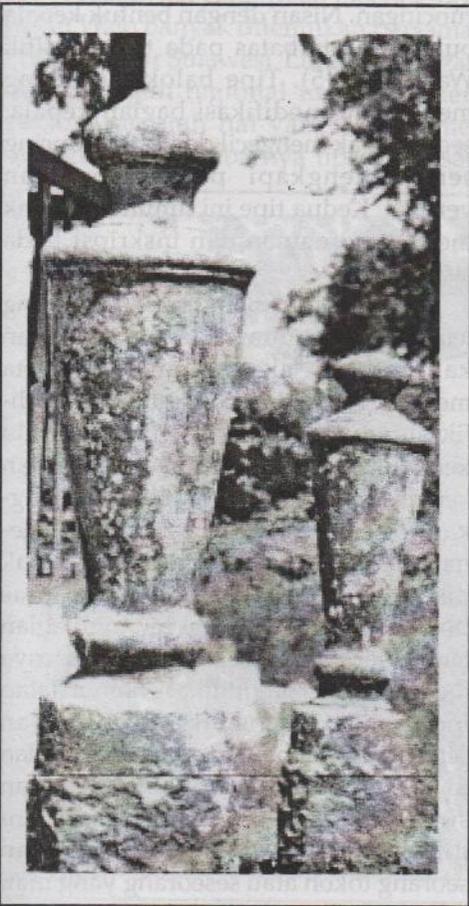


Foto 3 : Nisan makam tipe silindrik

kelamin perempuan ditandai oleh bentuk nisan pipih yang juga sering digayakan dalam berbagai varian sepanjang tidak menghilangkan bentuk dasarnya sebagai unsur simbolik pembeda jenis kelamin yang dimakamkan. Kenyataan ini menunjukkan keragaman tampilan nisan di daerah Wajo, dari bentuk sederhana (polos) sampai agak rumit, sebagai bagian identitas komunal dari etnik tersebut di Sulawesi Selatan khususnya.

Berkaitan dengan bentuk dasar nisan, ditemukan tipe nisan Wajo yang tidak menampilkan kreatifitas seniman. Nisan yang dimaksud adalah meriam yang dijadikan sebagai nisan terdapat pada kompleks makam La Tenrilai Tosenggeng (foto 4). Meriam-meriam tersebut ditancapkan pada bangunan makam. Banyak diantara nisan meriam yang belum diketahui orang yang makamkan. Penggunaan meriam sebagai nisan mengisyaratkan fungsinya tidak sekedar sebagai tanda kubur Islam, tetapi lebih bermakna simbolik yang didasarkan pada aspek sosio-ideologis masyarakat



Foto 4 : Nisan meriam di Komp. Makam La Tenrilai Tosenggeng

kat yang bersangkutan untuk mengkomunikasikan "sesuatu" kepada publik berkenaan dengan esensial kematian seseorang di luar ketentuan pencipta-Nya. Bahwa ada kebiasaan masyarakat Bugis-Makassar memberikan tanda nisan secara simbolik pada bangunan makam sesuai kejadian-kejadian penting seseorang yang terjadi sekitar kematiannya. Satu contoh kongkrit yang mungkin mendekati kebenaran unsur simbolik pada nisan di Wajo adalah penggunaan meriam sebagai nisan, terdapat pada Makam Arung Matoa Wajo ke 23 bernama La Tenrilai Tosenggeng yang meninggal tahun 1670 menggunakan meriam sebagai tanda nisan kuburnya. Beliau meninggal dalam peperangan akibat lubang mesiu pada meriam yang diletuskan tidak ditutup (Noordoy, 1955: 123; Muhaeminah, 1996: 29). Demikian halnya di daerah Katangka (Gowa) pada Makam kuna Syekh Yusuf; seorang penziar dan penyebar Islam diberi gelar *Tuanta Salama* yang populer sekitar abad 17. Makamnya dilengkapi dengan bangunan cungkup (kubah) dan pada bagian pintu masuk terdapat tulisan aksara Arab bahasa Makassar yang berisi tentang kejadian-kejadian penting dalam hidupnya (Tudjimah, 1997: 1).

Keragaman tipe nisan di daerah Wajo, dapat dijadikan sebagai salah satu kawasan mikro dari sekian banyak situs yang memiliki kekayaan ragam bentuk nisan etnik Bugis. Perbedaan bentuk nisan dipengaruhi oleh tradisi pra-Islam sebagai abstraksi nilai-nilai lama, dan merupakan usaha kreatif memodifikasi konsep pra-Islam (Fadillah, 1989: 112).

Hasil penelitian di daerah Wajo menunjukkan bahwa umumnya nisan-

nisan kubur yang ditemukan telah mengalami modifikasi dari bentuk-bentuk dasarnya. Bahkan sebagian diantaranya dimasukkan sebagai tipe lokal khas Wajo, karena di daerah-daerah lainnya kawasan Sulawesi tidak ditemukan tipe nisan yang sama. Bentuknya menyerupai bentuk buah labu, memiliki bentuk dasar bulat panjang hingga badan dan dilengkapi pahatan horison yang membatasi bagian badan dengan kepala. Bagian kepala agak bulat dan terkadang membentuk runcingan. Nisan dengan bentuk kepala bulat tidak terbatas pada tipe spesifik Wajo (Foto 5). Tipe balok terkadang mengalami modifikasi bagian kepala, sedikit agak mengecil dan bulat runcing serta dilengkapi pahatan-pahatan vertikal. Kedua tipe ini umumnya tidak memiliki ornamen dan inskripsi pada sisinya.

Nisan pipih memiliki pahatan yang lebih rumit, umumnya dilengkapi hiasan kaligrafi dan aksara Lontarak, serta memuat nama dan angka tahun. Modifikasi nisan pipih yang berbentuk hulu keris dilakukan pada bagian badan dan kepala dibuat agak melengkung, dilengkapi ornamen-ornamen floraistik. Menampakan jalinan modifikasi bentuk nisan dengan kekayaan ragam hias floraistik memenuhi sisi bidang bagian badan dan kepala nisan. Bagian dasarnya juga mengalami modifikasi, namun tetap mencirikan nisan pipih. Tipe nisan semacam ini lebih banyak ditemukan di daerah Majene dan Polmas. Kaitan simbolik tipe nisan seperti ini dihubungkan antara lain: kematian seorang tokoh atau seseorang yang mati terbunuh/bunuh diri akibat tusukan badik. Bentuk nisan pipih lainnya adalah

nisan yang menyerupai tipe Aceh. Bagian dasar agak kecil kemudian semakin ke atas semakin melebar. Tipe ini tetap mengikuti ciri lokal Wajo dengan bentuk kepala membulat runcing. Kadangkala digayakan dalam bentuk gunung bertingkat dan terkesan berlapis; bagian badan dilengkapi aksara Pegon dan Lontarak. Tipe nisan seperti ini juga ditemukan di daerah Bima, Sumbawa, Kutai dan Pontianak (Kalimantan), Pesisir Pulau Bali, bahkan Brunai dan Semenanjung Malaysia.

Adalah hal yang wajar jika tipe-tipe nisan Wajo banyak ditemukan persamaannya di luar Sulawesi. Lintas hubungan perdagangan regional maupun inter-regional adalah hal yang sangat memungkinkan tersebarnya tipe-tipe nisan

seperti ini dan terbukanya akses bagi orang Wajo untuk mencari dan membentuk perkampungan baru di luar Sulawesi. Secara tidak langsung kebiasaan-kebiasaan ideologis pun dibawa dan terealisasi di daerah rantauan. Masyarakat Wajo telah dikenal cukup lama tentang kegemaran perniagaan dan telah berhubungan dengan dunia luar yang dikuatkan kronik Lontarak Wajo yang memuat cerita tentang orang-orang Wajo melakukan perdagangan lintas regional dan telah menyusun peraturan yang mengatur hubungan pelayaran dan niaga: "Amanna Gappa" tahun 1678 (Caron, 1937: 6-8 ; Yayasan Kebudayaan Sul-Sel, 1977). Bahkan orang-orang Wajo telah membuka hubungan niaga dan berlayar sampai ke Singapura, Johor,

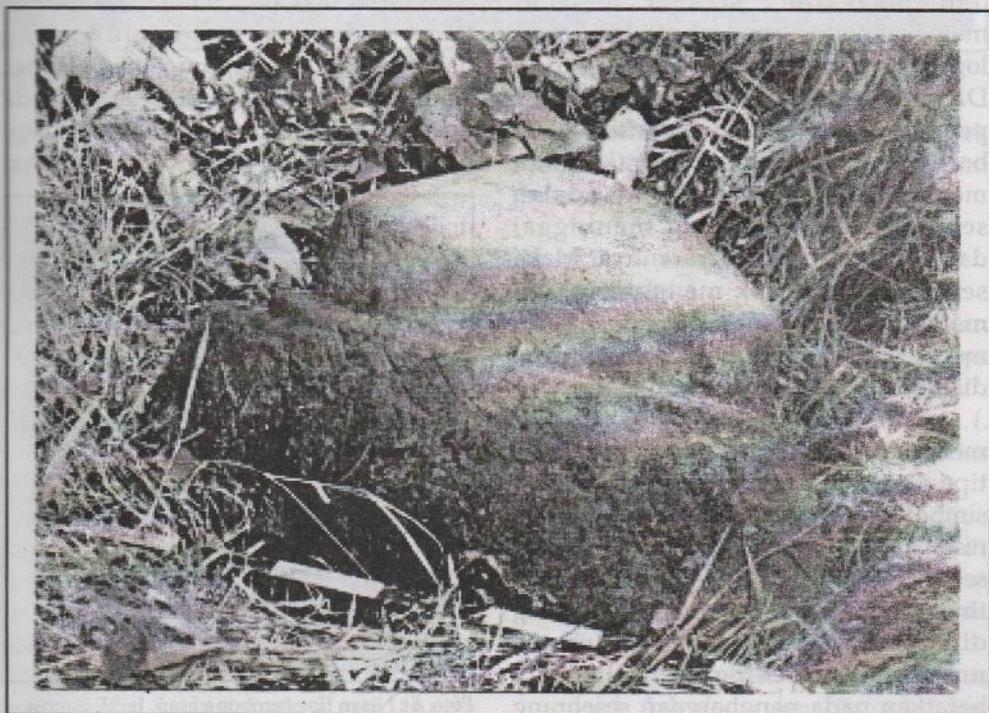


Foto 5 : Nisan tipe kepala bulat/bentuk labu

Sabah dan Serawak (Newbold, 1971: 220; Muhaeminah, 1996 : 29). Sampai memasuki tahun 1950-an masih terlihat dominasi niaga orang Wajo di daerah Sulawesi Selatan (Mattulada, 1985: 500). Pedagang asal daerah ini setelah banyak melakukan kontak dengan pedagang asing, pelayaran niaga mereka tidak lagi terpusat ke arah barat saja, tetapi juga telah melakukan pelayaran ke segala penjuru, yakni Maluku, Nusa Tenggara terus mencapai pesisir utara Australia, ke Jailolo (pusat perdagangan zona perdagangan laut Sulu), Manila, Makao dan lainnya (Poelinggomang, 1993: 8).

Pada Kompleks Makam JeraE di Lagosi Wajo terdapat satu buah makam yang sedikit membenarkan kegemaran orang-orang wajo dalam hal perniagaan dan pelayaran. Makam tersebut memakai nisan yang terbuat dari bahan logam berbentuk cerobong asap (foto 6). Di sini juga terlihat adanya unsur pemaknaan simbolik pada unsur nisan, bahwa orang yang dimakamkan menurut informasi setempat adalah seorang saudagar yang meninggal dalam perjalanan pelayarannya. Maka sebagai cara untuk mengenang dan mengabadikan aspek perilaku hidup mereka diwujudkan bentuk nisan yang diambil dari bentuk cerobong asap.

Sampai di sini mungkin kita dapat membuat stikma berkenaan dengan tipe-tipe nisan Wajo dan hubungan aspek simbolik makam. Bahwa aspek simbolik nisan di daerah Wajo tidak hanya sekedar sebagai tanda pembeda jenis kelamin dan tingkat stratifikasi sosial bagi orang yang dimakamkan, tetapi memiliki unsur-unsur sosio-ideologi yang menitik beratkan pada penghargaan seseorang

sesuai dengan keadaan yang dialami sebelum meninggal.

Penutup

Dari gambaran ringkas tentang potensi kajian makam kuna Islam di Wajo khususnya pada unsur nisan, maka tercermin adanya keragaman tipe nisan yang cenderung membawa identitas masyarakat penganutnya. Bahwa kawasan Sulawesi Selatan dikenal adanya perkembangan khusus yang mewarnai ciri identitas yang dikembangkan oleh dua etnik besar Bugis dan Makassar sebagaimana digambarkan pada nisan-nisan kuna di daerah Wajo. Ciri identitas tersebut antara lain berupa nisan bentuk hulu keris (foto 7) dan tanda aksara lokal (Lontarak) yang didapatkan pada bangunan makam. Namun di daerah Wajo perkembangan bentuk nisan nampak lebih beragam dan terdapat bentuk lain yang tidak didapatkan pada daerah lain di Sulawesi Selatan, yakni bentuk cerobong asap kapal, meriam

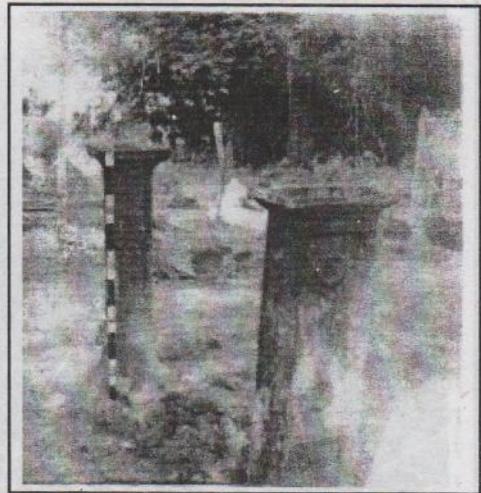


Foto 6 : Nisan tipe cerobong asap, JeraE Lagosi



Foto 7 : Tipe nisan hulu keris dari situs Wajo

kuna dan bentuk buah labu yang kami sebutkan sebagai tipe bundar khas Wajo (tambun dan agak pendek). Keberadaannya banyak dihubungkan dengan kebiasaan masyarakat Bugis-Makassar. Wujud budaya makam yang ditampilkan cenderung dilandasi oleh resistensi adat-istiadat masyarakat yang berbasis pola-pola lama secara difusionis mempengaruhi pembentukan bangunan makam.

Dibandingkan dengan bentuk-bentuk khas nisan Wajo dan nisan-nisan kuna lainnya yang dikembangkan oleh etnik Bugis-Makassar, dapat dirumuskan suatu stigma berkenaan latar belakang perwujudan fisik nisan, dimana setidaknya memperlihatkan dua unsur dasar di dalamnya. *Pertama*, nisan dibuat sebagai tanda kubur sekaligus tanda pembeda genitalia yang dimakamkan.

Kedua, nisan sebagai cerminan aspek sosio-kultur dan ideologi masyarakat pada masa ia hidup.

Daftar Pustaka

- Ambary, Hasan Muarif. 1978. "Catatan tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan". *Majalah Arkeologi, Th.II No.I*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- _____. 1998. "Dinamika Budaya Nusantara Sejak Masuknya Islam". *Dinamika Budaya Asia Tenggara-Fasifik. Dalam Perjalanan Sejarah*. Jakarta: IAAI.
- _____. 1998. *Menemukan Peradaban, Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos

- Fadillah, Moh. Ali, 1989. "Simbol Genitalia pada Makam Bugis Makassar dan Persamaannya di Asia Tenggara, Suatu Kajian Tipologi Nisan Kubur". *PIA IV*. Jakarta: IAAI.
- _____. 1998. "Arkeologi dan Sejarah Sulawesi Selatan: Perspektif Ruang Sosial Budaya" dalam *Walenna*, No. 2. Makassar: Balai Arkeologi Makassar.
- _____. 1999. *Warisan Budaya Bangsa di Pesisir Selatan Denpasar, Nuansa Sejarah Islam di Bali*. Jakarta: Puslit Arkenas.
- Mattulada, 1985. *LATO: Suatu lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Muhaeminah, Hajjah. 1996. "Tipe Nisan Makam Kuna di Kecamatan Pammana Kabupaten Wajo" (Laporan Penelitian). Ujungpandang: Balai Arkeologi Ujungpandang.
- Montana, Suwedi, dkk. 1994. "Potensi Tinggalan Masa Islam di Wilayah Majene dan Sekitarnya" (laporan Penelitian). Ujungpandang: Balai Arkeologi Ujungpandang.
- Poelinggomang, Edward L. "Benturan Budaya di Bandar-Bandar Pesisir Sulawesi Selatan". *Makalah Temu Ilmiah Regional Kesenjangan, Kepurbakalaan dan Kepariwisataaan*. Ujung Pandang: SPSP. Sulselra.
- Tudjimah, 1997. *Syekh Yusuf, Riwayat dan Ajarannya*. Jakarta: UI Press.

Pemukiman Kuna Cenrana, Bone: Beberapa Aspek Data Sejarah-Sosial Bugis

M. Irfan Mahmud

Latar Belakang Penelitian

Situs Cenrana merupakan zona penting di jazirah selatan Sulawesi, baik ditinjau dari struktur geografis maupun tatanan sosial-budaya dan politik, terutama ketika obor gerakan *Sempugi* [Pan-Bugisme] berkobar, sekitar abad XVII. Penelitian yang dilandasi citra struktur geografis dapat berkiblat pada potensi Sungai Cenrana yang menghubungkan daerah pedalaman dan Teluk Bone. Sementara penelitian yang ditujukan untuk mengupas potensi watak ruang pemukiman, kronologi, dinamika sosio-budaya dan politik dapat dipandu teks lontara dan sumber tutur yang melansir suatu negeri pra-Bone sampai periode La Patau Matanna Tikka yang sisa-sisa kekayaan "kebudayaan arkeologis" masih banyak ditemukan sekarang.

Khusus potensi "kebudayaan arkeologis" situs Cenrana sebagian telah didata dengan cukup memadai oleh Kantor Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala (SPSP) Sulawesi Selatan dan Tenggara bersama aset kepurbakalaan Kabupaten Bone lainnya. Laporan penelitian penyelamatan SPSP Sulawesi Selatan dan Tenggara menyebutkan adanya kompleks makam raja, sumur

kuna, dan benteng (Tim Pendataan, 1990). Pada tahun 1998, dipandu teks lontara, tim *OXIS Project* atas rekomendasi Ian Cadwell (*Hull University*) melakukan survei dan ekskavasi di kawasan daerah aliran Sungai Cenrana. Pada mulanya tim *OXIS Project* hanya memburu lokasi yang bertoponim "Cina", tetapi belum berhasil menemukan indikasi adanya okupasi yang sejalan dengan teks lontara, bahkan hampir semua kotak di Desa Cina tidak berisi temuan berarti. Atas petunjuk sumber tutur, perhatian kemudian diarahkan ke situs Cenrana, dimana pernah berdiri istana La Patau Matanna Tikka. Di situs Cenrana Kelurahan Ujung Tanah dan Kelurahan Nagauleng, tim *OXIS* berhasil memperoleh temuan berarti dari dalam lima kotak-uji yang dibuka secara acak (*random sampling*), seperti fragmen keramik asing, gerabah, tulang, biji besi, dan mata uang. Berdasarkan data SPSP dan *OXIS*, diperoleh gambaran awal yang mempertegas posisi penting Cenrana di masa lalu, terutama dalam masa pemerintahan La Patau Matanna Tikka (1696-1714).

Posisi Cenrana semakin sentral, ketika La Patau Matanna Tikka mem-

bangun kawasan tersebut sebagai pusat kembar pemerintahan di Lalebbata; suatu fenomena yang biasa terjadi di Asia Tenggara sejak abad XIII, seperti kota kembar Kerajaan Sukhotai di Thailand Utara [1220-1292], yakni Sukhotai dan Si Satchanalai (Coedes, 1982: 204-208). Di pusat baru Cenrana, La Patau Matanna Tikka mengkonsolidasikan kekuatan mensosialisasikan gagasan *sempugi* (kesatuan Bugis-Makassar). Ia kemudian membangun benteng, istana, dan unsur-unsur lain yang di kemudian hari dianggap berhasil membawa sinar [pembaruan] bagi masyarakat Bugis, khususnya Negeri Bone. Justru itu, dalam teks lontara ia digelar *matanna tikka* yang bermakna pembawa cahaya [keagungan negeri].

Berdasarkan data penelitian SPSP dan *OXIS Project* serta sumber sejarah di atas, maka Balai Arkeologi Makassar memutuskan untuk melakukan eksplorasi lanjutan terhadap areal yang lebih luas yang sudah berlangsung dua tahap. Tahap I dilaksanakan pada tanggal 17 - 26 Januari 2000 dan tahap II dilaksanakan pada tanggal 10 - 22 Oktober 2000. Dari penelitian arkeologis yang dilakukan oleh tim Balai Arkeologi Makassar telah dapat diidentifikasi klauster ruang fungsional situs Cenrana. Selain itu, data survei arkeologis yang berhasil diperoleh juga menambah informasi mengenai beberapa aspek sosial-budaya masa pemerintahan La Patau Matanna berdasarkan telaah konteks arkeologis situs Cenrana. Pengungkapan aspek sosial dimungkinkan karena kajian arkeologi-ruang juga berkenaan dengan aktivitas manusia dalam satuan-satuan mikro, meso, dan

makro (Mundardjito, 1993: 4), dimana lingkungan buatan merupakan cerminan cara pengendalian interaksi, meliputi: keadaannya, intensitasnya, tingkatnya, dan arahnya (Rapoport, 1986: 48).

Klauster Ruang Situs Cenrana

Situs Cenrana dalam tata ruang semi-makro terdiri atas 4 (empat) klauster pokok. Dari keempat klauster tersebut, terdapat satu klauster inti, yakni zona kompleks istana raja Bone XVI, La Patau Matanna Tikka. Sementara klauster lainnya terdiri atas zona pemukiman, zona produksi, dan zona pesta istana.

1. Klauster Inti

Klauster inti terletak ± 200 meter ke sebelah selatan Sungai Cenrana. Klauster inti lebih tinggi dari klauster lainnya, antara 2 M - 3 M. Menurut H.M. Husain (Kancam P dan K Cenrana), di atas tanah seluas ± 7000 M² pernah berdiri istana dengan nama *Tibojong*. Konon menurut H. Abdul Muin (mantan penilik kebudayaan Kecamatan Cenrana), istana *Tibojong* menghadap ke Timur. Orientasi ke timur berkaitan dengan kepercayaan dalam masyarakat Bugis bahwa sumber kehidupan dan rezeki berasal dari arah terbitnya matahari.

Salah satu pusat konsentrasi temuan reliks terletak pada klauster ini, terutama keramik (lihat tabel 1) dan gerabah (lihat tabel 2). Hampir semua muka tanah dipadati reliks yang mempertegas kedudukannya sebagai zona para elite Kerajaan Bone masa pemerintahan La Patau Matanna Tikka, Sultan Alimuddin, Matinroe ri Nagauleng (1696 - 1714).

NO.	LOKASI	MG	SW	SK	CH	VI	EP	JP	ST	JML
1	Klauster Inti	20	1	2	10	1	-	-	-	34
2	Makam berinskripsi	-	1	-	-	-	-	-	-	1
3	Komp. makam arca	-	2	-	1	-	1	-	-	4
4	Klauster pesta istana	11	-	-	-	-	-	-	-	11
5	Pemukiman	17	4	2	7	1	-	1	1	33
6	Produksi mesiu	-	-	-	2	-	-	-	-	2
		48	8	4	20	2	1	1	1	85

Tabel 1 : Keramik asing hasil survei tahap I, tanggal 17-26 Januari 2000. Ming [MG], Swatow [SW], Sawankhalok [SK], Ching [CH], Vietnam [VT], Eropa [EP], Jepang [JP], Stoneware [ST]

NO.	LOKASI	Gerabah Polos					Gerabah Hias			JML
		Tp	Lh	Bd	Ds	Lain	Tp	Lh	Bd	
1	Klauster Inti	14	1	11	1	1	-	-	1	29
2	Pemukiman	15	-	3	-	3	-	-	1	20
3	Makam berinskripsi	-	-	6	-	-	-	-	-	6
4	Makam arca	6	1	-	1	-	-	-	-	8
5	Produksi mesiu	2	-	4	-	1	-	-	-	7
	Jumlah	35	2	24	2	5	-	-	2	70

Tabel 1 : Temuan gerabah hasil survei tahap I, tanggal 17-26 Januari 2000. Tepian [Tp], Leher [Lh], Badan [Bd], Dasar [Ds].

2. Klauster Produksi

Berdasarkan temuan artefak dan karakteristik lahan, situs Cenrana dibedakan atas 3 (tiga) zona produksi:

- a. *Zona produksi kapur*. Zona ini terletak kira-kira 450 M. di sebelah barat istana, luasnya hanya kira-kira 80 M², dimani terdapat tiga fitur berupa lubang bekas pembakaran kapur, berkedalaman 3.5 M (foto 1). Lubang pembakaran kapur dibuat berderet barat laut-tenggara, pada dinding barat benteng Cenrana di atas tepi Sungai Palakka. Jarak antara masing-masing fitur pembakaran 4 M. Pada masing-masing lubang pembakaran terdapat dua rongga, yakni rongga atas berdiameter antara 126-140 cm dan rongga bawah di sisi luar dinding benteng berdiameter antara 55-85 cm

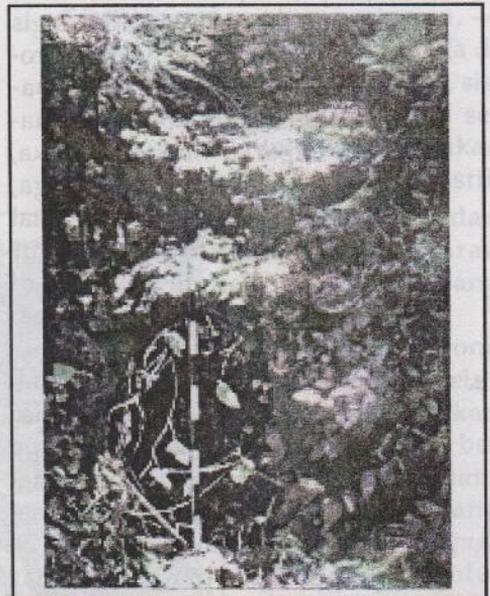


Foto 1 : Salah satu lubang pembakaran kapur di tepi Sungai Palakka



Foto 2. batu lempengan penahan panas api

dan tinggi antara 75-120 cm. Rongga bawah berfungsi sebagai lubang api. Penempatan lubang api menghadap ke Sungai Palakka ditujukan untuk memudahkan memenuhi keperluan air dalam proses pembakaran.

Menurut konteks temuan arkeologis di situs Cenrana, kapur yang diproduksi dipakai sebagai bahan bangunan, khususnya kompleks makam raja Lapatau Matanna Tikka, sumur, lantai tempat main raga, pintu benteng (*timuangnge*) dan lantai jemur padi (*allanrangnge*). Kapur dalam teknik bangunan kuna di Sulawesi Selatan berfungsi sebagai bahan perekat, pengganti semen.

- b. *Zona produksi mesiu.* Zona ini terletak di sebelah barat-laut istana. Sisa-sisa peralatan produksi mesiu berupa lempengan batu besar setengah lingkaran yang berfungsi sebagai penahan panas api pembakaran (foto 2). Batu lempengan penahan panas berukuran tinggi antara 105 cm – 125 cm, lebar alas 224 cm dan lebar atas 118 cm. Lempengan batu ini ditanam

ke dalam tanah dengan posisi miring ke selatan $\pm 45^\circ$. Bekas pemanfaatan batu ini masih tampak dari lubang-lubang pada semua permukaan bagian bawah sebagai akibat letusan-letusan biji mesiu saat pembakaran. Di bawah lempengan batu terdapat lubang pembakaran yang bentuk dan

ukurannya sudah sulit diidentifikasi.

Berhubungan dengan tempat pembakaran mesiu tampak saluran pembuangan limbah sepanjang 126 M. Pada bekas saluran ditemukan banyak limbah mesiu berupa terak, hamparan bekuan, butiran, dan kepingan. Sementara pada muka tanah area sekitar 300 M², juga banyak ditemukan keramik asing dan gerabah serta sekeping uang logam di atas lapisan tanah gembur berwarna hitam akibat pembakaran. Mata uang yang ditemukan dalam keadaan sangat aus. Dari sedikit bagian yang dapat dikenali, bisa dipastikan mata uang tersebut berasal dari salah satu kerajaan Islam Nusantara (foto 3).

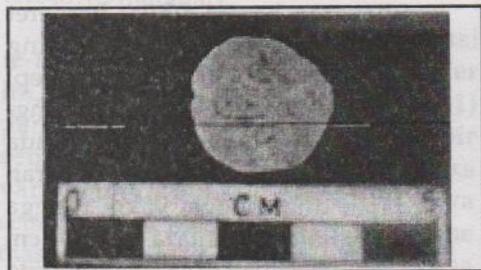


Foto 3: Mata uang yang diduga berasal dari salah satu kerajaan Islam di Nusantara.

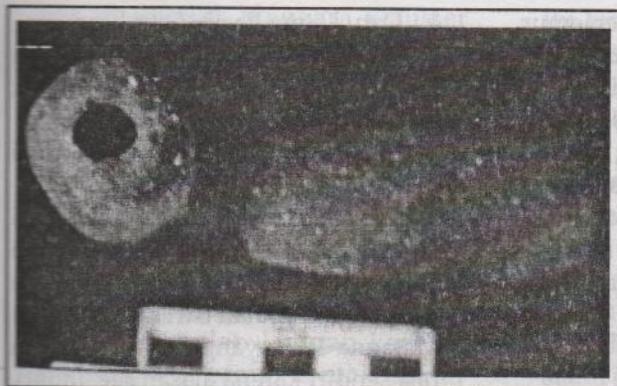


Foto 4: pipa ububan dari zona pande logam

Di dalam zona ini juga ditemukan suatu struktur yang memanjang ± 70 M dan lebar 7 meter. Salah satu bagian runtuhannya struktur memperlihatkan bentuk yang mendekati dermaga sungai [?] yang ditata berundak..

c. *Zona pande logam*

Zona ini terletak di sebelah utara istana, sekitar 50 M. Pada zona ini, intensitas temuan gerabah dan keramik asing sangat tinggi, bermutu sama dengan yang terdapat di klauster istana. Di dalam arealnya

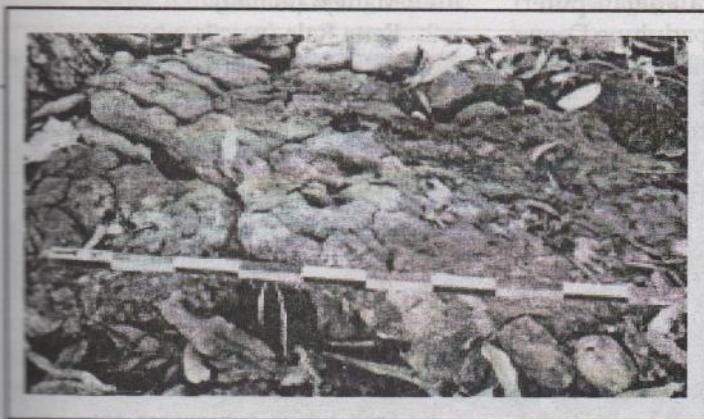


Foto 5 : sisa-sisa lantai jemur (*allanrang*), di zona persawahan Cenrana

ditemukan 2 buah pipa ububan [foto 4] dan satu alat besi (pisau [?]). Pipa ububan terbuat dari tanah liat bakar, berwarna merah tua. Permukaan luar pipa ububan tampak warna hitam, bekas pembakaran. Panjang dan diameter pipa ububan bervariasi; pipa ububan pertama

berukuran panjang 4 cm, dengan diameter 2,3 cm; sementara pipa ububan kedua berukuran panjang 6,2 cm, diameter 2,5 cm. Bagian tengah pipa ububan berongga sebagai saluran angin (puputan), berdiameter 0,5-0,6 cm. Peralatan semacam ini pernah ditemukan dalam penelitian Banten Lama (Siswandi, 1985:809-25).

d. *Zona produksi pertanian*

Klauster pengolahan pertanian, — terutama padi sawah — berada di bagian sebelah timur istana dan sisi utara Sungai Cenrana. Sampai sekarang, klauster ini memperlihatkan dengan sangat kuat karakteristik

persawahan dan didukung saluran irigasi buatan yang cukup baik.

Khusus zona pertanian di sebelah timur, ditemukan suatu struktur bekas tempat menjemur padi yang disebut *allanrangge* (foto 5). Dahulu, *allanrangge*, selain

berfungsi sebagai tempat menjemur, juga dipakai sebagai panggung pesta panen. Ketika panen usai rakyat berkumpul membawa hasil panen dan dikumpul berkeliling di atas *allanrangnge*. Rakyat berpesta dengan *mappadandang* [menumbuk lesung dalam irama tertentu], dan melakukan perlombaan, seperti *ma'lanca* [adu kaki], *ma'raga* [takrow].

3. Klauster Pemukiman

Pada klauster pemukiman selain ditemukan reliks (gerabah dan keramik), terdapat pula beberapa monumen arkeologis, yaitu:

a. Kompleks makam raja Lapatau Mattanna Tikka.

Di dalam kompleks makam ini terdapat pula makam istri raja Lapatau Mattanna Tikka dan para pejabat pemerintahan. Istri-istri Lapatau Mattanna Tikka yang dimakamkan di dalam kompleks ada lima orang dan seorang di luar kompleks makam. Istri yang dimakamkan di dalam kompleks, yaitu:

1. I Mariama, Karaeng Patukangang (istri pertama). Ia adalah puteri Raja Gowa I Mappadulung Daeng Mattimung, Karaeng Sanrobone, Sultan Abdul Jalil.
2. Datu Mampu (istri kedua), putri raja Mampu, sebuah kerajaan yang berada di sebelah Barat Situs Cenrana.
3. We Ummung Datu Larompong (istri ketiga). Ia adalah puteri Raja Luwu Settiaraja Sultan Alimuddin Matinroe ri Tompo'tikka dari perkawinannya dengan Opu Daeng Masiang, Matinroe ri Lawelareng.

4. Datu Ujung Pasilo (istri keempat), putri seorang bangsawan dari Kampung Ujung Pasaile terletak di tepi Utara Sungai Cenrana.
5. Sundari Datu Soppeng (istri kelima)

Istri Lapatau Matanna Tikka yang di makamkan di luar kompleks bernama Dara Cening, keturunan Datu Soppeng. Ia adalah istri raja La Patau Matanna Tikka yang tewas di tangan raja sendiri karena alasan *ade'* (adat). Konon, suatu saat Dara Cening tidur bersama raja, lantas mendengar suara merdu seruling yang ditiup seseorang. Ketika itu Dara Cening terbangun sembari memuji kemerduan suara seruling itu. Karena menurut adat, tidak ada yang bisa melampaui kehebatan raja, maka La Patau Matanna Tikka membunuh istrinya sendiri.

Selain keenam istri La Patau, di dalam kompleks terdapat pula makam pejabat semasa pemerintahan Lapatau Matanna Tikka yang merupakan orang dalam istana (*inner cycle*), yaitu:

1. Mattejo (ulama)
2. Petta Rala (*paccilo-cilo*)
3. Petta JanggoE (panglima perang)
4. Buto (ahli nujum)
5. Petta Tutu.

b. Sumur Kuna.

Pada zona pemukiman situs Cenrana terdapat delapan buah sumur (Foto 6) peninggalan yang diduga berasal dari jaman pemerintahan La Patau Matanna Tikka. Ketujuh sumur terletak berurutan dari istana *Tibojong* ke arah timur, sementara satu yang

lain di sebelah tenggara klauster istana. Dua dari sumur terletak di wilayah Kelurahan Ujung Tanah dan lima berada dalam wilayah Kelurahan Naga Ulang. Konstruksi sumur dibangun dari bahan batu gunung (*limestone*) yang diberi bahan perekat dari campuran kapur sebagai semen. Enam dari tujuh sumur sisi luarnya berbentuk persegi empat, dan bagian sisi dalam bulat. Ukuran keenam sumur relatif sama, kecuali sumur yang letaknya di pinggiran pemukiman dan paling jauh dari istana, bentuknya bulat dan berukuran lebih kecil.

Selain ketujuh sumur di sebelah timur, di sebelah tenggara istana – dalam wilayah desa Ujung Tanah – terdapat pula sebuah sumur yang tidak ditembok yang dianggap oleh masyarakat Cenrana sebagai sumur tua yang dipakai dalam kaitan dengan pesta rakyat di dekat pintu gerbang (*timuangnge*). Sumur ini hanya merupakan lubang berkedalaman ± 8 M, berdiameter 98 cm dan tanpa tembok. Sekarang sumur

itu tertutup semak-semak, sehingga sangat sulit untuk menjangkaunya.

4. Klauster Arena Pesta Istana

Klauster arena pesta istana terletak di sebelah barat zona inti (bekas istana raja). Pada klauster ini terdapat tiga temuan penting:

- a. Pintu gerbang benteng yang disebut masyarakat Cenrana *timuangnge* (*timu* = mulut atau gerbang), terletak di suatu jalan darat menuju ke Kerajaan Mampu. Pilar *timuangnge* dibentuk dari susunan batuan gunung (*limestone*) dan kapur yang berfungsi sebagai perekat (semen). Lebar *timuangnge* antara pilar sisi selatan dan pilar sisi utara 310 cm. Pada sisi dalam kedua pilar *timuangnge* tampak lekukan yang merupakan bekas tempat menempel balok daun pintu, berukuran 35 cm x 35 cm x 370 cm.
- b. Bekas lapangan sepak raga (takrow). Area bekas lapangan main sepak raga masih tampak dari bekas lantainya yang dibuat dari bahan campuran kapur berukuran $\pm 20 \times 50$ M², terletak di sisi selatan pintu gerbang (*timuangnge*).



Foto 6 : Salah satu sumur di zona pemukiman, sebelah timur istana *Tibojong*, situs Cenrana, Bone

- c. Fitur bekas lapangan main *logo*. Lokasi main *logo* dibentuk dari tumpukan tanah, sehingga kelihatan seperti "panggung" membujur utara-selatan di sebelah timur lapangan sepak raga.

No.	Klauster Situs	Kategori Keramik	Abad	Jumlah
1.	Zona produksi mesin	Mangkuk Swatow BW	XVII	1
		Badan piring Ming BW	XVI	1
		Tepian piring Ming BW	XVII	1
		Tepian piring Ching abu-abu	XVII	1
2.	Zona pande logam	Tepian piring Ching BW	XVII-XVIII	1
		Badan piring Ching BW	XVII-XVIII	3
		Dasar mangkuk Swatow abu-abu	XVII	1
		Dasar mangkuk Swatow BW	XVII	1
		Dasar piring Ming BW	XVII	1
		Badan cepuk Ming BW	XVII	1
		Penutup wadah Ming BW	XVII	1
		Tepian mangkuk Ming BW	XVII	2
		Badan piring Swatow BW	XVII	1
		Badan piring Swatow abu-abu	XVII	3
		Tepian piring Swatow abu-abu	XVII	1
		Dasar piring Ching merah	XVII-XVIII	1
		Badan piring Ching merah	XVII-XVIII	1
		Badan mangkuk Ching merah	XVII-XVIII	2
		Badan piring Ming BW	XVI	1
		Dasar mangkuk Ching BW	XVII-XVIII	3
		Badan cepuk Ching BW	XVII-XVIII	2
Penutup Ching BW	XVII-XVIII	1		
Dasar piring Ching BW	XVII-XVIII	15		
Badan piring Ching BW	XVII-XVIII	15		
Tepian piring Swatow	XVII	1		
Tepian piring Ching BW	XVII-XVIII	12		
Badan vas Ching BW	XVII-XVIII	2		
Penutup Ching putih	XVIII	2		
Tepian mangkuk Ching abu-abu	XVII-XVIII	1		
Tepian mangkuk Ming abu-abu	XVI	1		
Badan tempayan Stoneware	XVI-XVII	3		
Badan tempayan Sawankhalok	XVI-XVII	1		
			Jumlah	87

Tabel 3 : Keramik asing hasil survei Situs Cenrana tahap II, tanggal 10-22 Oktober 2000

No.	Klauster Situs	Jenis Temuan	Jumlah
1.	Zona pande logam	◆ GERABAH	
		Dasar piring	3
		Dasar mangkuk	1
		Telinga tempayan	2
		Badan tempayan	2
		Pipa ububan	2
		Bibir tempayan	4
		Bibir periuk	11
		Bibir tempayan berhias	2
		Bibir periuk berhias	1
1.	Zona produksi mesiu	◆ LOGAM	
		Fragmen pisau [P]	1
2.	Zona produksi mesiu	◆ MATA UANG	1
3.	Zona <i>Allanrangnge</i>	◆ TULANG BINATANG	2

Tabel 4 : Temuan gerabah, logam mata uang, dan tulang dalam survei Situs Cenrana tahap II, tanggal 10-22 Oktober 2000

Geo-historis Cenrana

"Politik negara adalah di dalam geografinya" (Duverger, 1981: 36). Pemeo Napoleon ini dapat diamati dalam konteks situs Cenrana yang memiliki dua sayap deskripsi: *historis* dan *geo-fisik*. Dari sayap historis, berkaitan dengan rangkaian peristiwa perebutan wilayah Cenrana sampai keputusan La Patau Matanna Tikka menjalankan roda pemerintahan di luar wilayah Lalebbata dan berada di medan strategis demi mencapai tatanan Bugis-Makassar bersatu (*sempugi*).

Memang, sejak jaman pra-Bone – yakni sebelum Manurungnge ri Matajang – Negeri Cenrana merupakan salah satu titik yang dipersengketakan dalam kerangka membangun kekuatan dominatif dinasti Bugis dan Makassar. Dalam bukunya yang diberi judul *The Bugis*,

Christian Pelras (1996: 112-116) mengurai bahwa sejak masa-masa awal pertumbuhan pemukiman di semenanjung selatan Sulawesi, zona Sungai Cenrana telah menjadi jalur strategis mengakses zona sumberdaya alam di pedalaman. Jalur Sungai Cenrana, besi, rotan, cendana, damar, dan emas diangkut ke bandar-bandar yang menjadi penghubung jaringan pelayaran laut, melalui Teluk Bone.

Dalam beberapa lontara, baik di Bone, Luwu, Gowa, maupun Wajo, tampak dengan jelas posisi Wanua Cenrana dalam percaturan politik-ekonomi negeri negeri Bugis dan Makassar. Bahkan, beberapa teks menunjukkan secara tersirat bahwa negeri yang menguasai Cenrana, akan menjadi negeri unggul dan dominan di Tanah Bugis. Penguasaan Kerajaan Luwu atas Cenrana sebelum

kebangkitan Bone misalnya, telah memberi roh kekuasaan dominan pada sebagian besar Tanah Bugis. Dengan subordinasi Cenrana sampai akhir abad XV, Kerajaan Luwu mampu mengontrol zona tepi danau-danau besar, dataran rendah Walenna, dataran timur dan pesisir sekitar Teluk Bone, Semenanjung Bira, Teluk Bantaeng, sampai Pulau Selayar. Sebaliknya, ketika Luwu mulai mengalami dekadensi sekitar ± 1520, yang menurut lontara Gowa bersamaan dengan pemerintahan Raja Gowa Tunipallangga, di bawah pemerintahan Dewa Raja (1500–1530), Negeri Cenrana tidak mampu dipertahankan sebagai kawasan geo-ekonomi-politiknya di timur-laut dari tantangan penguasa baru, Kerajaan Bone.

Ada dua akibat lepasnya Wanua Cenrana bagi Kedatuan Luwu dan Kerajaan Bone. **Pertama**, rekatan vasalitas Luwu dengan sejumlah negeri bawahan melemah. Di pihak lain, keberhasilan Kerajaan Bone merebut hegemoni Negeri Cenrana, termasuk jalur Sungai Cenrana dari Kedatuan Luwu memberinya supremasi di pantai timur-selatan Sulawesi. **Kedua**, kegagalan mempertahankan Negeri Cenrana menyebabkan Kerajaan Luwu terpaksa membuat perjanjian (*ulu-ada*) yang disebut *Polo Malela'E ri Unnyi* (Patunru, 1989: 32-35; Mattulada, 1998: 92). Isi perjanjian *Polo Malela'E ri Unnyi*, pada intinya merupakan usaha meredakan ketegangan dan menjalin persahabatan antara Bone dan Luwu.

Berdasarkan perjanjian *Polo Malela'E ri Unnyi*, hegemoni Teluk Bone yang merupakan infrastruktur yang mem-

bawa kejayaan dinasti Lawu pra-Dewa Raja beralih ke Kerajaan Bone. Penguasaan Kerajaan Bone atas Sungai Cenrana yang merupakan jalur utama yang menghubungkan zona pedalaman dan Teluk Bone, semakin mempersempit peluang Negeri Luwu berkembang. Ruang gerak Kerajaan Luwu semakin sempit karena penguasaan Bone atas Sungai Cenrana dapat mendukung gerakan ekspansi Bone ke sebelah Barat mendekati wilayah Tana Toraja, Enrekang, Barru, Soppeng, Ajatappareng, dan Sidenreng.

Pentingnya penguasaan zona Cenrana – dari segi geografis – bagi superioritas di Tanah Bugis, sehingga mendorong Kerajaan Luwu pada masa pemerintahan Sanggaria mencoba merebut kembali titik strategis tersebut (Mattulada, 1998: 97). Ekspedisi penaklukan kembali Cenrana oleh Luwu berhasil dipatahkan oleh Raja Bone VII, La Tenri Rawe Bongkangnge. Konflik keras antara Bone-Luwu dalam merebut titik strategis Cenrana menempatkan Negeri Cenrana dalam sejarah Bone sebagai *Wanua Ala Bessi*. *Wanua Ala Bessi* berarti negeri hasil pampasan perang (Patunru, 1989: 53); atau negeri yang dua-kali direbut dengan kekerasan oleh Kerajaan Bone (Mattulada, 1998: 23).

Posisi strategis Wanua Cenrana juga kelihatan dalam konteks perang Gowa-Bone pada awal pertengahan abad XVI hingga abad XVIII. Signifikansi Cenrana kelihatan dalam agenda tawar-menawar isi perjanjian damai. Misalnya, ketika Raja Gowa XI, I Tajibarani Daeng Manrumpa, Karaeng Data', "Tunibatta", tewas dan berakibat Kerajaan Gowa menyerah kepada Bone dalam konse-deran perjanjian Caleppa (*Ulu-Kanaya ri*

Caleppa atau *Cappae ri Caleppa*) tahun 1565, duta Kerajaan Bone mengajukan tiga opsi perdamaian yang salah satu pasal berbunyi: "Bone menuntut agar Negeri Cenrana dimasukkan ke dalam kekuasaan Kerajaan Bone, karena sejak zaman pemerintahan Raja Bone V, La Tenri Sukki MappajungngE, negeri itu telah menjadi daerah Kerajaan Bone" (Patunru, 1989: 50-51).

Kisah sekitar perebutan zona Cenrana di atas membantu untuk memahami latar belakang pendudukan La Patau atas kawasan tersebut. Bahwa dengan menduduki Cenrana La Patau akan dapat mengendalikan zona penting lainnya dan juga dapat mempertegas kepemilikan dinasti Bone atas zona Cenrana. Bisa jadi legenda tentang Nagauleng yang menjadi nama lokasi situs berhubungan dengan abstraksi pemikiran ekonomi-politik pada masa pertarungan dinasti-dinasti Bugis. Diceritakan bahwa ketika raja La Patau Matanna Tikka melakukan perjalanan ke muara Sungai Cenrana, tiba-tiba ia merasakan ingin kencing. Ia lalu turun, tetapi air seninya tidak bisa keluar. Lantas ia menengadah, tiba-tiba ia melihat «naga menelan bulan». Ketika itu La Patau Matanna Tikka menancapkan setangkai kayu dan bertitah: kalau saya wafat makamkan di sini, dan tempat ini saya namakan *Nagauleng*.

Peristiwa «naga» menelan bulan dapat bermakna La Patau menemukan suatu daerah yang strategis untuk pertahanan dan memiliki alam yang subur. Naga merupakan lambang kesuburan yang dihubungkan dengan bumi dan air dalam mitologi Buddha di India serta pelindung kerajaan, seperti di

Kamboja (Pribadi, 1989: 150-153). Meskipun belum bisa dipastikan secara sungguh-sungguh hubungannya dengan mitologi naga di Asia pada umumnya, namun tampaknya La Patau menganggap bahwa pemerintahan di Cenrana berpotensi membesarkan negeri, karena bentang alamnya subur dan memberi rasa aman yang cukup. Hal ini sejalan dengan ajaran leluhur orang Bugis sendiri yang disebut *paseng* (nasehat), bahwa: *tellu mappakaraja wanua; seuani, tasi'akkajang; maduanna, padang maloang alloang-rumang; matelunna, pasa'maloang abbalureng* [Ada tiga hal yang potensial membesarkan negeri; pertama, laut untuk berkehidupan; kedua, lahan yang luas untuk pertanian; dan ketiga, pasar yang ramai untuk niaga] (Mattulada, 1998: 113).

Memang dari sayap *geo-fisik*, kedudukan pemerintahan di Cenrana dapat memudahkan Bone menguasai bagian penting lainnya. Letak Cenrana dapat mendukung upaya perluasan wilayah teritorial, terutama penguasaan perairan, lahan pertanian, negeri-negeri yang menjadi simpul pertemuan para pedagang, dan mempermudah komunikasi (*akkajang*). Dengan menduduki Cenrana berarti pula peluang menguasai negeri-negeri pedalaman sebelah barat yang memiliki lahan pertanian subur dan luas (*allaong-rumang*) serta negeri-negeri yang terletak pada batas-batas negeri penghasil produksi pertanian lainnya, — seperti Wajo, Sidenreng, dan Barru.

Selain pertimbangan ekonomi-politik, *setting* situs Cenrana berada di bilik pegunungan Mampu, sebelah barat dan sungai Cenrana di Utara merupakan kerangka alami sistem pertahanan dan

komunikasi yang ideal. Tanah-tanah di sekitar Situs Cenrana, khususnya di sebelah timur istana sangat subur, karena endapan-endapan fluvial yang teratur dari banjir Sungai Cenrana. Lokasi pusat pemerintahan di Cenrana juga memungkinkan La Patau membangun komunikasi lebih efektif melalui sungai Cenrana, Sungai Watu, Sungai Salokae, Sungai Pallima, Sungai Tua' Cening, Sungai Cekkong, dan Sungai Attampatu (lihat peta 1). Sungai dan danau-danau, selain secara alami berfungsi sebagai tameng [benteng pertahanan], juga sekaligus menjadi alat komunikasi satu-satunya yang mampu dipakai sebagai jalur muatan penting bagi pelayaran jarak panjang di masa-masa kuna. Ini berarti, sungai-sungai yang ada di sekeliling situs lebih mempersatukan daripada memisahkan. Dengan peran sungai yang demikian, membuat situs Cenrana menjadi medan depan Kerajaan Bone yang memungkinkan membangun basis aliansi-aliansi politik. Sungai Cenrana juga dapat menjadi tanda pengenal yang menguntungkan yang bisa mempermudah komunikasi, sehingga mempermudah terbina kembali basis aliansi-aliansi politik *Tellumpocoe* yang berantakan akibat serangan tentara Islam Gowa. Hasilnya, pemerintahan La Patau di Cenrana berhasil memperharui persekutuan *Tellumpocoe* pada tanggal 4 Mei 1708 (Ali, 1986: 54).

Kekayaan alam, komunikasi yang gampang melalui Sungai Cenrana, tidak ada tempat pelarian bagi para pengacau, perlindungan oleh sungai [salo'] dan danau [tamparang] terhadap penyerbu asing, dan seterusnya, merupakan kekuatan alami fundamental

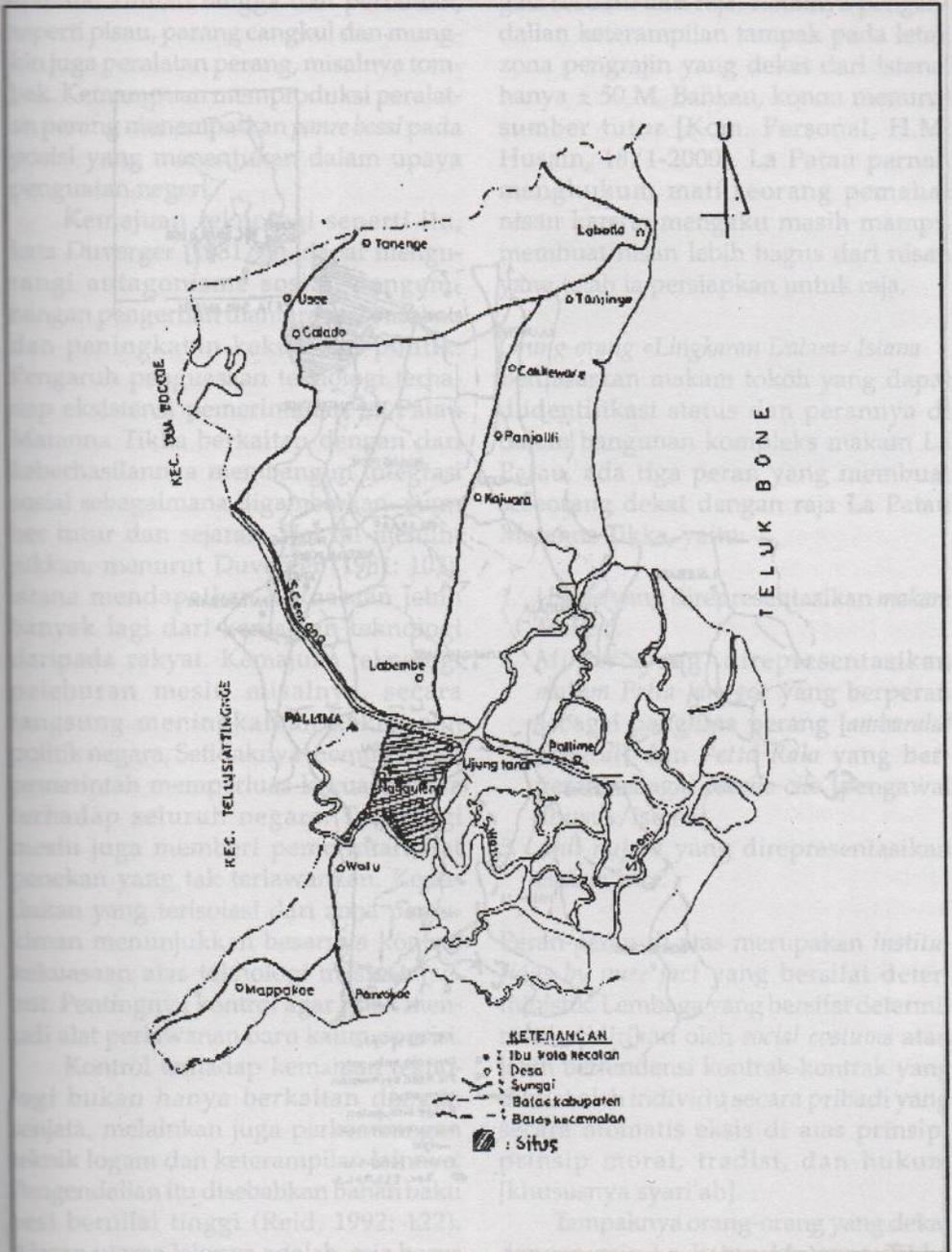
zona pemukiman Cenrana. Letak situs seolah-olah di atas sebuah pulau akibat aliran sungai dan danau yang ada di sekelilingnya (lihat peta 2). Tentu dengan topografi situs semacam itu, memberi jaminan stabilitas keamanan dari ancaman luar. Faktor ini tidak saja memberikan rasa aman pada tingkat tinggi, akan tetapi juga membawa warga masyarakatnya pada suatu paham bahwa mereka hidup dalam suatu *setting*. *Setting* Cenrana yang demikian memberi konsep integrasi sosial dengan batas-batas yang jelas dan tegas. Lokasi Cenrana yang strategis dan tanah yang subur merupakan kenyataan geofisik yang tak terelakkan menjadi pertimbangan La Patau menjalankan pemerintahan di zona ini.

Aspek-aspek Sosio-Historis

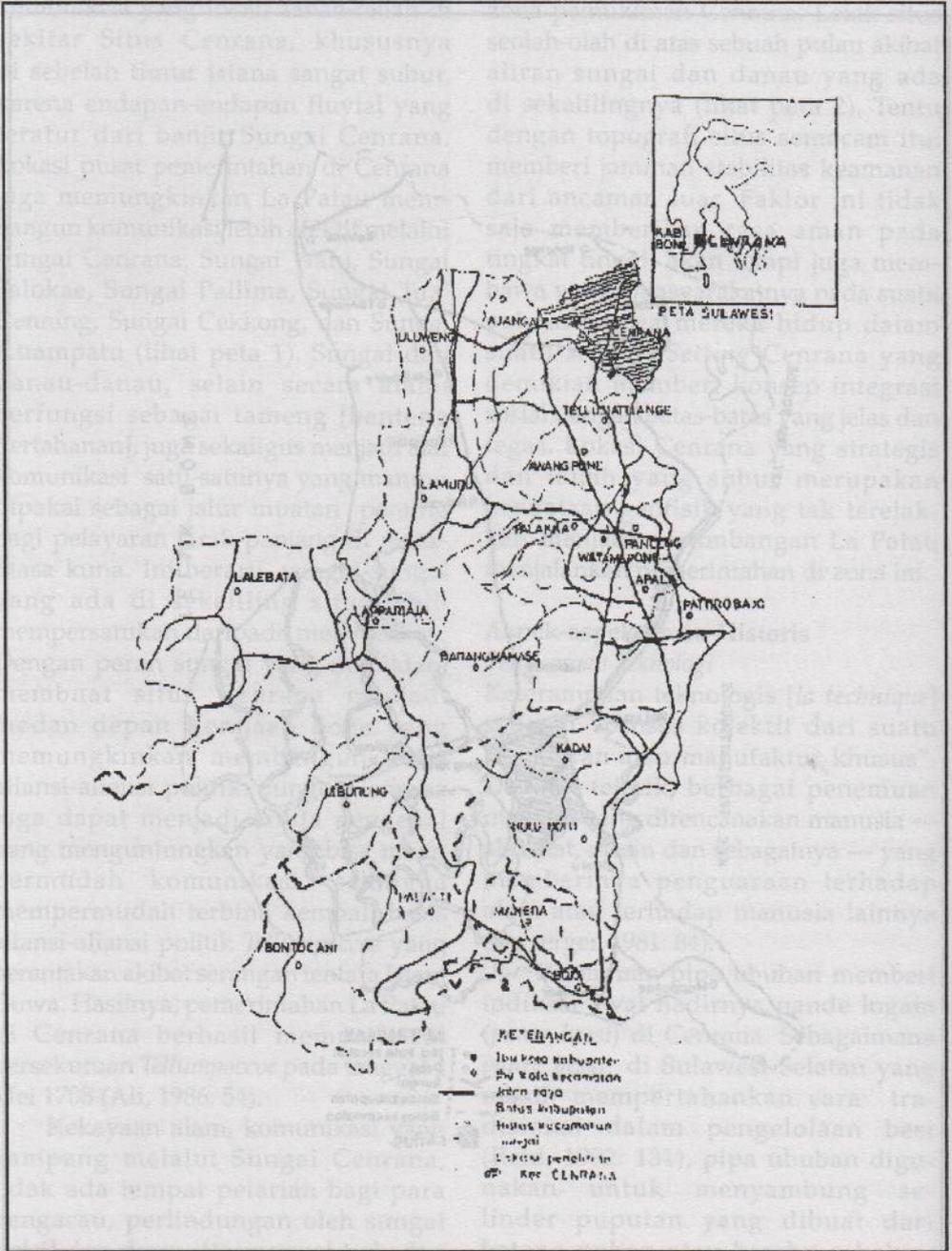
Penguasaan Teknologi

Keterampilan teknologis [*la technique*] sebagai "proses kolektif dari suatu kemahiran atau manufaktur khusus". Dengan teknik, berbagai penemuan material yang direncanakan manusia — alat-alat, mesin dan sebagainya — yang memberinya penguasaan terhadap alam atau terhadap manusia lainnya (Duverger, 1981: 84).

Penemuan pipa ububan memberi indikasi awal hadirnya pande logam (*panre bessi*) di Cenrana. Sebagaimana *panre bessi* di Sulawesi Selatan yang masih mempertahankan cara tradisional dalam pengelolaan besi (Reid, 1992: 131), pipa ububan digunakan untuk menyambung selinder puputan yang dibuat dari batang pohon atau bambu sebelum api dimasukkan. Dengan teknik sederhana ini, para *panre bessi* membuat



Peta 1 : Jalur sungai-sungai besar di kawasan situs Cenrana yang memberi kemudahan komunikasi



Peta 2 : letak geo geografis Cenrana, ddi antara wilayah-wilayah di dalam Kerajaan Bone

alat-alat rumah tangga dan pertanian, seperti pisau, parang cangkul dan mungkin juga peralatan perang, misalnya tombak. Kemampuan memproduksi peralatan perang menempatkan *panre besi* pada posisi yang menentukan dalam upaya penguatan negeri.

Kemajuan teknologi seperti itu, kata Duverger (1981: 93), dapat mengurangi antagonisme sosial, pengembangan pengertian diantara masyarakat, dan peningkatan kekuasaan politik. Pengaruh penguasaan teknologi terhadap eksistensi pemerintahan La Patau Matanna Tikka berkaitan dengan dari keberhasilannya membangun integrasi sosial sebagaimana digambarkan sumber tutur dan sejarah. Hal ini menunjukkan, menurut Duverger (1981: 103), istana mendapatkan kekuasaan lebih banyak lagi dari kemajuan teknologi daripada rakyat. Kemajuan teknologi peleburan mesiu misalnya, secara langsung meningkatkan kekuasaan politik negara. Setidaknya memudahkan pemerintah memperluas kekuasaannya terhadap seluruh negara. Teknologi mesiu juga memberi pemerintah alat penekan yang tak terlawankan. Kedudukan yang terisolasi dari zona pemukiman menunjukkan besarnya kontrol kekuasaan atas teknologi mesiu tersebut. Pentingnya kontrol agar tidak menjadi alat perlawanan baru kaum oposisi.

Kontrol terhadap kemajuan teknologi bukan hanya berkaitan dengan senjata, melainkan juga perkembangan teknik logam dan keterampilan lainnya. Pengendalian itu disebabkan bahan baku besi bernilai tinggi (Reid, 1992: 122). Alasan utama lainnya adalah raja harus memiliki yang terbaik dan tak boleh ada seorangpun yang dapat melampaui se-

gala sesuatu dari raja. Ketatnya pengendalian keterampilan tampak pada letak zona pengrajin yang dekat dari istana, hanya \pm 50 M. Bahkan, konon menurut sumber tutur [Kom. Personal, H.M. Husain, 18/1-2000], La Patau pernah menghukum mati seorang pemahat nisan karena mengaku masih mampu membuat nisan lebih bagus dari nisan yang telah ia persiapkan untuk raja.

Orang-orang «Lingkaran Dalam» Istana
Berdasarkan makam tokoh yang dapat diidentifikasi status dan perannya di dalam bangunan kompleks makam La Patau, ada tiga peran yang membuat seseorang dekat dengan raja La Patau Matanna Tikka, yaitu:

1. *Ulama* yang direpresentasikan makam *Mattejo*.
2. *Militer* yang direpresentasikan makam *Petta Janggoe* yang berperan sebagai panglima perang [*ambarala/admiral*] dan *Petta Rala* yang berperan sebagai *paccilo-cilo* [pengawal khusus/istana].
3. *Ahli nujum* yang direpresentasikan makam *buto*.

Peran-peran di atas merupakan *institutions by pure fact* yang bersifat deterministik. Lembaga yang bersifat deterministik didirikan oleh *social customs* atau lebih bertendensi kontrak-kontrak yang dibuat oleh individu secara pribadi yang secara otomatis eksis di atas prinsip-prinsip moral, tradisi, dan hukum [khususnya syari'ah].

Tampaknya orang-orang yang dekat dengan raja La Patau Matanna Tikka berorientasi moral-sosial untuk penguatan internal dan militeristik guna

membina kekuatan eksternal. Hal ini sejalan dengan tendensi kebijakan La Patau Matanna Tikka, yakni *Sempugi* [pan-Bugisme] sehingga diperlukan kekuatan ekspansi dan moral-sosial [agama dan budaya]. Dengan tendensi seperti itu, tentu lembaga-lembaga yang berhu-



Foto 7 : Nisan arca di zona peleburan mesiu, Cenrana

bungan dengan sistem produksi dan pasar belum menonjol, tetapi bukan berarti ia melupakan stabilitas pangan. Perhatian terhadap stabilitas pangan tampak dari usahanya membangun irigasi-irigasi (*salo'-salo'*) dan membuat lantai jemur [*allanrengnge*] untuk para petani. Demikian pula lembaga hukum, tidak terlembagakan secara formal dan dijalankan oleh orang tertentu. Hukum berada di dalam otonomi raja sendiri, sebagai konsekwensi negara monarki. Di Dalam negara monarki raja memegang semua cabang-cabang kekuasaan yang ada, membuat undang-undang, melaksanakan dan sekaligus menguji undang-undang (Mahmud, 1998: 1)

Ketiga tokoh yang teridentifikasi dari makam-makam di dalam kompleks bangunan makam La Patau berperan sebagai kontrol masyarakat, baik secara langsung seperti militer, maupun tidak langsung seperti ulama lewat pendekatan rohani dan ahli nujum dengan

mitos-mitos yang dikembangkan. Ulama berfungsi membawa perubahan aqidah yang masih menjadi tantangan berat, karena tradisi pra-Islam tetap kuat, seperti tampak pada bentuk-bentuk makam arca (foto 7). Sementara ahli nujum berperan membawa keyakinan-keyakinan irrasional yang lebih bersifat spontan dan lazim dikenal dengan nama "mitos". Ahli nujum ini dapat membawa mitos tradisional dan mitos aksi [*miths of action*]. Mitos tradisional bersifat fabel tentang alam, dunia, manusia dan masyarakat yang sudah diterima secara kuat, dimana masyarakat memperoleh karakter kebaikan dan kejahatan primer [*of primary good on evil*], misalnya, tentang sorga, zaman keemasan, kerajaan, ular naga dan sebagainya (Duverger, 1981: 153). Sementara *myths of action* dalam buku Georges Sorel yang berjudul *Reflexions sur la violence* [1907] merupakan mitos yang dikembangkan untuk mempengaruhi suatu komunitas dengan memberi citra-citra yang singkat dan tidak rumit tentang masa depan yang fiktif dan masa lalu yang bersifat fabel yang dapat mempolarisir emosi-emosi masyarakat bergerak menuju aksi sebagaimana dikehendaki (Duverger, 1981: 154).

Nampaknya, La Patau memberi perhatian istimewa kepada lembaga militer. Kawasan militer ditempatkan pada lokasi strategis, tepi Sungai Palakka yang berhubungan dengan jalur utama Sungai Cenrana dan jauh dari pengaruh banjir. Bahkan di sekitar zona peleburan mesiu ditemukan struktur yang diduga bekas dermaga (foto 8) sebagai petunjuk besarnya akses dan kontrol militer pada fasilitas penting. Dermaga berfungsi mempermudah mobilitas. Menurut Andi

Nurdin [Kom. Pribadi, 14/10-2000], bahwa struktur tersebut mempunyai tangga pada sisi timur dan baratnya yang membentang utara-selatan kira 70 M.

Pemukiman, Air dan Hasil Panen

Di dalam ruang semi makro situs Cenrana, posisi istana berada di sebelah barat, sementara pemukiman penduduk berjejer di sebelah timur dan selatan istana mengikuti jalan setapak. Istana *Tibojong* berada di sekitar tepi selatan sungai Cenrana dan sungai Palakka pada areal klauster yang lebih tinggi antara 2 – 3 meter dari klauster lainnya. Posisi tersebut mencerminkan simbol derajat zona tersebut dari pemukiman penduduk. Secara praktis, posisi istana yang demikian memberi kemudahan mengontrol jalur perniagaan Sungai Cenrana dan distribusi benih dari Mampu lewat Sungai (buatan) Palakka di musim tanam.

Pemukiman masyarakat biasa yang berada dekat zona produksi pertanian,

berbentuk kglomerat [terkonsentrasi]. Kalau dilihat dari jarak antar sumur, kemungkinan masyarakat dikelompokkan ke dalam dukuh-dukuh kecil. Duku-duku tersebut mungkin dibebani tugas khusus bila berlangsung pesta kerajaan, karena setiap sumur memiliki fungsi masing-masing. Sumur 1 berfungsi untuk cuci kaki para tamu; sumur 2 untuk minum/mandi kuda; sumur 3 dan 4 untuk mandi; sumur 5 untuk keperluan air bersih; sumur 6 untuk mencuci beras; dan sumur 7 untuk mandi dayang-dayang. Beberapa sumur masih dipakai oleh masyarakat Cenrana sampai sekarang untuk keperluan mandi, cuci, dan air bersih.

Adanya sumur menggambarkan upaya penguasa mengatasi masalah air bersih di dataran yang dipengaruhi siklus pasang-surut Teluk Bone. Gambaran tipologi [bentuk, ukuran dan bahan] sumur yang seragam menunjukkan bahwa usaha memperoleh air bersih diusahakan lewat «proyek pemerintah»



Foto 8 : Sisa struktur dermaga pemukiman Cenrana, terletak dekat Sungai Palakka

La Patau, bukan inisiatif perorangan. Sumur 7 yang terletak di bagian paling timur pemukiman dan sumur 8 yang berada dekat arena lapangan *ma'raga* dan *ma'logo* merupakan kekecualian yang mungkin dibuat belakangan oleh masyarakat sendiri (lihat peta 3).

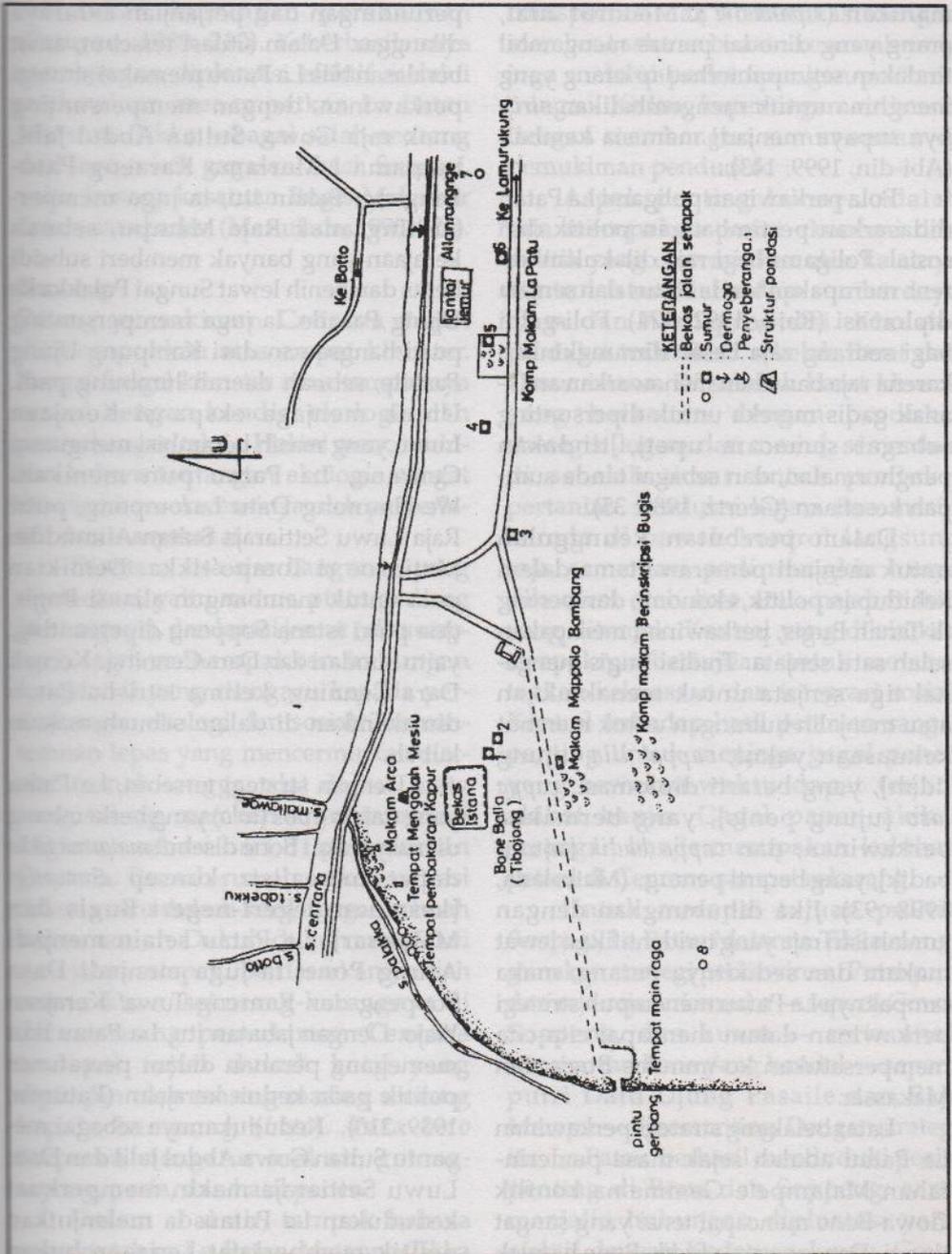
Pengelolaan air juga dilakukan untuk memaksimalkan kemanfaatan potensi alami, yakni dengan mengembangkan sistem saluran-saluran irigasi (sungai buatan) yang teratur, diantaranya Sungai Palakka, Sungai Langi', Salo' Sawa, dan Sungai Ujung Pasaile. Maksud pembuatan kanal-kanal diduga ada korelasinya dengan peristiwa banjir yang setiap saat dapat menggenangi zona pemukiman dan zona pertanian di sebelah timur. Dengan kanal-kanal diharapkan dapat mengalirkan air, sehingga menyelamatkan daerah genangan air dan memenuhi kebutuhan air persawahan, serta jalur transportasi yang dilalui oleh perahu-perahu kecil. Pengembangan sistem irigasi tentu menuntut organisasi sosial yang maju dan disentralisasikan. Sistem saluran Sungai Palakka — salah satu sungai buatan di sisi barat-laut istana — telah dimanfaatkan sebagai jalur benih dari Mampu..

Berkembangnya sistem irigasi dalam bentuk kanal-kanal yang disebut penduduk Cenrana *salo'-salo'* merupakan konsekuensi dari sistem perekonomian masyarakat dalam masa pemerintahan La Patau yang berbasis produksi pertanian. Seperti studi W.J. van Liere (1980) di Datatan Rendah Mekong, bahwa salah satu persyaratan peningkatan produksi pertanian adalah melalui pengelolaan air agar tidak tergantung pada curah hujan. Di Jawa, — masa pemerintahan Majapahit —, raja bahkan

menunjuk pejabat untuk mengelola air bagi kepentingan masyarakat (*Nagarakertagama* pupuh 88/4). Sayang sekali di masa La Patau belum ditemukan sumber yang menyebutkan pejabat-pejabat pengelola air. Tetapi walaupun pejabat khusus pengelola air tidak ada, peran pengaturan air mungkin dapat dijalankan oleh pejabat setingkat kepala kampung (*boto*). Di kerajaan Bone, para *boto* dapat berperan menghimpun masyarakat bergotong-royong dan juga mengumpulkan hasil panen untuk dikumpul di *allanrangnge* saat pesta panen. Hasil panen nampaknya dikelola terpusat di bawah kontrol istana melalui para *boto*. Jadi, meskipun tidak ada pejabat khusus yang mengelola air, tetapi dengan adanya sistem pengairan (*salo'salo'*) dan *allanrangnge* dapat menjadi bukti besarnya perhatian La Patau dalam pengelolaan air dan menjaga kestabilan pangan.

Perkawinan Raja

Poligami merupakan pola perkawinan yang lazim bagi raja-raja Bugis. Raja La Patau Matanna Tikka mempunyai enam orang istri, lima orang makamnya ditemukan bersama makam La Patau di dalam bangunan kubah, satu orang — yakni Dara Cenning — dikuburkan di luar kompleks makam raja, karena dianggap melanggar *siri'*. Dara Cenning adalah istri La Patau yang dihukum mati oleh raja sendiri. Tindakan seperti ini juga direkam oleh Schurhammer (1977: 530), bahwa perzinahan wanita bersuami dari kalangan bangsawan dihukum dengan kematian. Memang dalam budaya Bugis dan Makassar pembunuhan yang berlatar *siri'* dibenarkan, karena sang raja diper-



Peta 3 : Sketsa situasi pemukiman Cenrana dan lokasi penemuan monumen arkeologis

malukan (*ripakasiri*). Menurut adat, orang yang dinodai pantas mengambil tindakan setimpal terhadap orang yang menghina untuk mengembalikan *siri*'-nya supaya menjadi manusia kembali (Abi-din, 1999: 143).

Pola perkawinan poligami La Patau didasarkan pertimbangan politik dan sosial. Poligami bagi raja dilakukan karena merupakan tanda status dan senjata diplomasi (Reid, 1992: 174). Poli-gami bagi seorang raja besar dimungkinkan karena raja bawahan menawarkan anak-anak gadis mereka untuk dipersunting sebagai semacam upeti, tindakan penghormatan, dan sebagai tanda sum-pah kesetiaan (Geertz, 1980: 35).

Dalam perebutan keunggulan untuk menjadi pemeran utama dalam kehidupan politik, ekonomi, dan perang di Tanah Bugis, perkawinan merupakan salah satu senjata. Tradisi Bugis mengenal tiga senjata untuk menaklukkan atau menjalin hubungan untuk merebut kekuasaan yakni, *cappa' lila* [ujung lidah], yang berarti diplomasi; *cappa laso* [ujung penis], yang bermakna perkawinan; dan *cappa badik* [ujung badik], yang berarti perang. (Mattulada, 1998: 93). Jika dihubungkan dengan jumlah istri raja yang teridentifikasi lewat makam dan sedikitnya perang, maka tampaknya La Patau menempuh strategi perkawinan dalam mencapai cita-cita mempersatukan ko-munitas Bugis dan Makassar.

Latar belakang strategi perkawinan La Patau adalah sejak masa pemerintahan Malampe'e Gemme'na konflik Gowa-Bone mencapai tensi yang sangat tinggi. Dengan *cappa badik*, Bone banyak mengalami kehancuran. Beberapa kali usaha diplomasi [*cappa lila*] berupa

perundingan dan perjanjian akhirnya dilanggar. Dalam situasi tersebut, amat beralasan bila La Patau memakai strategi perkawinan, dengan mempersunting anak raja Gowa, Sultan Abdul Jalil, bernama I Mariama Karaeng Patukangang. Selain itu, ia juga mempersunting anak Raja Mampu, sebuah kerajaan yang banyak memberi subsidi beras dan benih lewat Sungai Palakka ke Ujung Pasaile. Ia juga mempersunting putri bangsawan dari Kampung Ujung Pasaile, sebuah daerah lumbung padi. Untuk menjaga ekspansi Kerajaan Luwu yang masih berambisi menguasai Cenrana, La Patau pun menikahi We Ummung Datu Larompong, putri Raja Luwu Settiaraja Sultan Alimuddin Matinroe ri Tompo'tikka. Demikian pula untuk membangun aliansi Bugis, dua putri istana Soppeng dipersunting, yaitu Sundari dan Dara Cenning. Kecuali Dara Cenning, kelima istri La Patau dimakamkan di dalam sebuah makam kubah.

Dengan strategi tersebut, La Patau yang dalam epos (*tolo*) yang berkembang di masyarakat Bone disebut *matanna tikka* dapat merealisasikan konsep *Sempugi* [kesatuan negeri-negeri Bugis dan Makassar]. La Patau selain menjadi Arung Pone, ia juga menjadi Datu Soppeng dan Ranreng Tuwa' Kerajaan Wajo. Dengan jabatan itu, La Patau ikut memegang peranan dalam percaturan politik pada kedua kerajaan (Patunru, 1989: 210). Kedudukannya sebagai menantu Sultan Gowa Abdul Jalil dan Datu Luwu Settiaraja makin memperkuat kedudukan La Patau. Ia melanjutkan politik memperkuat kerajaan bukan dengan perang sebagaimana dilakukan pendahulunya [Malampe'e Gemme'na],

melainkan hubungan perkawinan (Patunru, 1989: 210). Keberhasilannya membangun diplomasi efektif melalui perkawinan menempatkan La Patau Matanna Tikka sebagai salah seorang dari lima tokoh gagasan *Tanah Sempugi*, yaitu konsep kesatuan Bugis-Makassar dalam satu badan (Mattulada, 1998: 276).

Penutup

Ruang pemukiman Cenrana dapat dikelompokkan atas empat klauster. Fungsi-fungsi klauster situs tampaknya sesuai dengan kondisi ekologis dan pertimbangan taktis. Hal ini mencerminkan bahwa tantangan ekologis sangat disadari konsekwensinya oleh pemerintah dan masyarakat.

Diantara sisa-sisa bangunan yang ditemukan, yaitu sumur, pintu gerbang (*timuangnge*), dan lantai jemur (*allanrangnge*), telah menampakkan hubungan fungsional yang mengacu kepada pertimbangan ekologi dan sosial. Temuan-temuan lepas yang mencerminkan alat-alat rumah tangga, alat dapur, mata uang, tulang, memberi sinyal informasi kegiatan sehari-hari di pemukiman Cenrana. Rumah-rumah terkonsentrasi dalam suatu dukuh kecil dengan sebuah sumur umum. Duku-duku mengikuti satu jalan setapak. Berdasarkan jumlah sumur kuna, sekurang-kurangnya di dalam ruang pemukiman Cenrana terdapat tujuh dukuh kecil yang dipimpin oleh masing-masing seorang kepala kampung (*boto*). Para *boto* berperan mengatur soal air, gotong-royong, pesta, dan hasil panen.

Dalam soal air, tampak bahwa pemerintahan La Patau Matanna Tikka telah mengelola air dalam dua kepentingan. Pertama, kepentingan irigasi,

transportasi dan komunikasi dengan membuat saluran buatan ke sawah yang juga melalui perkampungan-perkampungan. Kedua, kepentingan air bersih dengan membangun sumur-sumur di pemukiman penduduk.

Aspek penting lainnya adalah raja merupakan pusat ekonomi dan politik yang dicerminkan oleh ketatnya kontrol istana terhadap sumberdaya alam dan hasil produksi. Klauster produksi terletak di sebelah Barat dan Timur istana. Di sebelah barat khusus yang berkaitan dengan produksi strategis [logam dan mesiu], sementara di sebelah timur untuk produksi pertanian. Produksi logam dan mesiu berada di bawah kontrol langsung raja, sementara padi mungkin hanya dikontrol oleh *boto* atau pejabat lain yang ditunjuk. Kontrol yang dilakukan tampaknya bertujuan untuk mempertahankan kekuasaan dan integrasi sosial. Kontrol terhadap hasil pertanian sangat penting untuk menjaga gagal panen yang sewaktu-waktu dapat terjadi akibat banjir. Gagal panen akibat serangan banjir merupakan keluhan petani di Cenrana sampai sekarang.

Untuk mencapai tujuan politik *Sempugi*, La Patau Matanna Tikka menggunakan strategi perkawinan. Putri-puri dari raja-raja terkemuka — seperti Gowa, Soppeng, dan Luwu — serta anak bangsawan Bone yang handal — seperti putri Datu Ujung Pasaile dan Raja Mampu — dipersunting. Dengan strategi itu, La Patau berhasil menduduki posisi penting di Bone dan Soppeng, serta menjalin hubungan diplomasi yang efektif dengan Kedatuan Luwu, Gowa dan Mampu' yang juga merupakan mertuanya sendiri.

Daftar Pustaka

- Abidin, Andi Zainal. 1999. *Capita Selecta Kebudayaan Sulawesi Selatan*. Ujungpandang: Hasanuddin University Press.
- Ali, A. Muh. 1986. *Bone Selayang Pandang*. Watampone: Dep. P dan K, Bone.
- Duverger, Maurice. 1981. *Sosiologi Politik*. Jakarta: Rajawali.
- Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Liere, W.J. van. 1980. "Traditional Water Management in the Lower Mekong Basin". *World Archaeology*, vol II, No. 3: 265-280. Southampon: Carmelot Press.
- Mahmud, M. Irfan. 1998. «Konsep Monarki Konstitusional Kerajaan Luwu». *Aspek-aspek Arkeologi Indonesia*, no. 22. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Mattulada. 1998. *Sejarah, Masyarakat, dan Kebudayaan Sulawesi Selatan*. Ujungpandang: Hasanuddin University Press.
- Mundardjito. 1993. «Pertimbangan Ekologi dalam Penempatan Situs Masa Hindu-Buda di Daerah Yogyakarta: Kajian Arkeologi-Ruang Skala Makro». (Disertasi). Jakarta: Universitas Indonesia.
- Patunru, Abdulrazak Daeng, dkk. 1989. *Sejarah Bone*. Ujungpandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.
- Pelras, Christian. 1996. *The Bugis*. Oxford: Blackwell Publishers, Ltd.
- Pribadi, Nina Santoso. 1989. «Naga dalam Kebudayaan Kamboja». *PIA V*. Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, p. 150-160.
- Reid, Anthony. 1992. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Sarjiyanto & M. Irfan Mahmud. 2000. "Laporan Penelitian Arkeologi Survei Situs Pemukiman Islam di Bekas Kerajaan Bone, Sulawesi Selatan". Ujungpandang: Balai Arkeologi Ujungpandang.
- Schiffer, Michael B. 1976. *Behavioural Archaeology*. New York: Academic Press.
- Schurhammer, George. 1977. *Francis Xavier: His Life, His Times*. Jilid II, India, 1541-1545. Rome: Jesuit Historical Institute.
- Siswandi, Ronny. 1985. "Alat Produksi dan Limbah Pertukangan Logam di Banten Lama". *PIA III*. Jakarta: Puslit Arkenas, p. 809-825.
- Tim Pendataan. 1990. "Pendataan Benda Cagar Budaya di Kabupaten Bone". Ujungpandang: SPSP Sulawesi Selatan dan Tenggara.

Nasionalisme dan Pelestarian Warisan Budaya #1

Moh. Ali Fadillah

Pendahuluan

Secara geografis kepulauan Indonesia menempati posisi strategis dalam peta sejarah dunia, antara peradaban mediteranea dan India di barat dan Cina di timur. Setelah melewati fase migrasi prahistorik yang bergelombang dari bagian utara Asia Timur, sejak masa-masa awal abad Masehi sampai menjelang milenium ketiga, kepulauan telah menjadi sebuah wadah leburnya berbagai kebudayaan. Tetapi Belanda, ahli-ahli pertama yang mengkaji sejarah Indonesia dengan sedikit sistematis, awalnya hanya melihat Indonesia dari dua jaman utama: « indianisasi » dan VOC.

Pasca kemerdekaan ada rehabilitasi visi: dari kolonialis ke nasionalis dengan munculnya semangat Indonesia-sentrisme. Skema sejarah Indonesia menjadi 3 momentum penting: sebelum, pada saat dan sesudah kehadiran Belanda; semacam pembakuan dari badan periode pertama, tetapi mempunyai misi politis: mengangkat kebesaran Majapahit, penyesalan atas hari-hari kelabu di bawah tekanan kolonial dan sejarah kontemporer; sebuah visi menghadapi alam merdeka (Lombard, 1995: 17-18).

Visi nasionalis semakin solid pada skema generasi kedua. Setelah sebelumnya berhasil menerangi kekaburan masa prasejarah, yang lebih signifikan adalah

penemuan kembali periode Islam yang sangat kurang dipelajari. Sayap penelitian arkeologi sejak ini lebih berkembang, mengungkap bentang waktu sejak periode Prasejarah sampai kolonial. Sejarah kebudayaan Indonesia, meski ditandai Prof. Taufik Abdullah (1999: 55) masih terpenggal-penggal atas berbagai aktivitas kebudayaan, telah menemukan kerangkanya yang mencakup ruang dan waktu yang kompleks.

Di sini mau tidak mau kita harus berhadapan dengan sebuah permukaan dengan bekas-bekas yang muncul dari bawah. Jika saya seorang geolog akan saya katakan bahwa bekas-bekas itu berasal dari strata dengan periode berbeda. Semua bekas itu tampak secara induktif pada permukaan yang sama: era modern yang banyak diwarnai jejak Eropa yang semakin mengglobal. Kendati ada gejala *cultural shock* dalam batas-batas tertentu, dampak pengaruh modernisasi tidak meniadakan bekas-bekas prasejarah, India, Cina dan Islam. Semuanya masih muncul di permukaan dan ikut mewarnai setiap mentalitas dan kebudayaan masa kini. Dapatkah kita sebut ini sebuah mozaik budaya, lalu, identitas apa yang bisa kita berikan pada kebudayaan ini? Tiba-tiba saja saya merasa takut untuk bertanya, apakah identitas kebudayaan

itu mengatasi ras, etnik atau ini yang bisa dikatakan identitas *nation* kita: pluri-etnik dan pluri-religius?

Tidak ada salahnya jika saya berangkat dari kenyataan bahwa secara administratif, pembagian wilayah Indonesia lebih bernuansa etnik, mengikuti pelabelan kolonial yang telah lebih dulu memberi papan-papan nama pada kelompok-kelompok «identitas» Nusantara yang belum jelas betul kategorinya (Perret, 1995: 10-14). Meskipun substansinya tidak sama, tetapi Republik tetap menjaga bingkai wilayah «kesukuan». Tanpa sadar, sebenarnya ini adalah politik nasionalisme Indonesia yang melihat pentingnya dasar-dasar genealogis, linguistik, dan jejak-jejak kultural lain yang spesifik. Lalu sekarang bagaimana perubahan-perubahan periode sejarah yang panjang menyentuh identitas primordial itu? Ada gejala mutasi transformatif selama periode prasejarah dan sejarah. Dari dimensi ruang dan waktu, identitas selalu dibangun dan dibangun kembali, melalui elemen-elemen budaya baru, untuk memungkinkan individu atau kelompok membawa identitas masuk ke dalam komunikasi dan interaksi lebih proporsional dengan situasi sosial yang ada: politik, ekonomi, kultural. Beberapa kasus di Sumatra Utara, Kalimantan dan Sulawesi, dari pendekatan sejarah identitas, terekam bahwa identitas budaya pada gilirannya semakin diperkuat perannya oleh apa yang disebut Dr. Daniel Perret «*sentiment d'appartenance*». Namun ada bahayanya, bahwa dengan identitas itu, ketika menjadi primordial, dan direkayasa dengan alasan-alasan rasional untuk aksesnya ke sumber-sumber ekonomi (material), sosial, politik, maka kepen-

tingan etnik menjadi dominan daripada nasional.

Pertanyaan saya yang terakhir, bagaimana jadinya nasionalisme kita: akankah (dan sekarang ada gejala mengarah) menjadi rivalitas etnik dan menimbulkan nasionalisme tradisional. Gejala lain, bisa jadi muncul nasionalisme jenis baru, supra-nasional: persekutuan atas dasar jejak-jejak budaya homogen seperti Uni Eropa, atau atas dasar agama [dunia Arab, India, Pakistan], dan di Asia Tenggara, telah lama kita diperkenalkan pada apa yang disebut dunia Melayu. Untuk kedua kalinya saya merasa takut bertanya, apakah identitas-identitas kultural itu mengacaukan nasionalisme kita? Jika identitas etnik, dan bahkan ras diterangkan sebagai konseptualisasi kelompok yang dengan identitasnya memungkinkan secara lebih luas untuk mengoposisikan diri dengan kelompok lain berdasarkan diferensiasi genealogis dan budaya, lalu bagaimana interaksi-interaksi antar kelompok-kelompok itu dalam aksesnya membentuk nasionalisme kita?

Gagasan mengajukan topik ini memang bukan lagi orisinal, tetapi jika mengingat fenomena aktual yang sedang kita alami menjelang abad XXI ini, dinamikanya mempunyai kutub yang sama, yakni idealisasi nilai-nilai budaya bagi kepentingan jati diri sebuah bangsa. Sebuah gejala, sekaligus isu utama, dunia semakin menjadi satu. Runtuhnya tembok Berlin seakan menjadi simbol penyatuan dunia mengakhiri perang dingin. Globalisasi identik dengan uniformisasi dan ini berarti membawa risiko pada gaya hidup dan mentalitas. Klimaksnya, «kebudayaan» seperti diingatkan Raillon (1995: 55), mungkin akan

terlindas oleh sejenis « mesin giling global ».

Ini mungkin sebuah ketakutan! Atau barangkali lebih tepat suatu kekhawatiran, membuat sebagian kecil komponen bangsa waspada. Mereka telah merapatkan diri untuk menghadapi globalisasi. Berbagai konsep diterapkan para pengambil keputusan dengan mempopulerkan konsep-konsep seleksi, adopsi, adaptasi dan inovasi serta resistensi atas berbagai elemen asing untuk diserap dan dipadukan dengan tata nilai budaya sendiri, kalau mungkin, menjadi tata nilai baru tanpa kehilangan karakter Indonesia. Aplikasinya terus dilakukan melalui misi alih-teknologi, memperkenalkan Indonesia dari berbagai dimensi [potensi sumber alam, tenaga, dan kebudayaan] dan perubahan politik yang semakin terbuka dan menjanjikan. Dalam rangka itu pula dikembangkan strategi ekspansi ekonomi: mencari peluang pasar dan membuat kontak dan pertukaran.

Dari langkah ini, Indonesia secara teoritis telah memasukkan dirinya ke dalam komunitas bangsa-bangsa dunia; tetapi di sini ia harus ikut menentukan. Ini boleh kita anggap sebagai cara memperkuat sentimen nasional di era globalisasi: sebagai sebuah masyarakat, Indonesia terus mencari cara untuk masuk ke dalam kompetisi dan memenangkan permainan dalam persaingan ketat, sudah tentu atas nama program pembangunan nasional (Propenas).

Pada kesempatan *Pertemuan Ilmiah Arkeologi VIII* di Yogyakarta, Nurhadi (1999) mencoba menempatkan posisi, peran dan kinerja arkeologi dalam konteks pembangunan nasional. Untuk itu ia menawarkan perlunya mengamati

perubahan-perubahan yang terjadi di sekitar kita, memprediksikan perubahan yang akan atau bahkan pasti terjadi. Globalisasi buat seorang arkeolog atau sejarawan memang bukan baru, tetapi menjelang Milenium III mempunyai karakter: perubahan tata nilai yang cepat dan simultan berkat teknologi komunikasi yang dikenal sebagai abad satelit. Ini artinya arkeologi menghadapi tantangan. Ia menggagas perlunya arkeologi menyiapkan diri. Potensi arkeologi harus dilihat dari *outcome*-nya. Watak arkeologi, menurut Nurhadi, melayani jasa informasi akademik atau keilmuan, tetapi sasarannya, kecuali kalangan akademisi, juga birokrat-teknokrat dan masyarakat luas. Tampak di sini, gagasannya lebih bernuansa aplikatif: menguatkan jati diri bangsa, menjaga bingkai kesatuan bangsa dan dinamika perubahan desa dan urbanisasi. Hukum arkeologi, seperti juga disiplin lain, adalah obyektivitas, melihat secara empirik persamaan dan perbedaan dalam material arkeologi. Jadi kembali kepada format negara bangsa, *Bhinneka Tunggal Ika*, Nurhadi masih tetap menonjolkan persatuan, tetapi tak membahas soal perbedaan, apa salahnya jika kita mencoba gagasan perlunya memahami perbedaan justeru untuk menyelamatkan persatuan.

Nasionalisme Indonesia:

Refleksi Sejarah

Meskipun globalisasi telah berlangsung sejak lama menurut jiwa jamannya, tetapi kali ini, kontak yang terus-menerus dengan Eropa, sejak kolonisasi, dan meningkat melalui intensifikasi ekonomi [juga bantuan pembangunan: fisik dan sains-teknologi], Indonesia harus

menerima biang modernisasi pertamanya dari Eropa sebagai konsekuensi masuknya Indonesia ke dalam sistem ekonomi dunia. Ini menjadi sebab utama perubahan-perubahan kontemporer: ekonomi, sosial, budaya dan politik. Perubahan itu telah mulai terjadi dan terus akan terjadi, membawa konsekuensi pada model-model budaya yang berposisi dengan gaya hidup « tradisional »; menghidupkan ambiguitas kita; di satu pihak harus mengakui perlunya modernisasi sebagai tipe penyesuaian atas « jiwa jaman », namun tetap memelihara kekhawatiran akan konsekuensi-konsekuensi logisnya (Pelras, 1995: 36). Tetapi bagaimana Indonesia menghadapi ini. Jika boleh, mengapa kita tidak mencoba memakai tolok ukur nasionalisme Indonesia. Dalam kerangka hipotesis, tampaknya nasionalisme kita didasari oleh elemen-elemen kesatuan Indonesia yang membentuk perekat, yang dalam bahasa Raillon (1995: 52) disebut semen nasionalisme Indonesia. Paling tidak, ada tiga elemen fundamental bagi kontinuitas Indonesia, yang menyatukan etnik dan varian-variananya: negara yang kuat, kebangkitan masyarakat madani dan persistensi nasionalisme itu sendiri.

Kekuatan pertama terletak pada peran menentukan negara. Di sini ada kontinuitas, meski ada perbedaan ideologi politik dan psikologi yang ditampakkan oleh dua tipe kepemimpinan nasional kita sebelum « reformasi », tetapi keduanya tetap konsisten pada kesatuan Indonesia. Ini berarti ada dasar pemikiran ke arah *nation-building* sebagai konstruksi nasional. Namun, negara yang kuat tidak cukup menciptakan sebuah negeri. Ia perlu sebuah kekuatan

besar untuk melanggengkan institusi. Dan sekarang, saya harus menyambut gembira kebangkitan masyarakat madani yang mulai menemukan otonominya setelah selama hampir lebih dari dua dasa warsa masih tergantung pada regim berkuasa. Kelompok masyarakat yang kerap dijuluki « kelas menengah » itu telah memfasilitasi percampuran antar-etnik, terutama dalam kota-kota yang berkembang dengan serba cepat, hasil ekspansi ekonomi yang telah memaksa industrialisasi dan mengharuskan urbanisasi. Kota-kota semakin merak-sasa, menjadi wadah berpadunya kebudayaan nasional, karena di sana, orang-orang bertemu dan bertukar. Kebudayaan-kebudayaan juga bertemu di situ, dan bahasa nasional mempersatukan orang-orang kota yang juga berasal dari keseluruhan negeri.

Elemen ketiga yang menjadi « semen perekat » adalah terutama persistensi nasionalisme itu sendiri. Sebuah bangsa baru lahir justeru karena kemededekannya dimulai oleh motor nasionalis di atas fondasi *le désir d'être ensemble*. Malahan tampak bukan sekadar kontinuitas nasionalisme Indonesia yang menyentuh sebagian besar etnik pembentuk *nation*, tetapi juga eksisnya kemungkinan nasionalisme baru yang membentuk semen lebih solid setelah melalui berbagai ujian separatis. Dan elemen yang terpenting, adalah ideologi Pancasila. Kita tahu sifatnya universal, menampung semua perbedaan dalam format ideologi negara yang mengangkat isu-isu nasionalisme dan humanisme.

Dilihat dari potensi ini, elemen-elemen dasar nasionalisme kita cukup solid menghadapi konsekuensi globalisasi. Namun gejala-gejala disintegrasi

memaksa kita merenungkan kembali perbedaan-perbedaan. Kekayaan dan keanekaan, fondasi sejarah, dan bumi yang kaya dengan monumen arkeologi-sejarah, bahasa nasional dengan asal-usul lokal berbeda, kekuatan etnik yang resistan, serta « atmosfir » Islam tetapi bukan negara Islam, telah lama dikagumi dunia, karena Republik mampu menjaga warisan budaya ini. Maka dunia juga sekaligus menaruh kekhawatiran disintegrasi ini. Sejalan dengan Raillon (1995), pertanyaan saya juga tertuju pada apakah entitas Indonesia itu dalam kualitas ini dan bagaimana keseluruhan kompleks itu berfungsi: sejarah, budaya, etnik, religi dan ruang geografis. Hanya keberanian saja yang mengharuskan saya mempertanyakan ketika menghadapi masalah yang tetap sensitif.

Kalau diidentifikasi, maka masalah itu berakar pada: ekonomi kapitalis kelompok tertentu, pemusatan geografis, dominasi etnik tertentu, isu asing dan pribumi, agama mayoritas dan minoritas, otonomi daerah dan sentralisasi, serta munculnya kecenderungan baru: perbedaan ideologi politik berbagai kelompok kepentingan mengawali kebangkitan kelas menengah pembentuk masyarakat madani. Apakah semen nasionalisme kita sekarang mampu mengatasi semua realitas itu? Jika kembali kepada semboyan « sakral » kita *Bhinneka Tunggal Ika*, agaknya kita terlalu takut untuk melihat perbedaan dengan secara permanen mengangkat isu persatuan, tanpa diimbangi dengan pemahaman mendalam tentang perbedaan. Bukankah kini tidak lagi « tabu » untuk merenungkan kembali perbedaan-perbedaan dasar [geografi dan budaya] dan varian-varian historik dan

kontemporer [ideologi politik, kelas-kelas sosial ekonomi] justru untuk mengembangkan « ketunggal-ikaan » Indonesia.

Arkeologi dan Kebangkitan Nasionalisme Indonesia

Mari kita lihat bagaimana kajian arkeologi memberi kita jejak-jejak variasi kultural. Berangkat dari sebuah manifestasi daya tarik beberapa amatir Belanda pada periode klasik, perhatian kekunaan lebih mengarah pada *Art History*. Pengaruh kerangka pikir Renaisans yang membekalinya model Romanisasi Eropa telah memusatkan perhatian pada inventarisasi monumen-monumen karya seni Hindu-Budha di Jawa. Daya tarik monumen kita telah memberi para amatir gagasan untuk menghimpun diri, melanjutkan pola kerja amatir itu dengan kegiatan: reproduksi grafis, foto monumen dan relief-relief keagamaan; memperkaya gedung-gedung penyimpanan benda seni yang kemudian menjadi koleksi utama Museum Nasional di Jakarta. Kendati begitu, pekerjaan amatir telah mengembrio kelahiran disiplin arkeologi di tanah jajahan. Berkat pendirian instansi penelitian sekaligus penyelamatan dan pelestarian secara bertahap, sejarah kuna Hindia timur menemukan sedikit cahaya dengan dikukuhkannya periode-periode berkelanjutan (Guillot, 1995).

Dari kaca mata sekarang, pekerjaan besar sejarah dan arkeologi Belanda harus diakui sebagai reperkusi yang tak menunggu lahirnya masyarakat Indonesia baru. Mereka telah mengangkat kembali bukti kebesaran yang terlupakan dari masa lalu « Hindia »-nya yang

prestisius. Tidak ada keraguan, pekerjaan restorasi pada masa embrionik itu mempunyai peran primordial dalam misi ini. Ia memungkinkan banyak orang Indonesia membuka kembali pandangannya tentang karya kolosal dan sering menakjubkan yang pernah direalisasikan nenek-moyang orang Indonesia selama seribuan tahun. Realisasi Eropa, terlepas dari visi kolonialis pada awalnya, namun telah menjadi suplemen mengangkat pentingnya peradaban Indonesia yang muncul sebagai salah satu kebudayaan besar dunia; menghasilkan peradaban yang patut dibanggakan kesetaraannya dengan peradaban besar di dunia lain. Arkeologi, dengan demikian, telah memberikan kembali surat-surat berharga masa lalu yang kabur dalam mitos-mitos legendaris. Dalam bentuk puing-puing memang, tetapi bekas pusat-pusat politik-ekonomi dan keagamaan mulai menemukan signifikasinya; karya-karya manusia yang mengalami evolusi dan penghalusan bagi generasi berikutnya (*Ibid.*, Guillot, 1995).

Menjelang alam kebebasan setelah berakhirnya perang Pasifik, para nasionalis terkagum-kagum pada masa lalunya dan terutama untuk Majapahit yang teritorialnya mencakup nusantara yang luas, lebih besar dari wilayah yang diklaim Belanda. Kajian filologi dan epigrafis atas karya-karya kesusastaan semakin menarik perhatian para nasionalis. Berkat kitab *Desawarnana (Nagarakertagama)* misalnya, puing-puing dan legenda Majapahit keluar dari kegelapan. India memang, dalam pekerjaan para nasionalis pertama dianggap sebagai ibu kesusastaan, seni dan pengetahuan. Pendek kata, ia

menjadi ibu bagi klasisme Indonesia, namun visi ini justru mempunyai signifikansi politik: peradaban timur telah menunjukkan kegemilangan dan kekunaan yang kokoh daripada peradaban barat yang membenarkan pengelola-pengelola kolonial melalui superioritas mereka.

Masa lalu dengan begitu telah membentuk pandangan para nasionalis bahwa Indonesia merupakan bangsa yang besar sebelum datangnya Eropa dan meyakinkan mereka sesudah keberangkatannya. Setelah merdeka, mereka memiliki kesempatan untuk memperluas kajian sejarah dan kebudayaan bangsa dan menemukan kembali kebesaran masa lalunya. Ketidakmampuan bangsa Indonesia untuk memerintah negerinya sendiri yang dipropagandakan rejim kolonial, benar-benar terbantah oleh arkeologi dan sejarah.

Dalam masa-masa pencarian identitas nasional, pemerintah Republik Indonesia yang yakin akan pentingnya arkeologi bagi sejarah dan jati diri bangsa, memutuskan memelihara jawatan purbakala dan memelihara ordonansi perlindungan tinggalan arkeologi. Di bawah Dr. R. Soekmono dan Dra. Satyawati Sulaeman, Dinas Purbakala, pengganti *Oudheidkundig Dienst* warisan Belanda, ahli-ahli pertama Indonesia tidak hanya siap mengambil tongkat estapet, tetapi semakin mengarah ke profesionalisme, ditunjang oleh pendidikan arkeologi yang dibuka di universitas-universitas penting, mencetak kader-kader arkeolog baru.

Masa orde baru tampak ada perbaikan besar berkat peningkatan ekonomi. Dan sekarang, krisis ekonomi yang

melanda Indonesia tidak menjadi halangan besar bagi kelanjutan penelitian. Di bidang lain, arkeologi telah menjadi juru bicara di tingkat internasional. Ini adalah politik baru arkeologi memperkenalkan jati diri bangsa melalui kajian kebudayaan materi dalam dinamikanya: kontinuitas dan perubahan. Visi Arkeologi adalah mengetengahkan kebudayaan Nusantara yang disokong kebudayaan daerah. Dimulai dari periode kepemimpinan Prof. Dr. R.P. Soejono dan dikembangkan Prof. Dr. Hasan M. Ambary, Puslit Arkenas (sekarang : Pusat Arkeologi) membuka Balai-Balai Arkeologi, memperluas jangkauan penelitian ke seluruh wilayah Indonesia, mengikuti usaha-usaha penyelamatan dan restorasi yang telah lebih dulu dilakukan Ditlinbinjarah (sekarang: Direktorat Purbakala) di bawah Drs. Uka Tjandra-sasmita dan penerusnya, dengan suaka-suakanya di seluruh Indonesia.

Pekerjaan arkeologi kolonial, memang mempunyai konotasi pengangkatan dominasi bangsa Arya: indikasi ketidak-berdayaan bangsa Indonesia, tetapi arkeologi nasionalistik menempatkan penemuan periode itu dalam posisi berbalik, kejayaan negara maritim Sriwijaya dan negara agraris Majapahit adalah refleksi kebesaran bangsa Indonesia sebelum dominasi Eropa, mengikat jaringan maritim Nusantara, yang kemudian dikembangkan oleh kota-kota niaga jaman Islam jauh lebih luas dari bekas teritorial *Nederlandsh-Indië*. Ini berarti bekal bagi bangsa untuk membentuk nasionalisme dan memerintah negeri sendiri, mereka mewarisi negara-negara tua, mengambil alih kontinuitas sejarah dalam bentuk nasionalisme Indonesia.

Politik Arkeologi bagi Konstruksi Kesadaran Nasional

Tidak bisa ditawar lagi bahwa nasionalisme Indonesia hidup dengan format kesatuan dan keragaman. Tetapi melihat gejala-gejala empirik dan memprediksikan implikasi globalisasi: internal dan eksternal, arkeologi menghadapi tantangan berat di masa depan. Visi arkeologi sudah tentu diarahkan pada pengembangan politik arkeologi yang dasarnya telah dibangun menjelang dan sesudah kemerdekaan. Dalam batas-batas tertentu kita dapat membandingkan visi nasionalisme ini ke dunia arkeologi Eropa dan bangsa-bangsa yang baru lahir dari penjajahan, karena di sana arkeologi tidak hanya berkembang mengikuti kemajuan ilmu dan teknologi, tetapi sekaligus memainkan peran besar dalam konstruksi nasionalisme « negara bangsa ».

Siân Jones (1997) mengatakan bahwa di Eropa tampak dengan jelas bahwa kelahiran nasionalisme Eropa berjalan sejajar dengan penelitian arkeologi. Arkeologi terbukti mempunyai peran dalam pembentukan dan pelegitimasi identitas budaya kolektif. Realitasnya tampak pada pengelolaan material arkeologi yang berguna bagi dua aspek: memberi atribut pada masyarakat masa lampau dan memberi bahan bagi masyarakat masa kini yang ingin mencari jejak genealogi kembali ke asal-usul bangsa. Subyektivitas itu kenyataannya tidak menghilangkan kandungan « bebas nilai » arkeologi, malahan berlaku sebaliknya, ia memainkan peran signifikan dalam pengembangan disiplin ini. Dengan begitu [situasi ini] memungkinkan munculnya arkeologi sebagai disiplin

dalam konteks nasionalisme Eropa, karena terbukti bahwa material arkeologi telah memberi bentuk dan substansi pada mitos asal-usul kolektif.

Banyak studi kasus telah menunjukkan penggunaan arkeologi untuk merekonstruksi dan melegitimasi identitas nasional dan klaim-klaim teritorial yang jauh lebih intensif dari sekadar asumsi. Di Denmark misalnya, kompleks kubur/dolmen telah membentuk konstruksi sebuah nasional, sebagai afirmasi arkeologi untuk membangun kembali kesadaran nasional dalam menghadapi represi *chauvinism* Jerman (Kristiansen, 1992: 19-21). Demikian pula pendekatan *nationalistic archaeology* untuk Keltik di daratan Inggris, mengatasi kesadaran etnik. Dan Perancis selalu mengangkat esensi kebudayaan materi Galik menghadapi dominasi Yunani-Romawi.

Peran penting arkeologi juga dirasakan oleh negara-negara bangsa yang muda: legitimasi negara modern Israel dianggap mempunyai hubungan genealogis langsung dengan Israel kuna. Berdasarkan tinggalan jaman besi yang sangat berbeda dengan periode belakangan, dan pengungkapan situs Masada; bunuh diri massal Yahudi menghadapi tekanan Romawi, telah menjadi simbol kesadaran nasional Israel, membentuk fokus ziarah dan upacara militer. Negara itu telah menggunakan arkeologi untuk membenarkan eksistensinya dan untuk mengintegrasikan imigran-imigran yang mempunyai sejarah dan pengalaman-pengalaman baru; mencoba mencegah konflik internal. Mata uang, perunggu, simbol-simbol dan bahasa digambarkan dari masa-masa kuna dan dari periode « Bible » untuk mengingat kembali

kontinuitas sejarah dan menciptakan « negara bangsa ».

Demikian pula di Afrika hitam, bangsa-bangsa yang baru saja terbebas dari kolonialisme telah kembali ke arkeologi untuk menolong mempersatukan sebuah *potpourri* etnik yang terpecah-pecah. Sebuah masa lalu yang « indah » nyatanya telah mampu membutakan rivalitas etnik kekinian. Dari contoh-contoh itu, dengan jelas bahwa arkeologi tampil sebagai « agen » bagi penciptaan kebanggaan nasional dan untuk kelangsungan tradisi-tradisi nasional (Richard I. Ford, 1973: 85).

Jika kita berangkat dari kasus-kasus tersebut, maka ada dua indikasi penting menandai kepentingan arkeologi bagi nasionalisme: arkeologi dan nasionalisme saling menjalin dalam konteks berbeda dan arkeologi mempunyai cakupan kontribusi lebih kompleks dari sekadar identitas kolektif.

Ini berarti bahwa nasionalisme mempunyai banyak bentuk dan selalu mengalami perubahan nyata akibat adanya representasi historik dan kultural dari tradisi-tradisi nasional yang khusus. Maka « negara bangsa » hanya salah satu dari banyak kemungkinan bagi identitas komunal dalam dunia kontemporer. Keberadaannya sering mengalami konflik lokal daripada global. Contoh adanya fenomena *ethnic revival*, lahirnya gerakan-gerakan dunia IV yang memecah Union Soviet dan Blok Timur, serta gerakan-gerakan separatis di dunia lain. Buat kita, mestinya ini menjadi cermin tentang pemahaman terhadap realitas plural: multi-kultural sebagian negara-negara baru, yang kadang tanpa atau dengan identitas berbeda dengan ideologi negara.

Sebaliknya, ada kesadaran membentuk identitas lebih besar, mengatasi perbedaan lokal, menemukan persamaan-persamaan regional, entitas supranasional yang membentuk klaim pada identitas budaya anggota-anggotanya seperti telah disebut contohnya di muka: Uni Eropa, gerakan fundamentalis agama « bangsa Islam » di dunia Arab, atau bangsa Hindu di India. Tetapi, benang merahnya tampak pada idealisme untuk membentuk negara bangsa yang homogen yang bagian-bagiannya mempunyai ciri khusus dan relatif menghadirkan « era lampau dalam bentuk modern ».

Persoalannya yang mendasar adalah interpretasi arkeologi sering mengandung konflik tentang masa lalu. Problem krusial yang dihadapi arkeolog sekarang adalah: kapan dan bagaimana para arkeolog dapat mengambil keputusan dari banyak interpretasi masa lalu? Dapatkah kita membedakan antara interpretasi yang seimbang, obyektif dan yang distorsi? Apakah perbedaan interpretasi itu hanya masalah subyektivitas yang lebih mengarah pada kelaikan: kebijakan politis? *Political will* kita sekarang adalah bagaimana kita dapat menggunakan pengetahuan arkeologi untuk pembangunan identitas-identitas homogen masa kini. Masalahnya, kecil sekali analisis tentang asal-usul etnisitas dan hubungan kebudayaan materinya dengan identitas etnik. Sebaliknya ilmu-ilmu humaniora lain telah mengulas debat teoritis tentang etnisitas, mereka telah membaca perubahan penting dalam pemahaman kita tentang diferensiasi sosio-kultural. Sayangnya, perkembangan itu belum banyak diantisipasi arkeologi.

Memang telah tampak beberapa arkeolog berusaha mempersamakan kebudayaan-kebudayaan arkeologi, ditentukan atas dasar asosiasi berulang-ulang dari kebudayaan materi yang mempunyai ciri khas dengan grup-grup masyarakat kuna, misalnya *Toalean culture* pada beberapa kompleks situs di Sulawesi atau *Dongson culture* untuk budaya undagi di Indocina. Mengapa kita belum mengembangkan secara memadai kerangka teoritis untuk menginterpretasikan isu etnisitas dalam arkeologi: sejak kedatangan penutur Austronesia, perkembangan lokalnya ke Austro-Mongoloid atau Austro-Melaneoid, lalu kapan dan bagaimana terbentuknya etnik-etnik dengan sub-subetniknya di kepulauan. Memang belum sampai ke arah itu, tetapi bukan berarti tidak ada landasan teoritis dan metodologisnya. Pendekatannya sudah tentu dapat ditekankan pada cara-cara yang konsep-konsep dan pengertiannya mengkerangkakan masa kini pada masa lalu dan di sini obyek-obyek studi arkeologis satu sama lain akan saling menentukan. Seperti dalam disiplin sejarah, pada dasarnya masa lalu dan masa kini adalah sebuah dialog. Dengan demikian, dialektika antara masa lalu dan masa kini perlu dieksplorasi melalui konsep-konsep dan asumsi-asumsi yang digunakan dalam analisis arkeologis dan dilanjutkan dengan pembahasan identitas masa kini (Jones, 1997).

Jadi isu utama diskusi kita adalah keinginan melekatkan suatu identitas pada obyek-obyek atau monumen tertentu, yang sering diekspresikan melalui tema-tema grup etnik atau masyarakat yang menghasilkan tinggalan tersebut dan yang difigurkan dalam jantung

penelitian arkeologi. Isu kedua berkenaan dengan kelompok-kelompok masyarakat masa lalu yang secara historis terungkap, semacam varian-varian ras dan etnik pembentuk *nation* Indonesia. Dan isu ketiga, substannya nasionalisme selama awal sampai pertengahan abad XX, memberi lahan subur bagi tumbuhnya perhatian pada tinggalkan arkeologi: dengan pengangkatannya dari dalam tanah sampai restorasi dan melestarikannya untuk masa kini dan yang akan datang. Dalam pengertian luas, upaya itu dilakukan untuk mencari jejak nasional kita, mengembangkan nasionalisme yang telah dibangun dalam peran antagonisnya menghadapi kolonialisme Belanda, misalnya nasionalitas versi Majapahit sebagaimana dipopulerkan Mr. Muhammad Yamin; yang dalam konteks sekarang harus lebih diperkaya dengan visi nasionalitas yang bernuansa lintas budaya.

Seperti menyejarah, kita telah banyak mengembangkan pendekatan « sejarah budaya » untuk penelitian arkeologi. Meski akhir-akhir ini mulai diragukan keandalannya untuk kajian analitik, dalam banyak hal, terutama dalam konteks politik arkeologi, kita masih dapat mengembangkannya. Dengan kerangka kerja kronologis dan spasial, kita telah melihat pentingnya skema periodisasi sejarah kebudayaan Indonesia, apalagi penelitian kita di akhir abad XX ini masih berhadapan dengan banyak lapangan yang masih *terra incognita*. Kita memang belum menerapkan metode etnologi langsung, tetapi interpretasi arkeologi sering memasuki wilayah pencarian jejak grup-grup masyarakat tertentu kembali ke prasejarah dengan dasar-dasar asosiasi

dan horizon temuan. Ini, dengan jelas, berangkat dari pandangan bahwa keberadaan masyarakat itu dapat didokumentasikan oleh sinkronisasi sumber-sumber arkeologi dan sejarah (Sklenar, 1983: 91). Tanpa kita ketahui bahwa Rudolf Vorchow, pendiri *German society for Anthropology, Ethnology and Prehistory*, juga menerapkan kerangka kronologis dalam mendefinisikan grup etnik berdasarkan material arkeologi dengan cara mengkompilasi secara sistemik tipe-tipe obyek yang tipikal dan distribusi geografisnya (Kossack, 1992: 80-2).

Dari berbagai laporan penelitian dan artikel-artikel arkeolog kita, terefleksi bahwa kebudayaan masyarakat dapat didefinisikan atas dasar jejak-jejak kebudayaan materinya yang terasosiasi dengan situs-situs pada wilayah tertentu dan pada masa lalu tertentu pula. Maka asumsi saya adalah bahwa kontinuitas kebudayaan juga menunjukkan kontinuitas etnik. Dengan dasar-dasar metodologi *settlement archaeology*-nya, Gustaf Kossinna pernah mengklaim bahwa kita mempunyai kemungkinan untuk mengidentifikasi grup-grup etnik besar ke dalam masa prasejarah yang basisnya terdapat pada propinsi-propinsi budaya, sedangkan kebudayaan-kebudayaan individual berkaitan dengan suku-suku (Triggers, 1989: 165). Dari situ, Childe (1933: 198) yakin bahwa « kebudayaan adalah sebuah warisan sosial, ia berkaitan dengan suatu komunitas yang mengatur tradisi-tradisi, institusi-institusi dan cara hidup yang umum ». Sebuah grup mungkin mempunyai alasan untuk disebut masyarakat kepada mana « kebudayaan » dari seorang arkeolog harus dikaitkan. Jika etnik menjadi sifat dari masyarakat itu, kita

dapat mengatakan bahwa arkeologi menaruh harapan besar untuk mengukuhkan sebuah sejarah etnik Nusantara, yang baru separuh abad lebih membentuk « nasionalisme » Indonesia yang riil; bukan mitos politik.

Saya yakin, meskipun citra Barat, terutama Amerika telah banyak terserap dalam kehidupan modern Indonesia, kita masih menjadi pewaris material arkeologi, tinggalan nenek moyang kita yang dominan. Perubahan-perubahan evolusioner makro-kultural hampir tidak pernah benar-benar terjadi baik dalam prasejarah maupun arkeologi sejarah Nusantara. Semangat kita berangkat dari kelanjutan kultural, bukan diskontinuitas budaya seperti tradisi arkeologi Amerika atau Australia yang melihat arkeologi Indian atau Aborigin sebagai prehistorik dan « mati ». Namun, bagaimana pun kewaspadaan kita perlu dipertaruhkan untuk menjaga kontinuitas historis dalam perubahan global.

Unsur-unsur perbedaan paling tidak bisa dimulai dengan variasi etnik, agama dan sosio-ekonomi. Kepentingan etnik memang kreativitas budaya yang resistan, tetapi sekaligus potensial menumbuhkan rivalitas berlebihan dan berdampak pada *ethnic revival* dalam konstruksi *nation* Indonesia. Kepentingan agama telah menggejala melalui benturan-benturan nilai dan norma teologis dan terakhir, kepentingan sosial-ekonomi yang telah menciptakan kesenjangan sosial, terbentuknya kelas-kelas dalam masyarakat. Seluruh potensial perbedaan itu barangkali akan berdampak pada pembesaran jarak kultural dengan yang sedang kita teliti dan restorasi dewasa ini.

Maka, solusi atau lebih tepat sebuah renungan, dalam memperkuat visi kita pada kekuatan jati diri bangsa dalam menghadapi globalisasi, kita masih mempunyai kesempatan mengukuhkan misi kita dalam format nasionalisme Indonesia: ideologi politik, agama, ekonomi, integritas etnik. Berangkat dari visi dan misi ini, marilah kita mulai dengan menempatkan arkeologi, juga sebagai kontinuitas sejarah yang landasannya telah dibangun generasi arkeologi sebelum kita. Gagasan Nurhadi (1999) yang berangkat dari, dalam konteks ini, arkeologi mempunyai peran sebagai media transfer jasa informasi budaya, adalah pilihan aplikatif untuk kita menempatkan informasi itu sesuai dengan tingkat pencerapan dan kepentingan penerima jasa: cendekiawan, birokrat-teknokrat dan awam. Ketiga komponen bangsa itu mempunyai peran berimbang dalam membangun wawasan dan apresiasinya pada sejarah kebudayaan, dasar dari keragaman *nation* Indonesia. Menciptakan hubungan masa kini dan masa lalu bagaimanapun merupakan sebuah dialog untuk menentukan dasar-dasar kebudayaan nasional kita menghadapi era yang akan datang.

Penutup

Bagi seorang arkeolog, situs atau tinggalan arkeologi, seperti dikatakan Barker (1977), adalah « [...] *an historical document which, like a written record, must be deciphered, translated, and interpreted before it can be used* ». Jika kita setuju dengan pandangan itu, maka pengelolaan warisan budaya tidak dengan sendirinya dapat menghubungkan masyarakat kini dan masa lalu, karena « dokumen » itu harus dibaca, diterje-

mahkan dan diinterpretasikan sebelum ia menjadi informasi berhadapan dengan lingkungannya yang baru: yang mungkin masih kuat dengan mitos legendaris atau malahan telah berubah total mengikuti jiwa jamannya; membawa kepentingan religius, etnik, sosial-ekonomi yang lebih dominan.

Tentu kita tidak sepenuhnya setuju dengan pendapat Kluckohn tentang esensi *archaeological research* yang dalam konteks ini mengatakan bahwa « *It provides a healthy intellectual interest manifested in the archaeological National Monuments* » seperti banyak diapresiasi di Amerika. Arkeologi Indonesia bukan sekadar memenuhi hasrat kognitif segelintir orang, tetapi bagaimana kita dapat mengkomunikasikan hasil-hasil penelitian, penyelamatan, dan pemugaran tinggalan arkeologi kepada pewarisnya, yang karena tekanan berbagai kepentingan kontemporer, mulai kehilangan identitas-identitas kulturalnya. Namun, ketika kebutuhan untuk *raison d'être* semakin mendesak, maka *outcome* arkeologi telah siap menjadi fondasinya.

Namun, sejauh ini kita tetap menyadari, bahwa kita hanya mampu mengangkat kembali image-image fragmentaris tentang masa lalu. Entitas-entitas yang terungkap itu mungkin hanya bagian dari klip-klip sebuah film tua yang bisu, yang tidak terproyeksi dengan baik (Barker, 1977: 12). Tugas kita adalah membangun kembali edisi lebih lengkap dan lebih akurat dari masa lalu itu. Memang ia tidak akan pernah lengkap, beberapa fakta sensitif mungkin mengharuskan kita menghadapi distorsi-distorsi sensor dan penyuntingan dari sudut pandang disiplin arkeologi itu

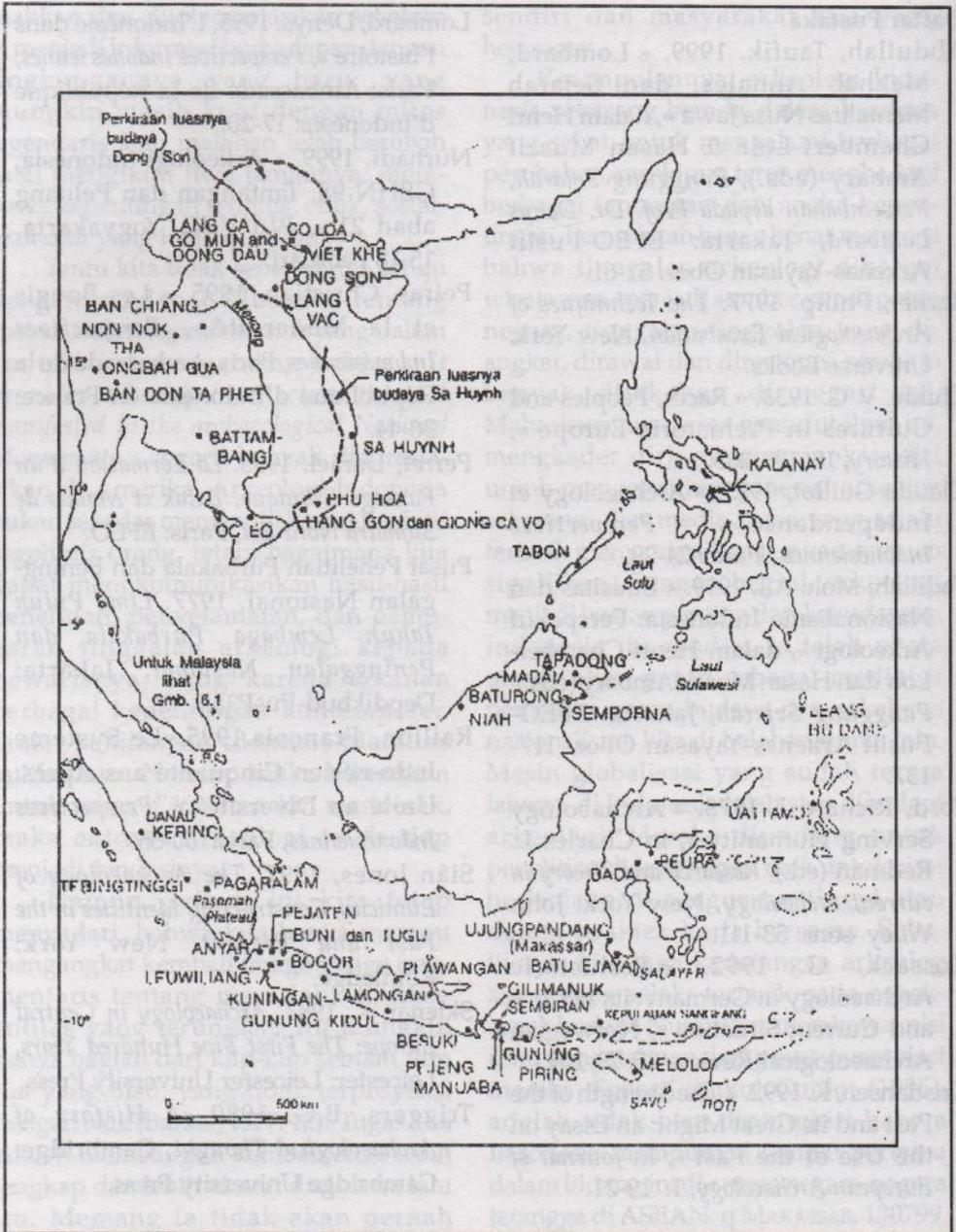
sendiri dan masyarakat kita yang heterogen.

Kesimpulannya, arkeologi Indonesia sekarang berada dalam keadaan yang sehat untuk mengalami berbagai perubahan, meskipun terus menghadapi berbagai tantangan dan aneka kepentingan. Pemerintah benar-benar mengerti bahwa tinggalan arkeologi dihargai wisatawan, menjadi sumber pendapatan negara, tinggalan-tinggalan yang diangkat, dirawat dan direstorasi semakin banyak dilakukan di negeri ini. Mahasiswa juga terus menuntut ilmu ini, mengkader diri, mempersiapkan diri untuk menggantikan generasi arkeolog sekarang, dan media masa yang selalu tertarik menyampaikan temuan-temuan signifikan. Dengan begini, arkeologi menjadi bagian penting dari kebudayaan Indonesia itu sendiri. Ia telah nyata memainkan peran sebagai mediator pembawa pesan budaya dan sekaligus nasionalisme kita di belahan dunia lain. Mesin globalisasi yang sudah terasa lajunya di Indonesia telah siap dihadapi arkeologi. Mereka diundang untuk penelitian di luar negeri baik untuk riset berjenjang di perguruan tinggi atau dalam praktek kerja bersama. Sebaliknya, kita juga kedatangan arkeolog asing yang selalu tertarik pada aspek-aspek budaya Nusantara; membawa misi ilmu pengetahuan dari pusat-pusat riset mereka. Seperti diakui Guillot (1995), adalah tidak bisa dipungkiri bahwa Indonesia mempunyai tempat pertama dalam bidang ini di antara negara-negara tetangga di ASEAN. q MAKASSAR, 130799.

#) Makalah dipresentasikan dalam *Diskusi Ilmiah Arkeologi XI*, IAAI, Makassar 14 Juli 1999 setelah mendapat koreksi dari penulis.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. 1999. « Lombard, Mazhab Annales, dan Sejarah Mentalitas Nusa Jawa », dalam Henri Chambert-Loir & Hasan Muarif Ambary (eds.), *Panggung Sejarah, Persembahan kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, Jakarta: EFEO-Puslit Arkenas-Yayasan Obor: 51-61.
- Barker, Philip. 1977. *The Techniques of Archaeological Excavation*, New York: Universe Books.
- Childe, V. G. 1933. « Races, Peoples and Cultures in Prehistoric Europe », *History*, 18: 193-203.
- Claude Guillot, 1995. « Archaeology et Indépendance », *Perspectives Indonésiennes*, Paris: 24-29.
- Fadillah, Moh. Ali. 1999. « Etnisitas dan Nasionalisme Indonesia: Perspektif Arkeologi », dalam Henri Chamber-Loir dan Hasan Muarif Ambary (eds.), *Panggung Sejarah*, Jakarta: EFEO-Puslit Arkenas-Yayasan Obor: 117-137.
- Ford, Richard I. 1973. « Archaeology Serving Humanity », in Charles L. Redman (ed.), *Research and Theory in current archeology*, New York: John Wiley sons: 83-111.
- Kossack, G. 1992. « Prehistoric Archaeology in Germany: its History and Current Situation », *Norwegian Archaeological Review* 25: 73-109.
- Kristiansen, K. 1992. « The Strength of the Past and its Great Might: an Essay on the Use of the Past », in *Journal of European Archaeology*, 1: 19-21.
- Lombard, Denys. 1995. L'Indonésie dans l'histoire », *Perspectives Indonésiennes*, Paris: Ambassade de la République d'Indonésie: 17-20.
- Nurhadi. 1999. « Arkeologi Indonesia, GBHN 98, Tantangan dan Peluang abad 21 », *PIA VIII*, Yogyakarta, 15-18 Februari.
- Pelras, Christian. 1995. « Les Bougis et la Modernité », *Perspectives Indonésiennes*, Paris, Ambassade de la République d'Indonésie en France: 36-44.
- Perret, Daniel. 1995. *La Formation d'un Paysage Ethnique, Batak et Malais de Sumatra Nord-Est*, Paris: EFEO.
- Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional. 1977. *Lima Puluh Tahun Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional*. Jakarta: Depdikbud-PusP3N.
- Raillon, François. 1995. « Le Système Indo-nésien Cinquante ans Après: Unité au Diversité? », *Perspectives Indonésiennes*, Paris: 50-55.
- Siân Jones, 1997. *The Archaeology of Ethnicity, Constructing Identities in the Past and Present*. New York: Routledge.
- Sklenar, K. 1983. *Archaeology in Central Europe: The First Five Hundred Years*, Leicester: Leicester University Press.
- Triggers, B.G. 1989. *A History of Archaeological Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.



Peta persebaran situs-situs di Nusantara dari masa pertanian awal. Sumber Peter Bellwood, *Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia*, 2000, p.390.

Potensi Gua dalam Penelitian Arkeologi dan Prospek Wisata Minat Khusus

E.A. Kosasih

Pendahuluan

Gua merupakan salah satu fenomena alam dan hasil rekayasa alam yang secara khusus terjadi dan terbentuk di kawasan batu gamping karst pada kisaran waktu puluhan juta tahun ke belakang. Gua tidak saja dapat dijumpai di dataran tinggi, dataran rendah serta lembah, tetapi juga di dasar laut dalam bentuk tebing dan terjal. Peristiwa pasang-surut yang berlangsung tiada henti, ternyata sangat berpengaruh terhadap proses pembentukan gua di dalamnya, di samping pengaruh dari gejala-gejala alam lain, seperti letusan gunung berapi dan gempa bumi (Kosasih, 1995). Setelah gua-gua bawah laut terangkat ke permukaan tanah, mungkin masih memerlukan waktu jutaan tahun lagi sebelum gua tersebut dimanfaatkan oleh manusia. Belum ada bukti yang akurat, kapan manusia mulai menghuni untuk pertama kalinya. Meskipun demikian kita mencoba untuk menyelusurinya melalui studi tentang manusia purba yang diduga hidup paling awal di muka bumi ini, yaitu pada kisaran 3 juta tahun yang lalu (Wanke, 1980).

Benua Afrika merupakan "sorga" bagi lahirnya sejumlah jenis manusia purba, mulai dari tingkat yang primitif (*Pithecanthropus-erectus*) hingga ke tingkat yang progresif (*Homo-erectus*) (Pope,

1984). Bumi Afrika juga penuh dengan perbukitan gamping, dataran serta lembah, di mana mereka pernah hidup di dalam gua pada kisaran waktu antara 3-1,5 juta tahun yang lalu. Hal ini membuktikan bahwa gua memang sangat berperan dalam perkembangan dunia arkeologi, sebab gua merupakan salah satu data arkeologi yang cukup kompleks dan akurat. Gua juga dianggap sebagai miniatur kebudayaan lokal, karena di dalamnya tidak saja dijumpai sisa-sisa kehidupan yang bersifat fisik-material, — seperti sisa makanan, perapian dan peralatan, tetapi juga yang bersifat mental spiritual berupa lahan pemujaan, pemakaman serta benda-benda yang dianggap memiliki kekuatan gaib dan sangat disakralkan. Siklus kehidupan di dalam gua yang berlangsung ratusan ribu tahun, yang dihuni oleh masyarakat manusia purba secara turun-temurun dan silih berganti, telah meninggalkan sejumlah lapisan budaya yang terendapkan dengan teratur. Endapan yang masih asli dan belum terganggu (*undisturb*) inilah yang kemudian menjadi rebutan para ahli dari berbagai disiplin ilmu untuk menelitinya, antara lain paleontologi, geologi, biologi, antropologi dan arkeologi sendiri. Dalam perkembangan yang lebih kemudian, situs-situs arkeologi di benua hitam ini

telah dijadikan andalan sebagai objek wisata budaya, di samping sejumlah objek wisata alam dan wisata perburuan lainnya yang sudah terkenal sejak lama.

Jenis manusia yang sudah tergolong *Homo-sapiens* adalah sosok *Neanderthal* (*Homo-sapiens neanderthalensis*) yang lahir di Eropa (Lembah Neander, Dusseldorf, Jerman) sekitar 100 ribu tahun yang lalu (Grand, 1967; Pope, 1984; Soejono et. al., 1984; Kosasih, 1995). Makhluk ini lebih cerdas daripada nenek moyangnya terdahulu dan memiliki kapasitas otak pada kisaran manusia modern. Dengan demikian, mereka lebih mampu beradaptasi dengan lingkungan yang berat waktu itu, mampu meningkatkan teknologi pembuatan artefak untuk menunjang aktifitas hidupnya, khususnya dalam berburu, dan sudah mahir membuat pakaian dari kulit hewan berbulu. Ini berarti pula bahwa mereka dianggap sebagai makhluk manusia pertama yang memanfaatkan gua secara efektif dan efisien, tidak saja untuk berteduh dan berlindung, tetapi juga dijadikan sebagai lahan hunian permanen. Di luar dugaan, ras ini kemudian tergusur gara-gara serbuan sosok *Homo-sapiens sapiens* yang lebih cerdas dari mereka pada kisaran waktu sekitar 40 ribu tahun yang lalu. Makhluk "baru" ini bernama *Cro-Magnon*, mendominasi wilayah Perancis bagian baratdaya selama hampir 30 ribu tahun. Beberapa ahli mengatakan bahwa *Cro-Magnon* diduga sebagai makhluk pertama yang menurunkan sejumlah ras, yang akhirnya berkembang biak di bumi ini hingga sekarang. Mereka juga dianggap sebagai seniman pertama di dunia, sebab mampu mencurahkan rasa seninya dalam bentuk gambar atau lukisan berwarna yang diterakan pada

dinding-dinding gua tempat tinggalnya. Mereka juga jenis manusia purba yang berprestasi, karena mampu meninggalkan fakta sejarah kehidupan yang begitu lengkap, baik artefak maupun non-artefak. Data lukisan misalnya, tidak saja dapat dijumpai di Eropa dan Afrika tetapi juga di Amerika, Asia, dan Australia. Gua-gua berlukisan ini, terutama sekali di Perancis dan Australia, sudah memiliki hak paten untuk dipasarkan sebagai aset wisata budaya, dan hasilnya untuk menambah devisa negara yang sungguh sangat menjanjikan.

Mengenai data arkeologi dalam bentuk lukisan, barangkali inilah pertama kali manusia membuat seni lukis di dalam gua yang ditaksir lahir sekitar 40 ribu tahun yang lalu, khususnya di Eropa bagian barat (Grand, 1967; Fagan, 1978; Howell, 1982; Kosasih, 1987). Perancis dan Spanyol misalnya, begitu banyak memiliki gua yang berlukisan dan sangat terkenal di dunia hingga saat ini, antara lain Gua Lascaux di Perancis dan Gua Altamira di Spanyol. Imajinasi seni gua lahir ketika penghuninya melihat atau memperhatikan objek yang terdapat di sekitarnya, baik flora, fauna maupun fenomena alam. Objek ini kemudian dipilah-pilah dan pilihan jatuh pada kelompok fauna, sebab objek hewanlah yang erat sekali hubungannya dengan kegiatan mereka sehari-hari untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, yaitu berburu. Beberapa jenis hewan yang menjadi andalan perburuan pada waktu itu dan sekaligus menjadi objek lukisan terdiri dari mammoth, badak, bison, lembu, kuda dan rusa. Penghunian yang relatif lama di gua-gua ini tidak saja terkait dengan pola mukim, tetapi juga seluruh aktifitas hidup mereka terproses

di sini, baik mencari pangan, mengolah makanan, membuat artefak maupun melakukan upacara ritual (Kosasih, 1996a). Sisa-sisa kegiatan yang terserak atau sudah terendapkan di dalam gua ini dapat menjadi bukti yang akurat mengenai perilaku budaya masyarakatnya secara turun-temurun dan dapat menjadi panduan perkiraan rentang waktu mereka sempat menghuni gua-gua tersebut, sebelum akhirnya meninggalkannya dengan begitu saja. Ada dugaan bahwa gua yang sama pernah dihuni kembali oleh keturunan masyarakat manusia yang sama atau yang berbeda setelah ditinggalkan sementara selama waktu tertentu. Hal ini dapat dibuktikan melalui pengamatan stratigrafi endapan di dalam gua, yang menampakkan secara jelas mengenai lapisan-lapisan tanahnya serta materi yang dikandungnya. Apabila di antara lapisan itu ada yang kosong temuan materi budaya, maka berarti gua itu tidak dihuni oleh manusia selama proses pengendapan yang dimaksud berlangsung. Perubahan juga terjadi pada data lukisan, yaitu jika didapati motif lukisan yang bertumpuk atau tumpang tindih, ini artinya lukisan tersebut dibuat oleh generasi berikutnya, atau oleh masyarakat lain yang datang kemudian. Para ahli dapat dengan mudah membedakan antara lukisan yang tua dengan lukisan yang muda dengan memperhatikan perbedaan warna, gaya serta obyeknya saja.

Ekosistem Karst dan Gua

Kehidupan manusia di suatu daerah berkaitan erat dengan sifat biofisik daerah itu sendiri (Soemarwoto, 1985). Kawasan karst pada umumnya merupakan daerah yang sulit bagi kehidupan

manusia. Usaha pertanian sulit berkembang karena sering kekurangan air, disamping resiko erosi yang cukup besar serta kemiringan lereng yang membahayakan. Meskipun demikian, sejak jaman prasejarah, gua-gua yang banyak terdapat di kawasan batu gamping karst ini pernah digunakan oleh manusia purba sebagai lahan pemukimannya. Gua berfungsi memberikan perlindungan dari terpaan hujan, angin, panas serta serangan hewan buas atau dari kelompok manusia lainnya. Oleh karena itu, kawasan karst pada umumnya dan gua pada khususnya memiliki arti yang sangat penting bagi penelitian arkeologi. Namun tidak menutup kemungkinan untuk disiplin ilmu lainnya melakukan penelitian di kawasan ini sesuai dengan tugas, fungsi dan kepentingannya masing-masing. Di kawasan karst tidak saja terkandung sumberdaya budaya, tetapi juga yang paling besar potensinya adalah sumberdaya alam yang dapat dimanfaatkan bagi kepentingan hajat hidup orang banyak. Berbagai sektor yang menjanjikan keuntungan dapat dikembangkan di sini, antara lain pertanian, kehutanan, peternakan dan pariwisata. Tetapi janji-janji itu belum tercapai secara maksimal, sebab kawasan batu gamping karst itu sendiri, di manapun berada di bumi kita ini, sekarang sudah mulai rusak dijamah oleh manusia. Kerusakan zona karst bertambah luas setelah munculnya industri semen, kapur dan batu pualam atau marmar yang memanfaatkan batu gamping sebagai bahan baku utama produksinya semakin tidak dapat dihindarkan lagi. Dampaknya adalah kepunahan sumberdaya alam dan sumberdaya budaya, dimana gua-gua

arkeologipun ikut lenyap dari muka bumi ini.

Ekosistem karst dan gua memiliki keunikan yang khas dan potensial, yang sampai sekarang belum banyak diketahui orang (Nasution, 1999). Ekosistem karst dan gua juga memiliki keunikan serta keragaman fauna dan flora yang khas, yang sangat bermanfaat bagi penelitian dan pengembangan berbagai disiplin ilmu. Pergeseran paradigma baru tentang lingkungan alam akan memberikan kesempatan dan tantangan yang luas untuk mengelola ekosistem karst dan gua dengan memperhatikan aspek konservasi, kelestarian serta pemberdayaan masyarakat yang bermukim di sekitar kawasan karst dan gua. Hal ini dapat kita maklumi, karena hubungan antara nilai-nilai fisik, ekologi, budaya dan sosial-ekonomi di dalam lingkungan karst dan gua sangat erat sekali dalam upaya pelestarian sumberdaya alam.

Selama ini kawasan karst masih mengalami tekanan berat, baik yang berasal dari peningkatan jumlah penduduk maupun akibat ketidaksadaran masyarakat terhadap pentingnya struktur dan fungsi kawasan karst sebagai suatu ekosistem yang unik dan peka terhadap perubahan lingkungan (Sudarsono, 1999c). Ketidaksadaran ini menyebabkan kawasan karst hanya dimanfaatkan sebagai sumber mata-pencaharian semata-mata, seperti menggali batu gamping untuk bahan baku pembuatan semen dan batu kapur, serta menebangi hutan alam yang terdapat di sekitarnya. Kegiatan yang demikian ini telah menyebabkan timbulnya perubahan bentang alam serta lahan seperti halnya yang terjadi di

kawasan batugamping Padalarang (Bandung) dan Palimanan, Cirebon (lihat foto 1). Akibatnya terjadi pencemaran udara dan lingkungan, air bersih, erosi dan sedimentasi. Selain itu, terjadi pula penurunan kualitas dan kuantitas keanekaragaman hayati, seperti punahnya fauna dan flora, serta berpindahnya satwa-satwa liar ke lokasi lain. Hal ini tidak saja dapat menimbulkan kerugian bagi masyarakat setempat di segala bidang dan sektor kehidupan, tetapi juga pemerintah yang masih peduli terhadap lingkungan akan menilainya sebagai kawasan yang tidak layak huni lagi.

Masih sedikitnya jumlah peneliti Indonesia yang melakukan kajian secara mendalam terhadap kawasan karst dan gua, serta kurang gencarnya penyebarluasan informasi tentang manfaat kawasan karst dan gua terhadap lingkungan di sekitarnya, menyebabkan masih rendahnya kesadaran masyarakat untuk berperan serta dalam menjaga keselamatan dan kelestariannya (Ibid, 1999c). Sementara itu, para peneliti asing sudah banyak yang melakukan penelitiannya di Indonesia, sehingga organisasi *International Union of Speleology* pada tahun 1994 telah mengusulkan kawasan karst Gunung Sewu sebagai benda warisan dunia (*world natural heritage*) yang baru dilestarikan. Kawasan karst lainnya yang memiliki keunikan di antaranya kawasan karst Gombong Selatan yang terkenal dengan sumber mata air bersih, dan kawasan karst Maros-Pangkajene yang dikenal dengan jenis karst menara (*tower karst*) dan sering disebut sebagai karst tropika klasik. Kemungkinan besar masih banyak lagi kawasan karst yang memiliki keunikan

tersendiri di hampir semua pulau di Indonesia, hanya barangkali belum sempat teridentifikasi (KMNLH, 1999).

Dalam kaitannya dengan pengelolaan kawasan karst tersebut, sebenarnya sudah ada upaya pemerintah untuk

pengguna liar di kawasan itu. Hal ini terjadi karena adanya konflik kepentingan dalam pemanfaatan dan pelesatarian kawasan karst, antara lain belum ditetapkannya pola pengelolaan kawasan karst dalam bentuk tata-ruang



Foto 1 : Kawasan Batugamping Gunung Kromong, Palimanan yang rusak akibat pengolahan semen.

menyelamatkan dan melestarikannya, antara lain dengan menetapkan beberapa kawasan karst sebagai "Taman Nasional" seperti di Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Pulau Seram dan Irian Jaya (Ibid, 1999c). Namun upaya itu tidak diikuti dengan langkah-langkah pengelolaan lingkungan hidup dan sumberdaya alam, baik ditinjau dari kesiapan sumberdaya manusia maupun dari keterlibatan serta kesadaran para

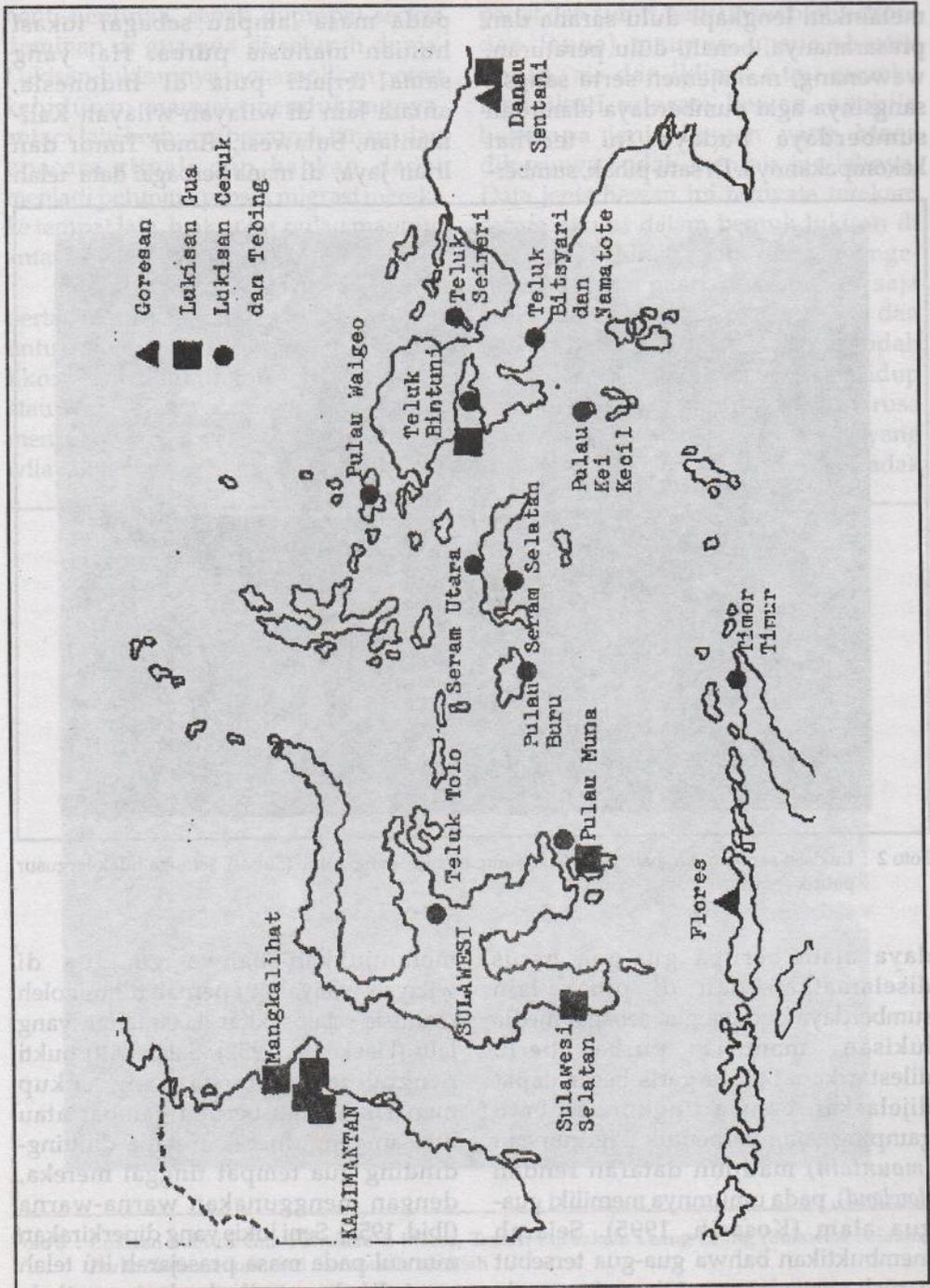
berdasarkan karekteristik dan potensi masing-masing. Perlu adanya persamaan konsepsi dan koordinasi lintas sektoral serta lintas disiplin ilmu secara terpadu sehingga tidak terjadi tumpang-tindih wewenang dalam melaksanakan tugas dan fungsi masing-masing. Di samping itu, pemberdayaan masyarakat juga perlu ditingkatkan dan wajib dilaksanakan sejak dini, antara lain melalui informasi dan pengetahuan tentang

kawasan karst, termasuk memperdalam pemahaman akan pentingnya lingkungan alam yang lestari bagi kehidupan manusia secara keseluruhan.

Potensi Wisata Budaya Gua

Di dunia, gua sebagai objek wisata bukan merupakan hal yang baru (Marjatmo, 1985). Di Indonesia sejak dahulu kala orang sudah berkunjung ke gua-gua, apakah untuk bertapa, berziarah dan bersembunyi, atau hanya untuk iseng belaka. Namun, secara sadar gua dimanfaatkan sebagai objek wisata dengan berbagai metode pendekatan, perencanaan dan sistematika pemasaran jangka panjang, — terlepas dari bobot pelaksanaan dan hasilnya —, ternyata masih merupakan hal yang baru. Oleh karena itu, wajar apabila pengembangan serta pengelolaan gua di Indonesia masih jauh dari harapan. Selain pengalaman mengenai pengembangan dan pengelolaan gua sebagai objek wisata yang belum banyak, serta penanganan dan pemasarannya belum profesional, kendala pengembangan juga berakar pada masih langkanya referensi tentang sumber alam berbentuk gua dan sumberdaya budaya yang terdapat di dalam gua. Akibatnya, aset yang sangat berharga bagi penambahan devisa negara ini masih tetap terlenda dalam tidurnya yang panjang. Akhirnya, tanpa disadari, kita sudah jauh tertinggal oleh negara-negara seperti Thailand, Malaysia dan Filipina yang justru sudah lama memasarkan kawasan karst dan gua (berlukisan) sebagai objek wisata yang cukup diandalkan, padahal kita sendiri memiliki kawasan karst yang paling luas dan besar di Asia Tenggara (lihat peta).

Permasalahan pokok dalam pemanfaatan serta pengembangan gua sebagai objek wisata adalah kekhawatiran akan kemungkinan rusaknya lingkungan hidup atau sumberdaya alam yang bernilai tinggi ini akibat kunjungan wisatawan. Kekhawatiran tersebut sebenarnya tidak beralasan, apabila jauh sebelumnya pemerintah sudah mampu menyiapkan sumberdaya alam milik negara ini secara utuh tanpa memperdulikan kepentingan pihak-pihak tertentu yang sering menghambat pembangunan nasional. Dengan demikian, pendekatan pengembangan lingkungan karst dan gua sebagai objek wisata harus transparan dan berwawasan lingkungan, melalui metode konservasi sumberdaya alam secara terpadu serta menerapkan berbagai peraturan, hukum dan undang-undang dengan tegas dan konsekuen bagi pihak-pihak yang merusak lingkungan alam. Kerjasama secara terpadu antara lembaga-lembaga yang terkait, seperti Departemen Energi/Sumberdaya Mineral dengan Departemen Pertanian/Kehutanan, Departemen Kebudayaan/Pariwisata dan Menteri Lingkungan Hidup perlu segera diwujudkan, guna menanggulangi kasus-kasus yang tidak diinginkan. Keempat lembaga tertinggi negara ini diharapkan menjadi sokoguru penyelamat lingkungan hidup dan sumberdaya alam, sehingga objek wisata gua yang berwawasan lingkungan dapat dicanangkan secara kongkrit. Yang perlu diperhatikan adalah jangan dulu mengejar unsur bensinya,



melainkan lengkapi dulu sarana dan prasarananya, benahi dulu peraturan, wewenang, manajemen serta sangsi-sangsinya agar sumberdaya alam dan sumberdaya budaya ini terlihat kekompakannya. Di satu pihak, sumber-

pada masa lampau sebagai lokasi hunian manusia purba. Hal yang sama terjadi pula di Indonesia, antara lain di wilayah-wilayah Kalimantan, Sulawesi, Timor Timur dan Irian Jaya, di mana berbagai data telah



Foto 2 : Lukisan sampan dan babi pada Gua Sumpangbita, Pangkajene (Sulsel), semoga tidak tergusur pabrik semen

daya alam berupa gua-gua harus diselamatkan dan di pihak lain sumberdaya budaya gua sebagai media lukisan manusia purba perlu dilestarikan. Secara garis besar dapat dijelaskan bahwa lingkungan batu gamping yang berbentuk pegunungan (*mountain*) maupun dataran rendah (*lowland*), pada umumnya memiliki gua-gua alam (Kosasih, 1995). Sejarah membuktikan bahwa gua-gua tersebut pernah menjadi tempat tinggal manusia

menunjukkan bahwa gua-gua di wilayah-wilayah itu pernah dihuni oleh manusia sejak sekitar 4.000 tahun yang lalu (Heekeren, 1952). Salah satu bukti penghunian manusia yang cukup menarik adalah berupa gambar atau lukisan yang diterakan pada dinding-dinding gua tempat tinggal mereka, dengan menggunakan warna-warna (Ibid, 1955). Seni lukis yang diperkirakan muncul pada masa prasejarah itu telah menjadi bahan studi arkeologi yang tiada

henti-hentinya, sebab dijumpai secara dominan di gua-gua di seluruh dunia. Lukisan-lukisannya menampilkan potret kehidupan manusia pendukungnya, antara lain berburu, bercocok tanam dan upacara ritual, dan bahkan dapat menjadi petunjuk proses migrasi mereka ke tempat lain, baik antar pulau maupun antar benua (lihat foto 2).

Berburu merupakan wujud kegiatan pertama masyarakat pada masa lampau untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Ekosistem lingkungan yang berubah atau sumberdaya alamnya mulai susut, menyebabkan mereka harus pindah ke wilayah lain yang lingkungannya masih

padat dan subur, baik unsur biotik (flora dan fauna) maupun unsur abiotik (lahan, air dan iklim). Atau mereka mengikuti migrasi hewan, apabila beberapa jenis hewan yang biasa diburunya sudah menipis jumlahnya. Data jenis hewan ini ternyata terekam secara akurat dalam bentuk lukisan di gua-gua, sehingga kita dapat mengetahui secara pasti hewan apa saja yang pada waktu itu masih hidup dan hewan apa saja yang sekarang sudah punah. Beberapa jenis yang masih hidup sampai sekarang misalnya kuda, rusa dan babi (lihat foto 3), sedangkan yang sudah punah antara lain mammoth, badak



Foto 3 : Lukisan babi di Gua Pattakere I, Maros, Taman Purbakala Leang-Leang (Sulawesi Selatan) Perlu diselamatkan dari kerusakan alamiah

berbulu dan harimau bertaring (*sabre teeth tiger*). Para ahli akhirnya berpendapat bahwa jalur migrasi fauna rupanya telah menjadi acuan bagi persebaran manusia di muka bumi ini, sehingga mereka dapat hidup dan berkembang-biak di mana-mana, sebab manusia mampu beradaptasi dengan berbagai kondisi lingkungan alam, kapanpun dan di manapun juga.

Gua-gua berlukisan yang terdapat di Eropa atau Australia misalnya, ternyata sudah sejak lama menjadi kekayaan nasional negara yang bersangkutan dari sektor pariwisata dan kepopulerannya sudah mendunia (Setiawan, 1999). Tidaklah heran apabila lukisan-lukisan gua di kedua benua ini sudah dilindungi secara ketat, mulai dari pengamanan lingkungan kawasan karst di mana gua-gua itu berada, penyelamatan lingkungan hidup serta lingkungan alam lainnya, pemasyarakatan pengetahuan tentang sumberdaya alam dan sumberdaya budaya, penerapan undang-undang hukum yang keras kepada setiap pelanggar, sampai pada metode konservasi dan sistem pengatur suhu serat mikro-organisme yang rumit untuk melestarikan seni gambar di dalam gua-gua tersebut. Salah satu yang termasyhur adalah Gua Lascaux (Perancis) yang kini tertutup untuk umum, sebab kondisinya sudah parah sekali akibat polusi dari pengunjung yang berlangsung selama puluhan tahun. Polusi itu tidak saja disebabkan oleh menipisnya O₂ dan pengapnya asap rokok, tetapi juga berbagai sampah makanan dan minuman berserakan di dalamnya. Belum lagi ditambah dengan timbulnya retakan-retakan serta kelem-

baban yang tinggi akibat rembesan air hujan dan salju, dikhawatirkan gua itu akan runtuh dan membahayakan pengunjung (Kosasih, 1987).

Untuk tidak mengecewakan wisatawan, pemerintah setempat segera membuat tiruannya yang persis sama, baik ukurannya, besarnya, lekukan-lekukan dindingnya, motif-motif lukisannya yang spektakular maupun pemakaian bahan warna polikrom (Ibid., 1987). Sebaliknya di Australia, yaitu di Taman Nasional Kakadu, terdapat gua dan ceruk yang penuh dengan gambar unik dari masa prasejarah, sehingga pemerintah setempat menetapkan kawasan ini sebagai hutan lindung yang perlu dipertahankan kelestarian ekosistemnya. Masih banyak lagi negara yang peduli terhadap kawasan karst seperti itu, sebab mereka menyadari bahwa lingkungan tersebut memiliki keanekaragaman hayati dan non-hayati yang perlu diselamatkan untuk memenuhi kepentingan hajat hidup orang banyak. Di dalamnya tidak saja terkandung unsur-unsur yang bermanfaat bagi pendidikan dan ilmu pengetahuan, tetapi juga memiliki sumberdaya alam dan sumberdaya budaya yang wajib dilestarikan, sebab salah satunya mempunyai potensi sebagai aset wisata minat khusus. Bagaimana halnya dengan di Indonesia? Contoh di atas belum terjadi di negara kita yang sesungguhnya memiliki kawasan karst tergolong luas di Asia Tenggara. Indonesia masih "silau" dengan pembangunan fisik yang serba megah dan modern, tanpa memperhatikan lingkungan yang mulai rusak dan menipis. Kawasan batu gamping yang banyak menyimpan gua-gua untuk ke-



Foto 4 : Lukisan cap tangan di Gua Garunggung Pangkajene (Sulawesi Selatan), dapatkah diselamatkan ?

pentingan pendidikan, pengetahuan, sumberdaya alam dan sumberdaya budaya, sebagian sudah digusur untuk bahan baku semen dan kapur. Bentangan tebing di sepanjang pantai Pulau Kei Kecil (Maluku) yang menyimpan ratusan lukisan purba pada dinding-dindingnya, mengalami rusak berat akibat di atas tebing itu dijadikan ladang serta perumahan baru. Kawasan karst Maros-Pangkajene juga tidak luput dari gempuran manusia yang mengatasnamakan pabrik semen yang terdapat di sekitarnya, sehingga kemungkinan besar banyak lukisan gua yang termusnahkan (lihat foto 4). Demikian pula tebing-tebing pantai di Irian Jaya bagian barat dan Pulau Seram bagian utara yang penuh dengan lukisan masa

prasejarah, terpaksa punah begitu saja akibat tidak adanya perhatian dari pemerintah samasekali.

Dapat dimaklumi bahwa penelitian terhadap data arkeologi yang ada di gua-gua memang mempunyai resiko dan kesulitan yang tinggi dibandingkan dengan penelitian data arkeologi lainnya. Salah satu kendalanya adalah penelitian situs gua tampaknya masih kurang populer dibandingkan dengan penelitian situs bangunan candi dan keraton. Penelitian situs gua memerlukan persiapan yang besar, baik waktu, tenaga dan dana, disamping sulitnya medan yang harus di tempuh. Dugaan yang demikian ini ternyata dapat kita tepis setelah pemerintah dan masyarakat menganggap penelitian seni budaya gua

belum penting diteliti lebih jauh, sehingga belum diprioritaskan menjadi daerah tujuan penelitian prasejarah. Kendala yang berikut adalah masih asingnya topik kebudayaan prasejarah dalam agenda pembangunan nasional di Indonesia, bahkan dipersulit dengan masih kurangnya tenaga-tenaga penelitian bidang prasejarah oleh orang Indonesia sendiri (Ibid., 1999). Alasan yang klasik mengenai tidak cukupnya dana menimbulkan sikap ketergantungan kepada pihak donatur yang sanggup membiayai penelitian di Indonesia hingga tuntas, mulai dari analisis data fisik, analisis laboratorium sampai pada metode dan konsepnya. Ini berarti bahwa kita makin sulit untuk mandiri dalam menangani setiap penelitian di negara sendiri, dari awal sampai akhir.

Kendala lainnya, barangkali ini yang sangat penting, adalah tabrakan berbagai kepentingan, baik politik, ekonomi, hukum maupun sosial-budaya yang sering mengatasnamakan kepentingan untuk hajat hidup orang banyak. Kawasan batu gamping misalnya, bagi pemerintah dan pengusaha merupakan "*big deal of money*", sebab dari sumber ini dapat dihasilkan komoditi yang menjanjikan keuntungan besar, seperti semen, marmar dan kapur. Mereka menjadi manusia yang serakah ketika melihat kawasan karst dengan berbagai bayangan keuntungannya yang bakal diperoleh, padahal tanpa disadari di dalamnya juga terkandung segala bentuk ekosistem yang wajib diselamatkan dari kepunahannya, termasuk tinggalan data arkeologi yang sangat penting sebagai sumberdaya budaya. Hal ini terjadi karena konsep penggunaan ruang yang

dipakai dalam pembangunan ekonomi di Indonesia tergantung pada para pengusaha yang sanggup memanfaatkan ruang dengan sebesar-besarnya, maka merekalah yang diberi kekuasaan untuk mengelola dengan seluas-luasnya. Sikap pemerintah yang takabur seperti ini telah menimbulkan berbagai bencana yang sangat fatal di mana-mana, tidak saja bencana alam dan lingkungan tetapi juga bencana bagi masyarakat dan kebudayaannya secara keseluruhan. Hubungan fungsi fisik antara lingkungan alam dengan manusia dan kebudayaannya pada akhirnya akan terganggu, dan kemungkinan besar akan menemui ajalnya juga.

Secara *local genius*, di Indonesia banyak ditemukan konsep tentang pelestarian, baik berupa konsep "hutan keramat" atau segala sesuatu yang dikeramatkan maupun konsep "optimalisasi lahan", yaitu pengolahan lahan secara berkesinambungan untuk kepentingan hajat hidup orang banyak (Ibid., 1999). Di samping itu ada juga hukum adat tentang pelestarian alam, keseimbangan ekosistem, serta keselarasan hidup antara manusia dengan alam. Sudah sejak lama masyarakat Indonesia selalu bergantung pada keajaiban hutan, sungai dan laut. Mereka menghormati alam yang subur ini dan berusaha keras untuk mencegah kerusakannya, sebab alamlah yang menghidupi mereka hingga akhir hayatnya. Pendekatan konsep lama ini sungguh sangat luhur nilainya, sebab secara psikologis kita tidak pernah merasa diperalat atau diperbudak untuk memelihara lingkungan alam ini. Potensi bangsa Indonesia yang masih

menghormati nenek-moyangnya dengan seperangkat konsep tersebut di atas, pada dasarnya masih memiliki inti "rasa kebersamaan" dalam menghadapi semua masalah lingkungan hidup dan lingkungan alam, sehingga asas "gotong royong" pun rasanya masih relevan hingga saat ini.

Potensi Wisata Minat Khusus

Indonesia dikenal sebagai negara kepulauan yang memiliki wilayah kurang lebih 17.000 pulau dan masing-masing mempunyai ciri khusus serta keunikan yang saling berbeda. Kondisi yang demikian ini menjadikan potensi kepariwisataan di Indonesia sangat bervariasi dan makin populer dalam peta pariwisata dunia (Ardika, 1996). Namun bukan berarti sektor pariwisata akan tumbuh dan berkembang dengan sendirinya, sebab persaingan dalam menjaring wisatawan juga makin tajam akibat makin banyaknya negara yang mengandalkan sektor ini dalam pengembangan ekonominya. Kecuali itu, dalam pengembangan pariwisata tidak dapat dilihat secara terpisah, melainkan harus dipandang sebagai bagian integral dari pengembangan secara keseluruhan dan harus peka terhadap berita-berita nasional maupun global. Dalam pengembangan pariwisata tidak saja menyangkut satu aspek seperti ekonomi, tetapi juga berhubungan dengan faktor-faktor lain, misalnya politik, keamanan, sosial-budaya dan lingkungan hidup. Di sisi lain motivasi para wisatawan yang berbeda-beda itu berpengaruh juga terhadap penyediaan produk yang ditawarkan, sehingga menimbulkan kompleksitas penanganan yang sangat

besar. Oleh karena itu, perlu adanya upaya untuk menciptakan diversifikasi produk pariwisata yang lebih bervariasi dan berdaya tarik tinggi. Salah satu produk yang mulai populer sekarang ini adalah kegiatan menyelusuri gua yang banyak terdapat di Indonesia, dan wisata jenis ini disebut wisata minat khusus. Wisata minat khusus ini perlu terus ditingkatkan, mengingat makin besarnya minat wisatawan terhadap kegiatan yang berkaitan dengan lingkungan serta budaya daerah yang masih asli.

Dewasa ini terdapat kecenderungan bahwa masyarakat lebih memilih wisata di ruang terbuka (*outdoor activities*), sebagai alternatif yang menarik untuk meluangkan waktu dalam berwisata (Ardika, 1996). Dalam kehidupan modern seperti sekarang ini, kerinduan masyarakat terhadap lingkungan yang alamiah serta situasi sekitar yang alami makin meningkat. Kehidupan yang serba cepat, penuh tantangan dan persaingan menyebabkan manusia makin jauh dari kahidupan yang ditata secara alami dan yang akrab dengan lingkungan alam. Manusia mulai jenuh dan bosan dengan sistem kehidupan yang monoton, yang hanya mengejar kepuasan materi belaka, sementara untuk memenuhi kepuasan batin selalu terabaikan. Kini banyak pilihan untuk memungkinkan pemenuhan kebutuhan batin, antara lain berekreasi sambil beristirahat di tempat-tempat yang memiliki kedekatan dengan alam. Dengan meningkatnya permintaan terhadap program wisata minat khusus, kita perlu terus untuk meningkatkan kemampuan dalam mengelola serta mengembangkan potensi wisata minat khusus ini seperti penyelusuran gua,

menyelam, arung jeram dan wisata hutan. Berbagai kegiatan ini tidak saja berguna untuk kepuasan batin wisatawan dalam melepaskan ketegangan fisik dan mentalnya, tetapi juga memberikan manfaat yang besar terhadap sektor pariwisata melalui upaya pelestarian sumberdaya alam serta jasa lingkungan hidup yang disediakan oleh objek-objek wisata minat khusus. Dengan melihat potensi wilayah dan potensi keanekaragaman sumberdaya alam, maka Indonesia dapat menjanjikan sebagai salah satu negara tujuan wisata minat khusus di dunia.

Di Indonesia banyak terdapat kawasan karst yang di dalamnya ditemukan gua-gua yang bermanfaat bagi kelangsungan hidup fauna, flora dan bahkan manusia (Ardika, 1996). Gua mempunyai beberapa fungsi dan kegunaan, antara lain sebagai sumber mata air, objek wisata alam dan objek pengembangan pendidikan dan ilmu pengetahuan seperti geologi, paleontologi dan arkeologi. Dari sekian banyak gua yang ada, baru sebagian kecil saja yang sudah dimanfaatkan, baik untuk kepentingan pariwisata maupun penelitian ilmu pengetahuan dan teknologi. Di beberapa negara, gua sudah dimanfaatkan menjadi objek wisata minat khusus selama puluhan tahun, sedangkan di Indonesia masih belum begitu berkembang. Hal ini disebabkan karena wisata gua belum memasyarakat secara luas dan belum memiliki jaringan informasi yang lengkap, terutama sekali mengenai data jumlah gua, baik yang sudah maupun belum dimanfaatkan untuk kegiatan pariwisata dan penelitian. Potensi gua di

tanah air masih perlu lebih ditingkatkan lagi pemanfaatannya, melalui penanganan terpadu oleh para ahli di bidang pariwisata dengan ahli-ahli arkeologi, geologi, paleontologi, speleologi serta bidang lainnya yang terkait. Dengan demikian pengembangan gua sebagai objek wisata adalah:

1. Memanfaatkan sumberdaya alam secara optimal berdasarkan prinsip-prinsip konservasi dan pelestarian.
2. Tempat pendidikan, latihan, penelitian dan penyuluhan bidang ilmu-ilmu sosial (*soft sciences*) dan ilmu-ilmu eksakta (*hard sciences*) serta bidang studi ilmu-ilmu lingkungan hidup dan lingkungan alam lainnya.
3. Mengembangkan suatu metode wisata gua yang memenuhi prinsip-prinsip ilmiah dan alamiah, berdasarkan sistem pengelolaan terpadu.
4. Terbentuknya objek wisata gua sebagai salah satu modal dasar wisata minat khusus yang menerapkan prinsip-prinsip ekologi dalam pengembangannya.
5. Terwujudnya masyarakat yang cinta lingkungan alam dan lingkungan hidup.

Yang perlu diperhatikan adalah mempersiapkan sarana dan prasarana secara maksimal tanpa rekayasa, sehingga operasional kepariwisataan dapat berjalan mulus dan lancar sesuai dengan harapan para wisatawan dalam memenuhi kepuasannya lahir dan bathin.

Beberapa kawasan karst yang memiliki gua-gua sudah dimanfaatkan sebagai objek pariwisata (Sudarsono., 1999). Namun dalam pengelolannya belum memperhatikan keindahan,

keunikan dan kelestariannya, sehingga terjadilah campur-tangan manusia yang semena-mena, yang mengganggu dan merekayasa keaslian kawasan karst yang menyebabkan rusaknya lingkungan alam tanpa dapat diperbaiki kembali. Sementara itu akibat kurangnya informasi dan pengetahuan masyarakat terhadap kawasan gua, maka banyak stalaktit dan stalakmit yang ditebas dan dihancurkan, disertai aksi vandalisme secara liar pada dinding-dindingnya. Oleh karena itu, untuk memanfaatkan kawasan karst dan gua menjadi objek wisata yang berhasil, harus diperhitungkan jumlah pengunjung dan frekwensi kunjungan pada waktu-waktu tertentu serta mempertimbangkan dampak yang diperoleh. Dengan demikian, perlu pengkajian secara akurat mengenai daya dukung serta daya tampung kawasan karst dan gua sebagai objek wisata budaya, sebab wisata minat khusus ini memiliki resiko kesulitan yang paling tinggi di antara objek-objek wisata lainnya.

Wisata gua yang merupakan wisata minat khusus dalam kegiatan ekoturisme telah memberikan peluang pasar yang menjanjikan, yang harus ditangkap secara jeli dan cepat oleh semua pihak. Indonesia sebagai negara kepulauan yang agraris memiliki peluang besar untuk menjadi negara tujuan ekoturisme, sebab letaknya yang strategis, iklim yang nyaman dan stabil, serta relatif murah bagi wisatawan asing. Meskipun demikian, kecuali masalah keamanan dan krisis ekonomi yang berkepanjangan serta kegiatan promosi yang masih lemah, terdapat beberapa kendala yang dihadapi dalam

pemanfaatan ekosistem karst dan gua, antara lain:

1. Pengelolaan ekosistem karst dan gua belum menjadi prioritas dalam program-program pemerintah.
2. Perangkat lunak untuk perlindungan kawasan karst dan gua masih terbatas.
3. Data dan informasi pemetaan gua-gua yang memiliki nilai arkeologis masih terbatas.
4. Studi dan penelitian mengenai ekosistem karst dan gua masih terbatas.
5. Ekosistem karst dan gua belum menjadi mata pelajaran wajib dalam program-program lingkungan maupun geologi serta disiplin ilmu lainnya.
6. Sumberdaya manusia yang profesional dan berkualitas masih terbatas jumlahnya.
7. Penghargaan terhadap keberadaan karst dan gua masih rendah, sehingga sering terjadi pencurian dan vandalisme terhadap temuan artefak dan non-artefak arkeologis di dalam gua.

Apabila kendala-kendala ini tidak segera ditangani secara serius dan cepat, maka masyarakat akan beranggapan bahwa kita tidak mempunyai rasa tanggung jawab terhadap kelestarian sumberdaya karst dan gua. Dengan kata lain, mustahil kegiatan wisata gua dapat berkembang dengan baik jika upaya perlindungan serta pelestarian sumberdaya karst dan gua, termasuk fauna, flora serta tampilan-tampilan alam lainnya mengalami kerusakan dan kehancuran.

Sebenarnya banyak cara untuk melestarikan lingkungan alam, tergantung pada aspek apa yang ingin dilestari-

kan dan bagaimana dampak kemanafaatannya bagi masyarakat dan lingkungan itu sendiri. Salah satu cara yang paling sederhana dilakukan adalah menumbuhkan kegiatan ekonomi yang berwawasan lingkungan sesuai dengan prinsip-prinsip pelestarian, tanpa harus mengorbankan aspek lain atau merugikan pihak lain. Salah satu contoh yang perlu segera dilaksanakan ialah upaya membudidayakan burung walet yang secara dominan banyak memanfaatkan gua-gua sebagai tempat tinggalnya, sesuai dengan habitatnya yang asli. Hasil yang diperoleh secara ekonomis tidak saja sarangnya yang mengandung agar-agar berharga mahal, tetapi juga kotorannya (*guano*) sangat berguna untuk pupuk alam yang berkualitas tinggi. Lebih-lebih apabila di dalam gua-gua itu terdapat tinggalan data arkeologis, misalnya lukisan, maka lengkaplah sudah bahwa gua-gua itupun dapat menjadi aset nasional dari sektor objek wisata minat khusus, dan sekaligus lingkungan karst serta gua-gua tersebut terlestarian secara keseluruhan.

Penutup

Upaya menyelamatkan situs-situs arkeologi, terutama sekali yang berlokasi di kawasan karst, ternyata memang sangat berat dan sulit. Upaya ini memerlukan kerjasama yang baik dengan pihak-pihak yang langsung menangani kawasan karst dan lingkungan, seperti Menteri Lingkungan Hidup, Departemen Energi dan Sumberdaya Mineral serta Departemen Pertanian dan Kehutanan. Ketiga instansi ini memiliki perangkat hukum, peraturan dan undang-undang untuk melindungi serta menyelamatkan lahan

wilayah kerjanya masing-masing dari penjarahan dan pengrusakan oleh manusia yang tindak bertanggungjawab. Namun bukan berarti gua-gua juga ikut terlindungi dan terselamatkan, apabila mereka tidak tahu dan tidak mengerti bahwa gua-gua itupun mempunyai fungsi sebagai sumberdaya wisata alam dan sumberdaya wisata budaya. Cara lainnya adalah "membeli" situs-situs gua arkeologi itu, mengelolanya sesuai dengan prinsip-prinsip arkeologis, memagarinya dan menempatkan juru-kunci sebagai penjaga. Cara yang demikian ini sudah banyak dilakukan oleh negara-negara maju dalam upaya menyelamatkan situs-situs gua arkeologi yang rata-rata terpencil lokasinya, misalnya di Perancis, Australia dan Thailand. Di sini terjalinlah kerjasama yang saling menguntungkan antara pemerintah, dalam hal ini instansi arkeologi, dengan masyarakat dan lingkungan alam, di mana pemerintah merasa bersyukur karena situs-situs gua arkeologi luput dari penjarahan dan pengrusakan, masyarakat dapat memanfaatkan lahan kawasan karst dan gua untuk kepentingan usaha bercocok tanam serta turut menjaga gua-gua yang bernilai budaya, dan lingkungan alam juga secara langsung atau tidak langsung ikut terlestarikan.

Apabila pemerintah mau peduli terhadap lingkungan budaya yang lebih luas lagi, maka cara yang sangat efektif adalah membuat sistem zonasi yang kelak membentuk saling keterkaitan antara pihak-pihak yang bertanggungjawab terhadap kelestarian lingkungan alam. Dengan meningkatkan sasaran luas lahan secara optimal, maka pihak-

pihak yang berkepentingan ini memiliki garis batas wilayah kerja yang saling bersinggungan dan berarti pula dapat saling menunjang dalam upaya melindungi serta menyelamatkan lahannya masing-masing dari bentuk gangguan apapun. Tentunya tidak menjadi masalah apabila kawasan gua-gua yang bernilai budaya itu berada di tengah-tengah lahan mereka, sebab akan aman juga dari gangguan. Namun dapat terjadi bahwa lingkungan budaya ini justru berada di luar kawasan mereka. Ini berarti, pemerintah harus segera membuat zonasi khusus terhadap situs-situs arkeologi yang diintegrasikan dengan zonasi mereka, terutama sekali zonasi hutan lindung, sehingga lahan budaya ini aman dari gangguan. Contoh yang konkrit adalah Taman Nasional Kakadu di Australia, di mana di dalamnya terpelihara ekosistem seperti ketika lahan ini belum dijamah oleh tangan manusia. Di taman ini tidak saja terdapat hutan lindung, tetapi juga ada kawasan karst, gua dan ceruk yang penuh lukisan masa prasejarah yang tetap dipertahankan dalam kondisi yang alami. Zonasi Taman Nasional Kakadu ini dapat menjadi studi perbandingan sebelum kita juga ingin memulai membuat zonasi cagar alam batu gamping yang pada umumnya mengandung cagar budaya.

Satu lagi cara yang efektif namun kurang perhatian adalah metode pemasaran situs-situs arkeologi, khususnya gua-gua berlukisan, melalui media cetak atau media elektronik. Sistem informasi yang demikian ini masih sangat lemah dan minim, sehingga objek-objek wisata yang berwawasan kebudayaan itu belum diminati oleh

masyarakat secara luas. Ironisnya, hingga sekarang masih banyak orang yang tidak faham tentang arkeologi, dan bahkan sering memberikan sikap tidak percaya bahwa gua-gua pernah dihuni oleh manusia pada masa lampau. Barang kali sudah pada waktunya kita mulai menggalakkan sistem promosi dan informasi yang lebih gencar lagi, tidak saja dalam bentuk film, slides dan foto, tetapi juga dalam bentuk leaflet, booklet, famplet, majalah, buku serta bentuk selebaran lainnya, agar masyarakat mudah mencernanya dan segera faham bahwa Indonesia juga ternyata memiliki tinggalan budaya bangsa yang tak ternilai harganya, bahkan beberapa di antaranya sudah dikenal di dunia. Apabila dunia sudah mengetahui dan situs-situs arkeologi kita menjadi terkenal, maka di satu pihak masyarakat mancanegara merasa senang untuk berkunjung ke tanah air dan di pihak lain mereka juga mau membantu program-program pengembangannya lebih lanjut. Tentu saja dengan program kerjasama yang saling menguntungkan.

Daftar Pustaka

- Ardika, I Gede. 1996. "Peningkatan Potensi Gua untuk Pengembangan Wisata Minat Khusus". *Simposium Nasional II Lingkungan Karst*. Jakarta.
- Fagan, Brian M. 1978 *Archaeology: A Brief Introduction*. Little, Brown and Company, Boston-Toronto.
- F. Clark Howell. 1982. *Manusia Purba*. Pustaka Time-Life. Ed II. Jakarta: Tira Pustaka
- Geoffrey Pope, 1982. *Antropologi Biologi*. Jakarta: C.V. Rajawali.

- Hekeeren, H.R. van. 1952. "Rock-paintings and Other Prehistoric Discoveries Near Maros (South-west Celebes)". *Laporan Tahunan 1950 Dinas Purbakala RI*. Jakarta.
- Kantor Menteri Negara Lingkungan Hidup. 1999. *Kawasan Karst di Indonesia: Potensi dan Pengelolaan Lingkungannya*. Jakarta.
- Kosasih, E.A. 1987. "Lukisan Pra-sejarah: Bentangan Tema dan Wilayahnya". *Diskusi Ilmiah Arkeologi II, Estetika dalam Arkeologi Indonesia*. Jakarta : Puslitarkenas.
- . 1995. *Lukisan Gua di Sulawesi Bagian Selatan: Refleksi Kehidupan Masyarakat Pendukungnya..* Jakarta: Universitas Indonesia.
- . 1996. "Gua sebagai Hunian Awal bagi Manusia". *Simposium Nasional II Lingkungan Karst*. Jakarta.
- Murjatmo. 1985. "Pengembangan Gua sebagai Objek Wisata". *Simposium Nasional I Lingkungan Karst*, Jakarta.
- M.P. Grand. 1967. *Prehistoric Art: Palaeolithic Painting and Sculpture*. New York: Graphic Society, Greenwich-Connecticut.
- Nasution, Muslimin. 1999. "Pendataan dan Pemanfaatan Kawasan Karst dan Gua di Indonesia". *Lokakarya Penyusunan Konsep Nasional Pendayagunaan Kawasan Karst Indonesia*. Jakarta.
- Pindi Setiawan. 1999. "Gua-Gua Pra-sejarah di Indonesia dan Kendala Pelestariannya". *Lokakarya Penyusunan Konsep Nasional Pendayagunaan Kawasan Karst di Indonesia*. Jakarta.
- Soejono, R.P., et. al. 1984. "Jaman Prasejarah di Indonesia". *Sejarah Nasional Indonesia I*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Sudarsono. 1999. "Kawasan Karst sebagai Objek Pariwisata". *Lokakarya Penyusunan Konsep Nasional Pendayagunaan Kawasan Karst Indonesia*, Jakarta.
- Soemarwoto, Otto. 1985. "Aspek Ekologi Kawasan Karst". *Simposium Nasional I Lingkungan Karst*. Jakarta.
- Wenke, Robert J. 1980. *Patterns in Prehistory: Mankind's First Three Million Years*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Pemanfaatan Sumberdaya Arkeologi dan Lingkungannya#)

Baharuddin Nurkin##)

Pengantar

Sumberdaya arkeologi adalah sumberdaya budaya yang harus dilindungi dan dipelihara agar tidak mengalami kerusakan. Dalam pengertian yang luas, budaya dari suatu masyarakat adalah kumpulan dari keseluruhan sejarah, tradisi-tradisi, kesenian, arsitektur, kepercayaan, sistem pendidikan dan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Sumberdaya arkeologi mencakup benda-benda atau materi peninggalan budaya masa lampau dari kehidupan dan kegiatan manusia di masa silam. Benda-benda ini dapat berupa bangunan atau bagian dari bangunan atau mencakup benda-benda seperti tembikar atau porselin, basket, botol-botol, senjata, alat bercocok tanam dan berburu, lukisan pada batu, batu yang dipahat, arca, kuburan, tulang-belulang manusia, dan benda-benda lainnya yang ditetapkan oleh peraturan yang dikeluarkan oleh pemerintah.

Sumberdaya arkeologi (SDA) merupakan sumberdaya yang tidak dapat diperbaharui (*non renewable resources*). Di samping itu, tapak-tapak arkeologi dan daerah sekitarnya seringkali bersifat unik karena mempunyai nilai-nilai arkeologis, arsitektur, sejarah, dan geologi yang juga spesifik dan jarang atau hampir tidak ditemukan di wilayah lain. Hal ini mendorong upaya konservasi yang

didasarkan bukan hanya karena alasan budaya dan kebanggaan nasional, namun juga untuk berbagai keperluan pengembangan ilmu pengetahuan di masa depan bagi umat manusia. Karena itu, tapak-tapak yang unik adalah milik semua bangsa dan sering dinyatakan sebagai *international heritage* (warisan dunia).

Potensi dan ancaman kerusakan dari SDA dan lingkungannya berasal dari perencanaan pembangunan yang tidak memperhatikan arti dan kepentingan konservasi warisan yang sangat berharga dan tak tergantikan ini. Demikian juga kegiatan kunjungan wisatawan ke tapak-tapak SDA dapat berdampak negatif apabila tidak disertai pengelolaan yang baik.

Dampak Pembangunan terhadap SDA dan Lingkungannya

Dampak kegiatan pembangunan yang tidak direncanakan dengan baik dapat mengakibatkan kerusakan fisik, baik keseluruhan maupun bagian-bagian dari SDA dan lingkungannya yang secara langsung timbul sebagai akibat dari kegiatan tersebut. Perubahan bentang alam atau penggunaan lahan di sekitar situs dapat menyebabkan banjir, penimbunan, erosi, dan penurunan mutu udara. Pengembangan prasarana dan

perluasan pemukiman dan industri dapat mengakibatkan kerusakan secara langsung maupun tidak langsung. Contohnya, konstruksi jalan raya, pembangunan pabrik, perluasan areal persawahan dan perkebunan, serta taman-taman rekreasi. Seringkali kerusakan terjadi sebagai akibat dari dampak sekunder atau dampak tidak langsung karena pertumbuhan dan perluasan suatu industri dan pemukiman. Vandalisme terhadap SDA banyak terjadi karena dampak sekunder ini.

Upaya-upaya Pemanfaatan

Pembangunan dan Penyelamatan SDA

Pengenalan di lapangan harus dilaksanakan untuk mengetahui apakah di daerah tersebut terdapat SDA yang potensial terkena dampak kegiatan pengembangan ataupun pembangunan di wilayah tersebut. Ini termasuk obyek dan areal bersejarah; tidak hanya meliputi candi, tempat ibadah, bekas keraton, dan gua-gua yang mudah dikenali, namun juga mencakup artefak dari masyarakat asli yang menghuni daerah tersebut pada jaman yang lampau seperti senjata dan alat bercocok tanam yang ditemukan terdapat di suatu tempat. Demikian juga termasuk di dalamnya areal kuburan dan tempat upacara yang penting bagi suatu etnik yang tinggal di sekitarnya.

Seringkali peninggalan sejarah masa silam yang menggambarkan kehidupan masyarakat kuna di suatu tempat dan kaya dengan SDA juga terkait erat serta mempunyai nilai-nilai penting bagi kajian ekologi, geologi, dan ilmu pengetahuan lainnya. Sebagai contoh, daerah perlindungan kehidupan satwa liar, gua-

gua, dan areal-areal yang unik di berbagai kawasan dan ekosistem. Di Sulawesi Selatan misalnya, ekosistem karst Maros adalah contoh kawasan yang mengandung potensi garapan berbagai sektor.

Identifikasi sumberdaya budaya dapat dilakukan dengan bantuan para ahli dan pengumpulan informasi dari instansi yang terkait serta mempelajari secara seksama studi-studi yang pernah dilaksanakan pada daerah yang akan dikembangkan. Disamping itu, penduduk setempat merupakan sumber yang paling baik yang dapat memberikan keterangan tentang keberadaan SDA dan lingkungannya. Mereka seringkali berkepentingan dengan upaya perlindungan tapak-tapak arkeologi karena terkait dengan agama dan kepercayaan ataupun penghormatan terhadap leluhur.

Salah satu pendekatan yang baik dalam mengidentifikasi keberadaan SDA dan menghindari kemungkinan kerusakannya apabila wilayah atau lahan di sekitar tapak akan dikembangkan adalah dengan teknik *overlay* peta. Dengan teknik ini maka peta-peta kegiatan pengembangan suatu wilayah di-*overlay* dengan peta-peta dasar yang memuat informasi tentang keberadaan, penyebaran, dan kepentingan untuk melakukan pengawetan dan perlindungan bagi tapak-tapak tersebut. Dari hasil *overlay* dapat dibuat peta-peta untuk dipakai di lapangan untuk mengidentifikasi dan menentukan sifat dan besarnya dampak yang akan timbul apabila kegiatan pengembangan dilaksanakan.

Pariwisata dan Pelestarian SDA

Kegiatan pariwisata dapat mengakibat-

kan kerusakan pada SDA yang bisa terjadi sebagai akibat kunjungan wisata dengan frekuensi dan jumlah pengunjung tinggi. Disamping sering terjadinya vandalisme, maka perilaku pengunjung yang datang dapat secara tidak disadari merusak benda-benda atau bagian-bagian dari bangunan bersejarah. Vandalisme dapat dilihat misalnya pada candi-candi, monumen bersejarah, katedral.

Vandalisme banyak terjadi pada peninggalan sejarah yang ramai dikunjungi. Bentuk-bentuk vandalisme antara lain penyemprotan cat pada dinding, bagian-bagian patung, dan lukisan atau pencopotan bagian-bagian dari arca atau patung-patung dan monumen. Pembuangan sampah, plastik, bungkus rokok, botol, dan sisa-sisa makanan dan minuman merupakan hal yang sering terlihat pada obyek-obyek wisata arkeologi. Para pengunjung ada juga yang membawa pulang bagian-bagian dari benda-benda bersejarah sebagai souvenir yang mengakibatkan kerusakan yang parah, sehingga restorasi dan perbaikannya menjadi lebih sulit dan mahal.

Disamping adanya dampak negatif, beberapa dampak positif dari kunjungan wisata terhadap obyek-obyek bersejarah dan SDA lainnya dapat juga terjadi. Karena banyak dikunjungi dan sangat atraktif, beberapa obyek bersejarah akan lebih diperhatikan sehingga konservasi dan pemeliharaan akan lebih ditingkatkan. Seiring dengan itu penambahan fasilitas seperti restoran, kantor, museum, toko-toko souvenir, akan memberikan dampak positif bagi pengunjung, karena adanya obyek tambahan yang dikunjungi dalam lokasi semakin bera-

gam bukan semata-mata kepada obyek utama, misalnya dapat dilihat pada pembuatan Taman Wisata yang menonjolkan keindahan bentang alam di dekat candi-candi yang ramai dikunjungi.

SDA dan Masyarakat Lokal

Seringkali SDA tidak atau kurang mendapat perhatian/apresiasi dari masyarakat setempat masih rendah sampai saat dimana pemerintah atau instansi terkait mulai mengembangkan dan memperkenalkan sumberdaya tersebut ke luar yang pada akhirnya menarik banyak pengunjung. Pengunjung yang datang bukan saja berupa arkeolog sendiri dan ahli-ahli di bidang lainnya, tapi juga para wisatawan. Pada saat mulai banyak pengunjung maka upaya pelestarian harus diberikan prioritas. Jumlah dan frekuensi pengunjung yang meningkat dapat memberikan sumbangan peningkatan kesejahteraan masyarakat lokal. Karena itu, masyarakat lokal perlu diikutsertakan dalam program pelestarian.

Apabila masyarakat yang berada di sekitar tapak atau lingkungan SDA mulai sadar bagaimana pentingnya ikut melestarikan warisan yang bernilai tinggi tersebut, maka mereka akan berpartisipasi lebih aktif dalam upaya konservasi. Motivasi mereka malahan lebih meningkat apabila ada nilai ekonomi yang dapat diupayakan, misalnya melalui kunjungan wisatawan yang membuka peluang untuk berusaha dan bekerja. Masyarakat ataupun penduduk asli setempat yang memperoleh keuntungan secara ekonomi dari keberadaan sumberdaya arkeologi yang unik beserta keindahan bentang alam di sekitarnya akan mempunyai rasa memiliki dan ikut berupaya melestarikannya.

Mitigasi

Pilihan terhadap kegiatan harus dilakukan untuk menghindarkan kerusakan terhadap sumberdaya dan lingkungan arkeologi. Alternatif kegiatan yang tidak mempunyai dampak atau paling sedikit dampaknya adalah yang terbaik untuk dilaksanakan di lapangan. Suatu survei pendahuluan terhadap tapak arkeologi akan membantu menyusun program kegiatan yang dapat menghindarkan kerusakan tersebut. Para arkeolog harus diikutsertakan dalam survei agar dapat menetapkan tapak, batas-batas, dan tindakan-tindakan penyelamatan apabila kegiatan berlangsung.

Mitigasi atau langkah-langkah untuk menghindarkan atau meminimalkan kerusakan akibat kegiatan mencakup: [1] Membatasi besarnya kegiatan. [2] Modifikasi kegiatan melalui redesain dan reorientasi tapak-tapak yang perlu dilindungi. [3] Rehabilitasi dan restorasi pada tapak-tapak yang telah rusak. [4] Pengawetan dan pemeliharaan. [5] Relokasi benda-benda purbakala. [6] Penyelamatan benda-benda, bangunan dan hal-hal yang berkaitan dengan SDA.

Dengan demikian, upaya penyelamatan SDA dapat dihindarkan dari kerusakan akibat kegiatan pembangunan sektor lain di suatu wilayah dengan, sekurang-kurangnya dua langkah. *Pertama*, peninjauan atau perencanaan kembali dari suatu rencana kegiatan yang berlokasi pada atau berdekatan dengan tapak bersejarah. *Kedua*, melaksanakan pengawetan dan potensi *in situ*.

Kesimpulan

Perhatian yang serius harus diberikan dalam upaya perlindungan dan pengawetan sumberdaya arkeologi dan lingkungannya. Pada tahap perencanaan pengembangan dan pembangunan di suatu wilayah, identifikasi keberadaan

sumberdaya arkeologi dapat dilakukan melalui sumber-sumber dari instansi terkait dan para ahli arkeologi. Survei lapangan hendaknya dimasukkan dalam perencanaan untuk memungkinkan rencana kegiatan yang dapat menghindarkan terjadinya kerusakan. Pemetaan sumberdaya arkeolog dapat membantu membuat perencanaan pembangunan yang dapat menghindarkan kerusakan dan melaksanakan mitigasi dari kegiatan.

Pada tapak-tapak dimana sumberdaya arkeologi berada, dampak kunjungan wisatawan perlu diantisipasi dengan berbagai teknik pengelolaan. Demikian juga masyarakat yang berada di sekitar lokasi tapak dapat diikutsertakan secara aktif berpartisipasi dalam upaya pelestarian. Hal ini dapat dicapai dengan mengupayakan program pengelolaan yang dapat memberikan peningkatan kesejahteraan hidup mereka sehingga motifasi untuk ikut serta melestarikan SDA terwujud secara spontan.

Daftar Pustaka

- Carter, L. W. 1996. *Environmental Impact Assessment*. Second Ed. New York: Mc.Graw Hill Inc. .
- Timothy, D. J. 1994. "Environmental Impact of Heritage Tourism: Physical and Socio-cultural Prospective". *Manusia dan Lingkungan* (2) 4: 37-49.
- Whitten, A. J., M. Mustafa, and G. S. Handerson. 1987. *The Ecology of Sulawesi*. Yogyakarta: Gadjah Mada Univ. Press.

#) Tulisan ini pernah disampaikan dalam Diskusi Ilmiah Arkeologi XII, *Pengelolaan Terpadu Sumberdaya Arkeologi dan Lingkungannya, Solusi terhadap Berbagai Kepentingan di Indonesia*, Ujungpandang, tanggal 14 Juli 1999.

##) Baharuddin Nurkin adalah staf pengajar Unhas dan peneliti pada Pusat Studi Lingkungan Universitas Hasanuddin, Makassar.

Wawasan Analisa Naskah Lontarak Untuk Kepentingan Arkeologi#)

M. Irfan Mahmud & Nugroho Nur Susanto

Pengantar

Konstruksi historis pembahasan metode dan teknik penelitian di lingkungan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional dapat ditengarai dari empat forum khusus. Yaitu, *pertama*, REMPA I di Yogyakarta 9-13 Maret 1981 yang telah menghasilkan «Buku Pegangan Metode Penelitian Arkeologi», yakni BUKU MERAH. *Kedua*, REMPA II di Pandeglang (6-12 Mei 1985). Dari forum itu muncul suara untuk memasukkan hal-hal baru dan mengembangkan teknik yang sudah ada sebagai langkah penyesuaian «BUKU MERAH»¹ dengan kebutuhan dan tantangan baru penelitian arkeologi. Melalui pertemuan itu, Hasan Muarif Ambary (1985) dan Lukman Nurhakim (1985) misalnya, untuk per-tama kalinya mengajukan model pemerian naskah yang telah diterapkan bidang Arkeologi Islam Puslit Arkenas bersama EFEO, IKIP Bandung, dan Lembaga Kebudayaan UNPAD dalam penelitian naskah Sunda. *Ketiga*, lokakarya tahun 1997 di Caringin. Forum ini merumuskan model formulir pedoman pencatatan naskah sesuai dengan kepentingan DATA BASE. *Keempat*, EHPA tahun 1999 yang tampaknya mengajak kita memikirkan kembali teknik penelitian dalam kerangka yang lebih spesifik untuk merumuskan prosedur standar yang lebih baik.

Ada empat definisi operasional yang signifikan berkaitan dengan judul makalah ini. *Pertama*, *pengertian analisis*. Analisis adalah mengelompokkan, membuat suatu urutan, memanipulasi serta menyingkatkan data sehingga mudah ditelaah. Dalam analisis naskah, selain mendeskripsikan data dari sudut fisik (artefaktual), arkeolog juga perlu ²meng-eks kavasi² sejumlah potensi budaya yang terbenam di bawah permukaan teks naskah.

Kedua, *perbedaan antara teks dan naskah*. Di dalam kajian naskah, baik kadikolog atau filolog, maupun sejarawan meletakkan pengertian teks dan naskah secara berbeda. *Teks* sering disebut *manuskrip*.² Kata ini diambil dari bahasa Inggris, *manuscript*, yang juga disadap dari ungkapan Latin *codices manu scripti*, yakni buku-buku yang ditulis dengan tangan. Kata *manu* berasal dari kata *manus* yang berarti tangan, dan *scriptus* dari kata *scribere* yang berarti menulis³.

Sementara "naskah" adalah wujud artefaktual dari karya tulis produk masa lampau⁴. Naskah dapat saja terdiri dari sejumlah teks. Misalnya, naskah Lontarak I Lagaligo⁵, terdiri dari puluhan atau bahkan mungkin ratusan teks. Diantaranya, kisah Sawerigading ke Cina, Mapalina Sawerigading ri Saliweng Langi, dan lain lain. Sebaliknya,

sebuah teks dapat pula ditulis di dalam lebih dari satu naskah. Contohnya, teks ajaran agama Islam dapat ditulis pada sejumlah naskah lontarak yang berbeda.

Ketiga, naskah lontarak. Dilihat dari segi bahasa dan proses penulisannya, maka naskah kuno lontarak adalah hasil kesusastraan orang Bugis-Makassar yang ditulis dengan menggunakan aksara lontarak (Pertiwi, 1998: 5). Pada mulanya naskah lontarak ditulis terbatas pada jenis kesusastraan suci, berupa mantra dan kepercayaan-kepercayaan mitologis. Misalnya, kitab kesusastraan I Lagaligo adalah salah satu hasil kesusastraan Bugis yang terkenal. Lalu, secara lambat laun kesusastraan yang bersifat keduniaan berkembang pula, sejalan dengan perkembangan lontarak dan sikap hidup masyarakat dan kebudayaannya⁶. Ini menunjukkan bah-

wa naskah lontarak dapat memberikan deskripsi dinamika dunia (*raevity*) yang berhubungan dengan kepentingan arkeologi.

Keempat, kepentingan arkeolog dalam penelitian naskah. Arkeolog dalam penelitian naskah mempunyai tiga tendensi khusus yang membedakannya dengan tujuan studi filologi⁷. (1) *Tendensi arkeolinguistik*, yakni memperoleh informasi yang dapat menjelaskan satu atau lebih soal yang berkaitan penemuan arkeologis, artefak atau fitur. (2) *Tendensi referensial*, yakni mencari acuan/petunjuk dalam usaha melacak situs, monumen, fitur, atau benda artefak lainnya (lihat, Gbr. 1). (3) *Tendensi rekonstruksional*, yakni merekonstruksi sejarah-kebudayaan beserta perubahannya berdasarkan informasi yang ditemukan di dalam naskah⁸.



Sumber Naskah:
Lontarak Pattariobuang ri Talloka
Abd. Kadir Manyambeang, 1979

Gambar 1: Contoh sketsa situs berdasarkan teks

Evaluasi Pandeglang—Caringin

Dari sudut kepentingan arkeologi, tampaknya ada dua hal yang dipandang patut dikritisi dari model formulir pemerian naskah—khususnya islamologi—dari dua forum terakhir (REMPA II Pandeglang dan EHPA 1997 di Caringin). **Pertama**, format pemerian naskah EFEO yang diusulkan di Pandeglang dan rumusan Caringin cukup baik untuk menyusun sebuah katalogus atau deskripsi kadikologis naskah. Tetapi dari sudut *tendensi referensial arkeologi*, tampaknya format tersebut masih sedikit menjaring data yang dapat menunjukkan konotasi obyek arkeologi. Misalnya, tempat-tempat (situs) penting, peristiwa. Padahal kekuatan format analisis naskah terletak pada kemampuan menemukan dialektika antara peristiwa dan makna.

Kedua, format EFEO yang diajukan oleh Hasan Muarif Ambary dan Lukman Nurhakim (REMPA II, 1985) dan rumusan format pemerian naskah dalam «Buku Panduan Analisis Pusat Penelitian Arkeologi Nasional dan Balai Arkeologi (Caringin, 1997), tampaknya masih perlu lebih dipertegas kategori dan sistematika format analisisnya, sehingga dapat mengarahkan kerangka fikir peneliti sejak di lapangan sampai proses analisis lanjutan. Karena menurut John W. Creswell (1994: 143), proses analisis data bersifat memilih kategori dari berbagai sumber (*eclectic*); tidak ada *right way*. Analisis data menuntut peneliti cukup dengan mengembangkan kategori-kategori, membuat perbandingan dan perbedaan kategori-kategori untuk mengantar mengumpulkan informasi lebih banyak ataupun juga

memudahkan mengurangi (*reduction*) data yang tidak berarti.

Penelitian Naskah Lontarak

Teknik analisis di bawah ini disusun dengan sangat mempertimbangkan hasil evaluasi terhadap format pemerian naskah Pandeglang dan Caringin. Secara umum, ada lima langkah utama yang dilakukan. **Pertama**, menetapkan masalah dan persoalan penelitian. **Kedua**, melakukan telaah pendahuluan. Pada taraf ini peneliti melakukan tinjauan keadaan fisik naskah. Tujuannya, menganalisis keadaan fisik naskah untuk mendapatkan data umur dan kesan hakiki (*intrinsic*) naskah. **Ketiga**, melakukan pembacaan secara menyeluruh, untuk menemukan lingkup isi, liku-liku kebahasaan (linguistik) yang dipakai dalam naskah dan aspek-aspek yang telah ditetapkan peneliti. **Keempat**, menempatkan naskah dalam latar konteks sejarah-budaya yang tepat, dengan menjejaki latar belakang naskah (riwayat naskah). **Kelima**, membandingkan naskah-naskah sejenis untuk meneliti kemungkinan adanya varian bacaan ataupun tambahan ataupun petikan (sempalan) dari naskah pokok yang ditelaah.

Teknik Analisa Naskah

Naskah sebagai artefak, mengandung konsekwensi pemerian data analisa, sebagai berikut:

1. *Deskripsi umum*. Kegiatan diawali dengan mencatat petunjuk wilayah administratif naskah. Pencatatan ini dimaksudkan untuk memudahkan orang-orang yang berminat menelusuri kembali naskah pada tempat penyimpanan.

Naskah yang ditemukan lewat survei, harus dicatat lokasi situsnya, serta memberi kode situs. Sementara naskah koleksi yang disimpan lembaga (yayasan, museum, perpustakaan, mesjid, dan kantor) dan perorangan, nomor katalog atau nomor koleksinya yang dicatat.

Selain aspek posisi administratif dan kode koleksi, dicatat pula *cara perolehan* dan *judul naskah*. Bila naskah yang dihadapi belum mempunyai judul pada halaman awal teks atau di atas teks, maka peneliti dapat atau bahkan perlu memberi judul sendiri dengan menulis judul di antara dua tanda petik («...») atau bisa pula ditulis di antara dua tanda kurung siku ([...]). Judul yang dibuat harus mengacu pada teks sehingga dapat berfungsi referensial dan memberi keterangan kunci fakta-fakta yang dikandung naskah.

2. *Identifikasi naskah*. Dalam identifikasi naskah, peneliti mula-mula menentukan kategori-kategori analisa. Kemudian menghimpun unit-unit analisis ke dalam kategorinya masing-masing. Pada taraf ini, peneliti membagi bidang analisa menjadi dua. *Pertama, identifikasi ciri eksternal*. Ciri eksternal ini diperoleh dengan cara meneliti tipologi naskah dari enam aspek kategori, meliputi aspek morfologi, aspek desain/corak, aspek matriks, aspek jumlah, aspek bahan naskah, dan aspek linguistik.

a. *Aspek morfologi*, terdiri dari: sampul, jilid, dan keadaan naskah.

b. *Aspek desain/corak*, terdiri dari: bingkai, garis pengarah, dan hiasan naskah.

c. *Aspek matriks*, terdiri dari: panjang naskah (cm), lebar naskah (cm), panjang ruang tulis (cm), lebar ruang tulis (cm), tebal naskah (cm), dan ukuran tulisan (cm). Lipatan halaman atau panjang halaman terlebih dahulu diukur, baru kemudian lebar halaman. Khusus untuk pengukuran panjang ruang tulis, dipilih bagian ruang yang terpanjang.

d. *Aspek jumlah*, terdiri dari: jumlah baris, jumlah halaman, jumlah lembar kosong, perbedaan jumlah baris halaman pertama dan terakhir, serta jumlah kuras. Jumlah baris ialah jumlah rata-rata yang terdapat pada satu halaman. Rumus hitunganya adalah:

$$\frac{\text{Jumlah total baris}}{\text{Jumlah total halaman}} = \text{Jumlah baris}$$

Jika ditemukan naskah yang berisi lebih dari satu teks, maka jumlah halaman masing-masing teks hendaknya dicantumkan pula. Misalnya, di depan jumlah halaman diberi kode teks, misalnya: IXA, 20 halaman (hal.1-20); IXB, 45 halaman (hal.21-65).

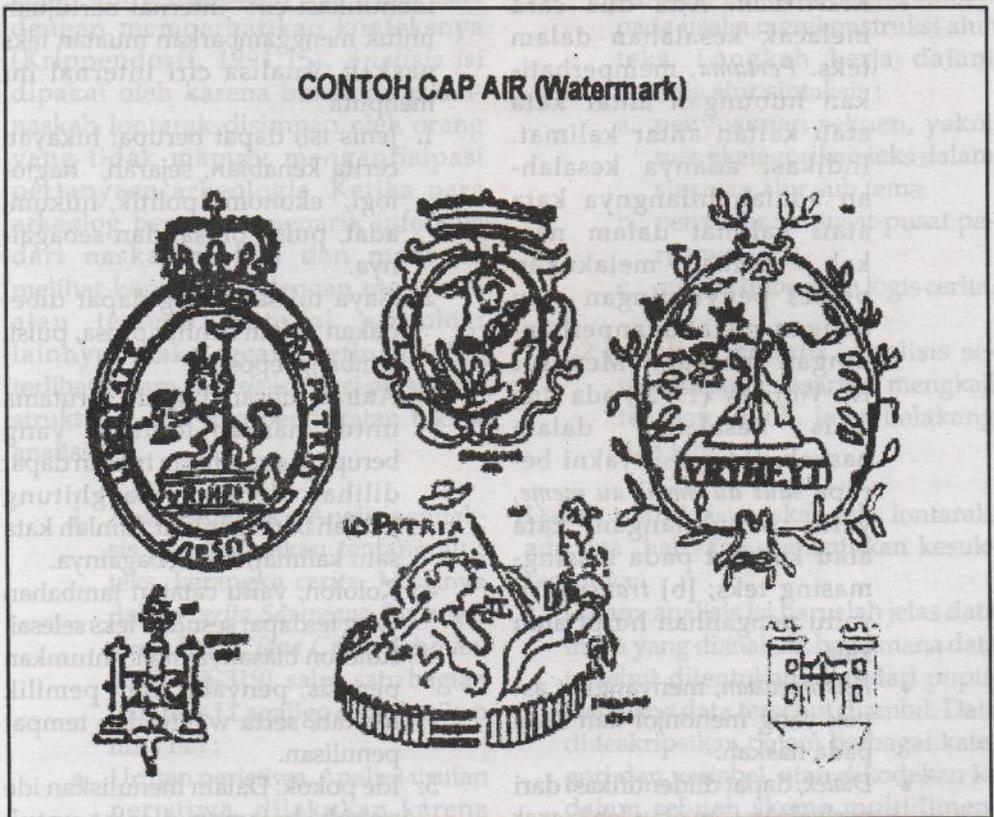
e. *Aspek bahan naskah*. Aspek bahan naskah yang dianalisis mencakup:

- ♦ Jenis bahan alas naskah, meliputi: lontar dan kertas.
- ♦ Cap air atau cap kertas (*watermark*). Cap air ialah desain atau tanda pembeda.

atau lambang yang terdapat di «dalam» kertas (Lihat Gbr 2). Cap air dapat dilihat dengan memberikan sinar di bagian belakang kertas yang akan diamati (Nurhakim, 1985: 4). Berdasarkan identifikasi *watermark*, peneliti dapat memperoleh data tentang negara asal kertas serta tahun pembuatan kertas yang dianalisis. Hal ini bisa membantu memperkirakan kapan naskah ditulis, terutama naskah yang tidak tanggal dan tahun ditulis atau

disalin. Analisis *watermark* juga dapat memperlihatkan hubungan transportasi dan perdagangan di masa lampau.

- ♦ Asal produksi kertas. Untuk menentukan asal bahan kertas, peneliti melakukan identifikasi cap kertas berdasarkan persamaan tanda/cap. Buku W.A. Churchill (1935) merupakan salah satu bahan acuan yang cukup baik.
- ♦ Warna kertas
- ♦ Warna tinta.



Gambar 2 : Contoh cap air (*watermark*) pada kertas naskah kuna

f. *Aspek linguistik*, terdiri dari:

- ♦ *Bahasa*. Naskah lontarak memakai tiga bahasa utama, yaitu bahasa Bugis, Makassar, dan Mandar.
- ♦ *Huruf atau aksara*. Di Sulawesi Selatan, terdapat dua macam bentuk huruf yang pernah dipakai secara bersamaan. Yaitu, huruf segi empat (*hurufuq sulapa eppaq*) dan huruf burung-burung atau *hurufuq jangang-jangang* (Rahman, 1998: 36-38).
- ♦ *Kekeliruan*. Ada dua cara melacak kesalahan dalam teks. *Pertama*, memperhatikan hubungan antar kata atau kaitan antar kalimat. Indikasi adanya kesalahan adalah hilangnya kata atau kalimat dalam naskah. *Kedua*, melakukan proses penyuntingan atau dengan melakukan perbandingan naskah. Menurut P.J. Worsley (1972), ada dua jenis kesalahan dalam naskah: [a] *omisi*, yakni berupa *saut du meme au meme*, yaitu penghilangan kata atau kalimat pada masing-masing teks; [b] *transposisi*, yaitu pengalihan huruf atau kata.
- ♦ *Keistimewaan*, menyangkut aspek yang menonjol dan khas pada naskah.
- ♦ *Dialek*, dapat diidentifikasi dari perbedaan satu atau lebih *anak surek* pada kata yang punya arti yang sama. Misalnya, *magi* (artinya, kenapa) bagi orang

Bugis Soppeng, dan *magai*, artinya juga kenapa bagi orang Bugis Bone.

- ♦ *Tanda baca*. Satu-satunya tanda baca yang ada dalam teks-teks Lontarak adalah titik tiga yang tersusun ke bawah. Orang bugis menyebut *pallawa* (pemenggal). (Rahman, 1998: 8).
- ♦ *Mutu tulisan*, berkaitan dengan mudah atau sukarnya sebuah teks di baca oleh peneliti.

Kedua, identifikasi ciri internal.

identifikasi ciri internal bertujuan untuk menggambarkan muatan teks naskah. Analisa ciri internal ini meliputi:

1. Jenis isi, dapat berupa: hikayat, cerita kenabian, sejarah, hagiologi, ekonomi, politik, hukum, adat, puisi/prosa, dan sebagainya.
2. Gaya tulisan, yang dapat dibedakan dalam bentuk prosa, puisi, tembang, epos.
3. Aturan tulisan/pupuh. Terutama untuk naskah lontarak yang berupa sastra, aturan tulisan dapat dilihat dengan menghitung jumlah baris per larik, jumlah kata satu kalimat, dan sebagainya.
4. Kolofon, yaitu catatan tambahan yang terdapat sesudah teks selesai. Kolofon biasanya mencantumkan penulis, penyalin, dan pemilik naskah, serta waktu dan tempat penulisan.
5. Ide pokok. Dalam menuliskan ide pokok, halaman dicatat untuk memudahkan mengontrol dan mengevaluasi ulang bila ditemukan kejanggalan.

6. Usia naskah, dapat dilihat pada kolofon atau memperkirakan berdasarkan cap kertas.
7. Riwayat naskah. Aspek ini dapat disusun dari informasi wawancara.

Teknik Analisa Teks

Untuk melanjutkan telaah naskah lontarak pada taraf analisis lanjutan, peneliti dapat menggunakan teknik analisis isi. Analisis isi adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replicabel*) dan sah data dengan memperhatikan konteksnya (Krippendorff, 1991:15). Analisis isi dipakai oleh karena banyak naskah-naskah lontarak disimpan oleh orang yang tidak mampu mengantisipasi pertanyaan arkeologis. Ketika para arkeolog berusaha menarik inferensi dari naskah-naskah dan mencoba melihat konteksnya dengan monumen atau temuan material arkeologi lainnya, maka secara definisi telah terlibat dalam *analisis isi*. Dari perspektif struktural, ada dua pendekatan teknik analisis isi.

1. *Analisis sintaksis*. Analisis sintaksis membicarakan tentang alur teks, kerangka cerita. Misalnya dalam cerita *Sampeqna Sawerigading Lao ri Tana Cina* (Rahman, 1998: 285-319), salah satu bagian dari teks I Lagaligo diperhatikan lima hal :
 - a. Urutan peristiwa. Analisa urutan peristiwa, dilakukan karena sering terjadi kerumitan cerita (terpotong) terutama disebabkan adanya cerita-cerita sisipan

yang bertujuan memperlambat penyelesaian cerita.

- b. Pusat-pusat peristiwa
- c. Alur teks dalam cerita, bertujuan menampilkan bagian-bagian penting dari teks. Peneliti mendeskripsikan sub alur cerita naskah. Sub-alur merupakan bingkai cerita.
- d. Analisis skema aktan dan fungsional
- e. Peristiwa luar biasa dan biasa

Analisis sintaksis menekankan pada usaha merekonstruksi alur teks. Langkah kerja dalam analisis alur sintaksis :

- a. penyusunan sekuen, yakni mengkategorikan teks dalam susunan alur sub tema.
- b. penyusunan pusat-pusat peristiwa.
- c. analisa hubungan logis cerita.

2. *Analisis semantik*. Analisis semantik pada dasarnya mengkaji tentang tokoh, latar belakang dan tema.

Dalam analisis isi naskah teks lontarak, ada dua hal yang menentukan kesuksesannya:

1. Dalam analisis isi haruslah jelas data mana yang dianalisis, bagaimana data tersebut ditentukan, dan dari populasi mana data tersebut diambil. Data dideskripsikan dalam berbagai kategori dan variabel, atau dikodekan ke dalam sebuah skema multidimensional. Beberapa ciri membuat kategori menurut F.N. Kerlinger (Nazir, 1985: 419) adalah sebagai berikut:

- a. kategori yang dibuat harus sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian
 - b. kategori harus lengkap (*exhaustive*)
 - c. kategori harus bebas dan terpisah
 - d. tiap kategori harus berasal dari satu kaidah klasifikasi
 - e. tiap kategori harus dalam satu level.
2. Dalam analisis isi, konteks yang berhubungan dengan data yang dianalisis harus dieksplisitkan ketika data dihadirkan, konteksnya dikonstruksikan oleh analisis ini untuk memasukkan kondisi-kondisi yang mengintarnya, yang mendahuluinya, yang berkoeksistensi dengannya atau akibat-akibat yang ditimbulkannya.

Penutup

Mempertimbangkan kepentingan arkeologi dalam studi naskah pada umumnya dan lontarak pada khususnya, ada beberapa hal yang tampaknya perlu dipikirkan secara bersama-sama:

Pertama, memasukkan unsur-unsur baru pada format analisis naskah yang secara langsung atau tidak langsung dapat memenuhi kebutuhan serta menunjang penelitian arkeologi. **Kedua**, inovasi format pemerian dalam bentuk tabel. Hal ini dimaksudkan agar instrumen penelitian (format analisis) dapat secara efektif menampilkan data lebih dari satu dimensi sekaligus., yakni data perbandingan, kecenderungan, hubungan keterkaitan dan nilai-nilai uji yang dikandungnya.

Ketiga, mempertegas tampilan aspek kategori-kategori format analisis. **Keempat**, dengan memperhatikan

tendensi *arkeolinguistik* arkeolog terhadap naskah lontarak, tampaknya penerapan analisa semantik perlu dipertimbangkan, sebagai langkah analisis lanjutan untuk «mengekskavasi» (menggali) potensi-potensi yang tidak bisa kelihatan pada permukaan teks.. Analisa semantik yang berupa simbol-simbol dapat menunjuk kepada realitas di luar teks, dimana dapat menjembatani kesenjangan antara monumen atau reruntuhan, reliks, dan fitur arkeologi dengan tujuan-tujuan arkeolog.

Daftar Pustaka

- Ambary, Hasan Muarif. 1985. «Evaluasi Metode Penelitian Bidang Arkeologi Islam». REHPA II, Pandeglang, 6-12 Mei 1985.
- Churchill, W.A. 1935. *Watermarks in Paper: In Holland, France, England, etc., in the XVII and XVIII Centuries and Their Interconnection*. Amsterdam: Menno Hertzberger.
- Creswell, John W. 1994. *Research Design: Qualitative and Quantitative Approaches*. London: SAGE Publications Inc.
- Gani, Ambo. 1991. "Informasi Pernaskahan di Sulawesi Selatan", dalam S.W.R. Mulyadi (ed.). *Naskah dan Kita*. LEMBARAN SASTRA Nomor Khusus, 12 Januari 1991. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Hamid, Pananrangi dan Mappasere. 1992/1993. *Lontarak Galigo*. Ujungpandang: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Ujungpandang.

- Krippendorff, Klaus. 1991. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*. Cet. 1. Jakarta: Rajawali Pers.
- Mandra, A.M. 1991/1992. *Lontarak Mandar*. Jakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara, Dirjen Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Manyambeang, A. Kadir dan Abd. Rahim Mone. 1979. *Lontarak Patturioloanga Ri Tutalloka*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Daerah.
- Mattulada. 1985. *LATO: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Nazir, Moh. 1985. *Metode Penelitian*. Cet. 2. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Nurhakim, Lukman. 1985. «Evaluasi Metode Penelitian Naskah Kuno di Bidang Arkeologi Islam». REHPA II, Pandeglang, 6-12 Mei 1985.
- Pertiwi, Wiwik, et.al. 1998. *Kajian Nilai Budaya Naskah Kuna Mapalina Sawerigading Ri Saliweng Langi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan R.I.
- Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. 1997. «Buku Panduan Analisis Pusat Penelitian Arkeologi Nasional». Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Rahman, Nurhayati. 1998. «Sompeqna Sawerigading Lao Ri Tana Cina (Episode Pelayaran Sawerigading ke Tana Cina): Analisis Filologi dan Semiotik I La Galigo». Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Indonesia. (Unpublished).
- Robson, Stuart. 1988. *Principles of Indonesian Philology*. Dordrecht-Holland: FORIS Publications.
- Sedyawati, Edy. 1997. «Naskah dan Pengkajiannya: Tipologi Pengguna», dalam Tradisi Tulis Nusantara, Depok: FS-UI, hal. 1-6.
- Sukiyah. 1998. *Kajian Nilai Budaya Naskah Kuna Mapalina Sawerigading ri Saliweng Langi*. Edisi I. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan R.I.
- Suratno, Siti Chamamah. 1997. «Naskah Lama dan Relevansinya dengan Masa Kini», dalam Tradisi Tulis Nusantara, Depok: FS-UI, hal. 7-10.
- Worsley, P.J. 1972. *Babad buleleh*, The Haque: Martinus Nijhoff.

Catatan Belakang

#) Artikel ini telah dipresentasikan pada EHPA tanggal, 22-25 Juni 1999 di Lembang, Jawa Barat. Dorongan, bantuan dan kritik telah memberi kami banyak ilham menyelesaikan tulisan ini. Untuk itu sepatutnya disampaikan terima kasih kepada: Ibu Nies Angraeni, Truman Simanjuntak Nurhadi, Sowedi Montana, Mang Cholid Sodri, Ibu Nurhayati Rahman (seorang ahli naskah Bugis-Makassar), Fadhilah Arifin Azis, Muh. Hasyim, Nasruddin dan Andi. Said Cam serta teman-teman alumni "situs artefak" Puslit Arkenas.

¹ Periksa, *Buku Pegangan Metode Penelitian Arkeologi* yang diterbitkan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1982.

² Dalam kawasan ilmu-ilmu linguistik, teks juga sering diperseterukan dengan pengertian wacana (*discourse*). Wacana adalah satuan bahasa yang komunikatif dan bersifat otonom. Christine Nuttall dalam bukunya «*Teaching Reading Skills in a Foreign Language*» membedakan teks dan wacana. Menurutnya, teks memiliki kohesi, sedangkan wacana mengandung koherensi.

³ Dalam katalogus kata *manuscript* biasa disingkat MS (tunggal) dan MSS (jamak). Lihat Sri Wulan Rujati Mulyadi, *Kodikologi Melayu di Indonesia*, LEMBAR SASTRA Edisi Khusus No. 24, Depok: FS-UI, 1994, hal. 3.

⁴ Bandingkan dengan definisi Robson (1979) dan Baried, (1983) yang dikutip dalam tulisan Siti Chamamah Suratno, *Naskah Lama dan Relevansinya dengan Masa Kini*. Depok, 1997: 7-10.

⁵ Menurut Hamid Pananrangi & Mappasere (1992/1993: 1), Lontarak I LAGALIGO merupakan naskah yang berisi informasisejarah, tradisi, dan budaya Bugis dan Makassar.

⁶ Lihat, Mattulada (1985: 8). Bandingkan dengan, Sri Wulan Rujati Mulyadi, *Kodikologi*

Melayu di Indonesia, LEMBAR SASTRA, Edisi khusus No.24, Depok, 1994, hal. 1. Katanya, di dalam naskah pada umumnya tergambar cerita-cerita hagiologi, cerita-cerita pelipur lara, cerita-cerita kepercayaan, cerita-cerita yang berbobot sejarah dan keagamaan, ajaran-ajaran Islam, pengetahuan tabib, ilmu tua (magi) dan masih banyak yang lain.

⁷ Pekerjaan teknis filologi bertujuan memahami dan menjelaskan serta menterjemahkan naskah. Tujuannya, memahami dan menjelaskan isi naskah sesuai, atau sedekat mungkin dengan makna yang dimaksud penulis aslinya. (Soebadio, 1991: 8-9).

⁸ Cermati posisi arkeolog diantara pengguna naskah dalam pengelompokan Edi Sedyawati (1997: 1-4). Menurutnya, para pengguna naskah dapat dikelompokkan menjadi lima tipe. (1) Penyimpan dan penata naskah. Tugasnya membentuk sebuah koleksi naskah, pendataan dan pemberian kode pada naskah yang disimpan. (2) Peneliti atau ahli filologi, ialah tokoh utama yang menggerakkan kegiatan-kegiatan ilmiah atau simposium-simposium, kajian-kajian yang akhirnya menghasilkan informasi-informasi yang disusun secara sistematis. (3) Pembuat atau pujangga yang pekerjaannya menulis yang merupakan pemenuhan kebutuhan batin untuk menyatakan pikiran-pikirannya, sikap hidupnya, dan tanggapan-tanggapan. (4) Pencari petunjuk, mereka tidak menghasilkan naskah, melainkan hanya memanfaatkan. Naskah dipandang sebagai petunjuk dari nenek moyangnya, ajaran moral. Mereka mencari petunjuk gaib pada naskah-naskah lama. (5) Perawat naskah. Naskah bagi mereka semata-mata bukan hanya sebagai benda, tetapi sekaligus dipandang sebagai benda keramat, biasanya melalui proses pewarisan. Pengelompokan ini tegas menempatkan arkeolog pada tipe ke dua, yakni peneliti.

Wawasan Analisa Naskah Lontarak untuk kepentingan Arkeologi

Induk surak (induk surat)	Induk surak bersama anak surak (induk surat bersama anak surat)
// = ka	// = ki // = ku <// = ke // = ko // = ke
~ = ga	~ = gi ~ = gu <~ = gē ~ = go ~ = ge
λ = nge	λ = ngi λ = ngu <λ = nge λ = ngo λ = nge
^ = ngka	^ = ngki ^ = ngku <^ = ngkē ^ = ngko ^ = ngka
~ = pa	~ = pi ~ = pu <~ = pe ~ = po ~ = pe
λ = ba	λ = bi λ = bu <λ = be λ = bo λ = be
v = ma	v = mi v = mu <v = me v = mo v = me
λ = mpa	λ = mpi λ = mpu <λ = mpe λ = mpo λ = mpe
^ = ta	^ = ti ^ = tu <^ = te ^ = to ^ = ta
v = da	v = di v = du <v = de v = do v = de
^ = na	^ = ni ^ = nu <^ = ne ^ = no ^ = ne
~ = nra	~ = nri ~ = nru <~ = nre ~ = nro ~ = nre
~ = ca	~ = ci ~ = cu <~ = ce ~ = co ~ = ce
~ = je	~ = ji ~ = ju <~ = je ~ = jo ~ = je
~ = nya	~ = nyi ~ = nyu <~ = nye ~ = nyo ~ = nya
λ = nca	λ = nci λ = ncu <λ = nce λ = nco λ = nce
~ = ya	~ = yi ~ = yu <~ = ye ~ = yo ~ = ye
^ = ra	^ = ri ^ = ru <^ = re ^ = ro ^ = re
~ = la	~ = li ~ = lu <~ = le ~ = lo ~ = le
~ = ua	~ = ui ~ = uu <~ = ue ~ = uo ~ = ue
o = sa	o = si o = su <o = se o = so o = se
~ = a	~ = i ~ = u <~ = e ~ = o ~ = e
oo = ha	oo = hi oo = hu <oo = he oo = ho oo = he

tradisi penyampian leluhur (leluhur) yang dapat diwariskan dan diwariskan

Pola Formula dalam Toloq Rumpaqna Bone

Andi Muhammad Akhmar

Latar Belakang

Kajian-kajian sejarah sastra sering melihat perkembangan sastra melalui empat tahap, yaitu zaman lisan, naskah (*chirografik*), cetakan (*print*), dan elektronik. Menurut Ong, sastra lisan mungkin dapat diletakkan pada permulaan manusia menggunakan bahasa, yaitu sekitar 5000 tahun lalu. Sastra tulis dalam bentuk naskah baru muncul setelah aksara diperkenalkan, yaitu sekitar tahun 3500 SM. Kemudian sastra dalam bentuk cetakan muncul setelah penemuan mesin cetak di Eropa, yaitu pada abad XV. Selanjutnya, zaman elektronok muncul setelah penemuan telepon, radio, televisi, dan komputer. Penemuan elektronik ini membawa manusia kembali ke dalam zaman "kelisanan sekunder" (Ong, 1982:98, 118, 136).

Meskipun pergeseran dari budaya kelisanan menuju keaksaraan di Eropa dapat digambarkan dengan jelas oleh Ong (1982), tetapi dalam kesusastraan Nusantara, pengaruh budaya lisan yang luas dan berakar dalam jiwa manusianya, tarikh penggunaan aksara Nusantara, Arab, dan Latin yang berlaku pada masa tertentu dan silih berganti, dan masuknya teknologi yang berlainan pada masa yang berbeda membuat pergeserannya sulit untuk digeneralisasi.

Selain itu, antara lisan dan tulis di Nusantara hidup berdampingan. Dalam khazanah kebudayaan dan kesusastraan Melayu, ditunjukkan oleh Sweeney (1987: 267-302) bahwa ada interaksi antara sastra lisan dan tulis, yakni orientasi lisan sangat berpengaruh dalam melahirkan komposisi tertulis. Fenomena seperti ini dapat terlihat pada situasi Indonesia pada umumnya. Dikatakan oleh Teeuw (1984:280-1) bahwa untuk situasi Indonesia, selain antara sastra lisan dan tulisan hidup berdampingan, ternyata sering pula ada keterpaduan atau keterjalinan antara yang satu dengan yang lain. Sastra yang diturunkan dalam bentuk tulisan, dalam praktik biasanya berfungsi sebagai sastra yang dibacakan atau dibawakan secara bersama-sama. Dengan demikian, masalah tekstologi untuk sastra tradisional tidak dapat dipandang lepas dari masalah sastra lisan. Dalam sastra Indonesia lama ada interaksi yang sangat kuat antara sastra lisan dan tulis (Teeuw, 1984:275). Pandangan yang sama juga dilontarkan oleh Pelras bahwa dalam situasi kesusastraan Bugis, perbedaan antara sastra lisan dengan tulis tidak begitu penting. Kesusastraan Bugis mempunyai tradisi lisan dan tulis yang saling terkait erat. Dalam karya sastra tertentu misalnya, ada dalam versi

tulisan dan ada pula dalam versi lisan. Keduanya pun saling memberikan unsur-unsurnya. Ketersediaan naskah-naskah tertulis biasanya untuk disampaikan secara lisan dan sebaliknya dalam kisah-kisah lisan banyak yang didasarkan pada karya-karya tertulis (Pelras, 1979:288,296).

Demikianlah, terlihat gambaran interaksi antara sastra lisan dan tulis di Nusantara. Sastra yang diturunkan dalam bentuk tulisan pada hakekatnya tetap mendengarkan tradisi lisan. Sifat kesastraan ini menarik untuk diperhatikan karena di dalamnya telah berlangsung transformasi teks lisan ke dalam bentuk tulisan.

Bertolak dari uraian di atas, penelitian ini mengangkat *Toloq Rumpaqna Bone* (selanjutnya disingkat, *TRB*), sebuah sastra Bugis yang ditulis sekitar awal abad ke-20. Karya sastra ini berupa manuskrip, ditulis oleh I Mallaq Arung Manajeng, dan memuat kisah peperangan antara Kerajaan Bone dengan Hindia Belanda pada tahun 1905. Sastra *TRB* tersebut cukup populer di kalangan masyarakatnya. Besar dugaan bahwa kepopuleran *TRB* itu, selain dimungkinkan oleh sistem perpuisiannya, ia dipandang sebagai naskah yang memuat peristiwa sejarah yang penting, khususnya Kerajaan Bone. Itulah sebabnya, Andi Mappanyukki yang dinobatkan sebagai Raja Bone pada tahun 1931, sekali seminggu mengundang Mallaq datang ke istananya untuk melantunkan *TRB* (Tol, 1990:37). Tradisi penyampaian lisan teks *TRB* ini sedikit banyaknya berpengaruh terhadap kepopulerannya.

Masalah. Sastra yang hidup dalam tradisi penyampaian lisan (*oral*

performance) akan cenderung mempunyai ciri-ciri kelisanan. Sementara itu, teks *TRB* dalam tradisi penyampaiannya dibacakan dengan keras-keras di hadapan khalayaknya. Dengan demikian, diduga bahwa teks *TRB* mempunyai ciri-ciri kelisanan. Jika teks *TRB* mempunyai ciri-ciri kelisanan, secara teoritis ia menunjuk kepada suatu cara berpikir lisan dengan logika dan sistem penyampaian informasi tersendiri sebagaimana dikemukakan oleh Lord (1976). Misalnya, cara membangun baris dengan menggunakan pola formula, cara membagikan pesan, dan penyampaian pesan supaya mudah diingat.

Landasan Teori. Sesuai dengan masalahnya, penelitian teks *TRB* akan ditelaah dengan bertolak dari teori formula yang dikembangkan oleh Lord (1976). Teori ini memperhatikan penciptaan puisi lisan yang didasarkan pada formula. Setiap penyair lisan memakai sejumlah besar unsur bahasa (kata, kata majemuk, frasa) yang siap dipakai (*stock-in-trade*) untuk mempermudah dan memperlancar penciptaan ceritanya. Unsur bahasa yang dimaksudkan tersebut, oleh Lord disebut sebagai bentuk formula dan ungkapan formulaik. Formula adalah kelompok kata yang secara teratur digunakan dalam kondisi matra yang sama untuk mengungkapkan ide yang hakiki, sedangkan ungkapan formulaik adalah larik atau separuh larik yang disusun atas dasar formula (Lord, 1976:4,30; Teeuw, 1984:298; Teeuw, 1994:3). Formula ini dapat muncul berkali-kali dalam beberapa bentuk linguistik, yang terdiri atas frasa, klausa, atau baris. Ada baris atau setengah baris yang dapat dimasukkan pada baris yang

formulaik karena tersusun menurut sistem atau formula. Pada baris-baris seperti itu sekurang-kurangnya ada satu kata yang sama (Lord, 1976:47).

Cara Penelitian. Penelitian ini dilakukan melalui dua tahap, yaitu (1) menetapkan teks suntingan TRB yang menjadi objek penelitian, (2) telaah pola formula. Teks TRB yang dijadikan sebagai objek dalam penelitian ini adalah teks TRB Cod. Or. 6773a hasil suntingan Akhmar (1998). Selanjutnya, dilakukan telaah pola formula dengan cara mengambil contoh secara acak lima belas baris teksnya.

Hasil dan Pembahasan. TRB terdiri atas baris-baris yang terdiri dari satu sampai empat kata. Baris yang terdiri dari satu kata berupa kata ulang dan untuk men-

cukupi jumlah delapan suku kata digunakan prefiks, sufiks, reduplikasi, dan kata depan. Dalam baris-baris yang terdiri dari beberapa sampai empat kata. Baris yang kata terdapat perulangan pola baris yang sama. Ada perulangan satu kata atau beberapa kata tertentu pada posisi tertentu dalam pola baris yang sama. Selain itu, ada baris-baris yang diulang secara keseluruhan pada beberapa tempat. Untuk membicarakan formula ini, selanjutnya diuraikan kategori-kategori formula dalam TRB yang ditempuh dengan cara mengambil contoh secara acak lima belas baris teksnya. Kata-kata atau kelompok kata yang sama atau yang diulang pada posisi yang sama dalam pola baris yang sama pula diberi garis bawah, sebagaimana pada contoh berikut.

Éngkalinga / madécénngi

2680 *sining / pattuppu batué,*

sining / tau maégaé,

sining / to Manajénngéde,

rékkuu / jaji tongenngi

ripallaga / tuméaé

“Dengarkanlah dengan baik

sekalian aparat kerajaan,

sekalian banyak orang,

sekalian orang Manajeng,

kalau jadi

diperlagakan senjata

Pola Formula dalam Toloq Rumpaqna Bone

2685 *mai / ri Ujung Pattiro,*

maka / mutinro si muga

mattékeka / ri pammasareng?

/65 *Maka / mapaudeng muga*

sumangeq / banapatikeku

2690 *mattékeka / ri pammasareng?"*

Nassama mattéq na / makekeda

sining / to Manajénnghédé,

sining / tau maégaé,

[...]

TRB hlm. 64-65

Pada contoh di atas terdapat baris-baris yang digarisbawahi seluruhnya dan ada pula setengah baris yang digarisbawahi. Baris dan setengah baris yang digarisbawahi itu diulang dalam pola yang sama pada beberapa tempat, paling kurang dua kali. Ada pula baris-baris atau setengah baris yang tidak diulang, tetapi tetap tersusun secara formulaik karena memperlihatkan persamaan sistem atau pola sintaksis dan ritme dengan yang lainnya. Berdasarkan contoh tersebut, maka dapat dikemuka-

di Ujung Pattiro,

bersediakah engkau mengantarkan

menyeberang ke alam akhirat?

Bersediakah engkau menemani

jiwa sanubariku

menyeberang ke alam akhirat?"

Serentaklah menjawab

sekalian orang Manajéng,

sekalian orang banyak,

kan dua kategori formula, yaitu (1) formula satu baris dan (2) formula satu kata.

(1) Formula satu baris, yaitu baris-baris yang digarisbawahi seluruhnya. Yang tergolong formula satu baris pada contoh di atas adalah:

- (a) *sining tau maégaé* 'sekalian orang banyak' baris (2681) diulang pada baris (2693);
- (b) *sining to Manajénnghédé* 'sekalian orang Manajéng' baris (2682) diulang pada baris (2692);

(c) *mattékka ri pammasareng* 'menyeberang ke alam akhirat' baris (2687), diulang pada baris (2690).

(2) Formula satu kata, baris-baris yang hanya setengah baris digarisbawahi. Yang tergolong formula satu kata pada contoh di atas, sebagai berikut.

(a) *sining* (Bugis=sekalian) terdapat pada baris-baris:

(2680) <i>sining pattuppu batué</i>	sekalian aparat kerajaan
(2681) <i>sining tau maégaé</i>	sekalian orang banyak
(2682) <i>sining to Manajénngédé</i>	sekalian orang Manajéng

Kata *sining* sebagai formula satu kata dapat pula terlihat pada baris-baris berikut ini.

(386) <i>sining palilina Ponré</i>	sekalian raja bawahan Ponre
(469) <i>sining paréwa musuna</i>	kalian perlengkapan perang-nya
(471) <i>sining to ritunruanna</i>	sekalian pengikutnya
(472) <i>sining pattuppu batumna</i>	sekalian aparat kerajaannya

Nagiling mua / makkeda

Raja Datué / ri Soppéng,

"Aréq na ga / napogauq,

winru / naponawa-nawa,

6110 *padakku / pattuppu batu ?*

Nasessuq sompa / makkeda

Wattallipué / ri Soppéng,

(475) <i>sining pangulu lompoé</i>	sekalian penghulu besar
(476) <i>sining pallima-limaé</i>	sekalian panglima perang
(946) <i>sining pabbaju éjaé</i>	sekalian pemakai baju merah
(2263) <i>sining tau tebbeqéde</i>	sekalian orang banyak
(3212) <i>sining to mappaudenngédé</i>	sekalian orang yang gugur

sekalian penghulu besar
sekalian panglima perang
sekalian pemakai baju merah
sekalian orang banyak
sekalian orang yang gugur

Penggunaan *sining* sebagai formula kata ditempatkan pada posisi awal baris dalam struktur atau pola baris yang sama, yaitu *sining* + Verba / Frasa Verbal.

(b) maka 'apakah' terdapat pada baris-baris:

(2686) <i>maka mutinrosi muga</i>	bersediakah Engkau mengantar-kan
(2688) <i>Maka mupaudeng muga</i>	Bersediakah Engkau menemani

Selain dua kategori formula yang terdapat pada contoh di atas, ditemukan pula dua kategori formula lain, sebagaimana terdapat pada contoh berikut ini.

Berbaliklah kata

Raja Datué ri Soppéng,

"Apakah gerangan yang dikerjakan,

upaya yang dipikirkan,

sesamaku aparat kerajaan ?

Menghaturkan sembah lalu berkata

Watallipué ri Soppéng

Selain formula satu baris seperti *winru naponawa-nawa* 'upaya yang dipi-

Pola Formula dalam Toloq Rumpaqna Bone

Tana ro / napogang,

wiru / naponawa-nawa

6115 *padammu / pattuppu batu*

maéloénni / la béla

ménréq / ri Buluna Awo

mai / ri tana Toraja.

Makkeđa to i ro / mai

6120 *Batara Tungkeqna / Boné*

[...]

TRB hlm. 141

“Adapun yang dikerjakan,

upaya yang dipikirkan

sesamu aparat kerajaan

ia bermaksud

naik ke Gunung Awo

di tanah Toraja.

Berkata pula

“ Batara Tungkeqna Boné

kirkan' dan formula satu kata seperti *makkeda* 'berkata' dan *napogauq* 'yang dikerjakan', ditemukan pula dua kategori formula lain, adalah sebagai berikut.

- (1) Formula setengah baris berbentuk frasa dengan contoh sebagai berikut:
 - (a) Frasa *ri Soppéng* 'di Soppéng', baris (6107), diulang pada baris (6112);]
 - (b) Frasa *pattuppu batu* 'aparapattuppu batu kerajaan', baris (6110), diulang pada baris (6115).
- (2) Formula proklitik yang membentuk kata atau baris suatu kata. Misalnya, proklitik *na-* terdapat pada baris-baris:

(6106)	<i>nagiling mua makkeda</i>	berbaliklah berkata
(6108)	<i>arénaqa napogauq</i>	apakah gerangan yang dikerjakan
(6109)	<i>winru naponawa-nawa</i>	upaya yang dipikirkan
(6111)	<i>nasesuq sumpa makkeda</i>	menghaturkan sembah lalu berkata
(6113)	<i>iana ro napogauq</i>	adapun yang dikerjakan

Kategori formula ini tidak hanya terbatas pada bentuk proklitik, tetapi dapat juga berbentuk afiks, adverbial, partikel, kata tunjuk, dan kata sandang. Untuk melihat bentuk-bentuk kategori formula yang disebutkan di atas, dapat dilihat pada baris-baris berikut ini.

(369)	<i>mai ri lipunna Boné</i>	di negeri Boné
(414)	<i>mai ri launa Cellu</i>	di timurnya Cellu
(505)	<i>mai ri launa Lona</i>	di timurnya Lona
(634)	<i>mai ri launa Toroq</i>	di timurnya Toroq
(735)	<i>mai ri lipunna Béneq</i>	di negeri Béneq
(2554)	<i>mai ri Ujung Pattiro</i>	di Ujung Pattiro
(4569)	<i>mai ri attanna Boné</i>	di selatannya Boné
(5138)	<i>mai ri Bulunna Gontang</i>	di Gunung Gontang
(5368)	<i>mai ri attanna Tangka</i>	di selatannya Tangka
(6118)	<i>mai ri tana Toraja</i>	di tana Toraja
(6335)	<i>mai ri lipunna Loa</i>	di negeri Loa
(6353)	<i>mai ri lipunna Wajo</i>	di negeri Wajo
(6356)	<i>mai ri tenggana Wajo</i>	di tengahnya Wajo
(6404)	<i>mai ri wanua lino</i>	di dunia ini
(6536)	<i>mai ri coppogna Awo</i>	di puncaknya Awo

Baris-baris di atas dimulai dengan kata ganti tunjuk *mai* sebagai formula

satu kata dan bagian keduanya dimulai dengan *ri* yang diikuti oleh nama daerah atau geografis. Dengan demikian, baris-baris itu membentuk struktur atau pola baris yang sama, yaitu *mai ri* + nama daerah/geografis. Kategori formula yang serupa terlihat pada baris-baris berikut.

(2481)	<i>kua ri lipunna Boné</i>	ke negeri Boné
(3609)	<i>kua ri tana Timurung</i>	ke tana Timurung
(3616)	<i>kua ri lipunna Toroq</i>	ke negeri Toroq
(4568)	<i>kua ri Pakkanré Bata</i>	ke Pakkanré Bata
(4938)	<i>kua ri tana Pasémpeq</i>	ke tanah Pasémpeq
(4962)	<i>kua ri Bulunna Gontang</i>	ke Gunung Gontang
(5266)	<i>kua ri Bulunna Cina</i>	ke Gunung Cina
(5539)	<i>kua ri attanna Botto</i>	ke selatannya Botto
(5868)	<i>kua ri lipunna Citta</i>	ke daerah Citta
(6412)	<i>kua ri tana Toraja</i>	ke tanah Toraja
(8326)	<i>kua ri lipunna Bandung</i>	ke negeri Bandung

Penggunaan kata ganti tunjuk *kua* pada baris-baris di atas, sebagai formula satu kata ditempatkan pada awal baris dalam struktur atau pola baris yang sama, yaitu *kua* + nama daerah/geografis. Struktur dan pola baris tersebut memperlihatkan persamaan dengan pola *mai* + nama daerah/geografis di atas. Selain itu, *mai* dan *kua* mempunyai fungsi yang sama, yaitu sebagai kata ganti tunjuk. Dengan demikian, keduanya merupakan formula yang sama dan bagannya dapat digambarkan sebagai berikut.

$$\left(\begin{array}{c} \text{mai} \\ \text{kua} \end{array} \right) \text{ri} + \text{nama daerah/geografis}$$

Bagan di atas memperlihatkan unsur yang tetap dalam formula *mai ri* dan *kua ri* adalah *ri*, sedangkan yang variabel adalah *mai* yang dapat bergantian penggunaannya dengan *kua*.

Kesimpulan

Berdasarkan telaah pola formula yang telah dilakukan, maka formula dalam TRB dapat dikategorikan atas (1) formula satu baris dan (2) formula setengah baris. Formula yang kedua terdiri atas (a) formula frasa, (b) formula satu kata, dan (c) formula kata depan/afiks. Dengan demikian, TRB menggunakan pengulangan kata atau kelompok kata, bahkan baris dalam posisi dan pola baris yang tetap, yang dapat dimasukkan ke dalam formula. Baris-baris dalam TRB tersusun secara formulaik, baik yang berbentuk pengulangan kata atau kelompok kata yang sama, ataupun yang ditandai dengan persamaan struktur atau pola baris. Hal ini menunjukkan persamaan dengan yang diungkapkan oleh Lord (1976:47), yang mengatakan tidak ada satu pun puisi lisan yang tidak formulaik.

Demikianlah penelaahan ini memperlihatkan bahwa baris-baris TRB tersusun berdasarkan pola formula. Kata atau kelompok kata yang digunakan di dalamnya tersusun secara formulaik, sesuai dengan yang diungkapkan oleh Lord dalam meneliti sastra lisan Yugoslavia. Hal ini menunjukkan bahwa TRB memiliki ciri kelisanan, sebagaimana fungsinya sebagai sastra yang dilantunkan di depan khalayak.

Dalam kaitan ini pula terlihat fungsi formula bagi TRB sebagai sastra khirografik. Keadaannya tentu berbeda dengan kelisanan murni (puisi lisan) karena formula ini berfungsi sebagai kelompok kata yang selalu siap pakai dalam merakit cerita pada saat pertunjukkan. Sastra khirografik seperti TRB memanfaatkan pula formula ini paling tidak dalam dua hal. Pertama,

formula sangat membantu pengarang dalam menyusun atau membangun baris-baris puisinya. Kedua, dalam pembacaannya atau dalam melantunkannya, ia tidak perlu dihafalkan sepenuhnya, jika formula-formula dan teknik merakitnya dikuasai seperlunya. Dalam hal ini formula tersebut sangat membantu dalam menyampaikan pesan atau ide.

Daftar Pustaka

- Akhmar, Andi Muhammad. 1998. *Toloq Rumpagna Bone: Suntingan Teks dan Terjemahan beserta Telaah Unsur Kelisanan dan Keaksaraan*, Tesis S-2 Program Studi Sastra Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Fachruddin Ambo Enre. 1981. *Sastra Lisan Bugis*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Dep. P. dan K.
- Finnegan, Ruth. 1977. *Oral Poetry Its Nature, Significance, and Social Context*. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press.
- Kern, R. A. 1947. "Proeve van Boegineesche geschiedschrijving", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 104:1-31.
- Lord, Albert B. 1976. *The Singer of Tales*. New York: Antheneum
- Nasir, Moh. 1985. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Galia Indonesia
- Niles, John D. 1981. "Formula and Formulatic Sistem in Beowulf", dalam John Miles Foley (ed) 1981:394-412.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy The Technologizing of the Word*. London: Methuen.

- Pelras. 1979. "l'Oral et l'ecrit dans la tradition Bugis", *Asie du Sud-Est et Monde Insulidien* 10: 271-297.
- Said D.M., H.M. Ide. 1977. *Kamus Bahasa Bugis-Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Said D.M., H.M. Ide, Rasdiana P., Tamin Chairan, Adnan Usmar, Norma Sikki. 1979. *Morfologi dan Sintaksis Bahasa Bugis*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Salleh, Muhammad Haji. "Menyurat pada Dengung: Lipatan Lisan Pada Sastra Tertulis", dalam *Warta ATL*, Edisi Perdana, No. 1/01-Maret 1995.
- Sweeny, Amin 1987. *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley: University of California.
- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Tol, Roger. 1990. *Een Haan in Oorlog Toloqna Arung Labuaja*. Dordrech-Holland/Providence-USA: Foris Publication.

WALENNAE

JURNAL ARKEOLOGI SULAWESI SELATAN & TENGGARA

Journal of Archaeological Research of South and Southeast Sulawesi

ISSN 1411-0571

Media Komunikasi
Profesi Ahli Arkeologi Indonesia
diterbitkan oleh Balai Arkeologi Makassar
Jl. Pajjaiyang No. 113, Sudiang Raya,
Makassar 90242, Sulawesi Selatan
INDONESIA