

JAMALUDDIN M.

STRUKTUR MITOS DAN STRUKTUR SOSIAL

Cerita

Molowu

dan

SAWERINGADI



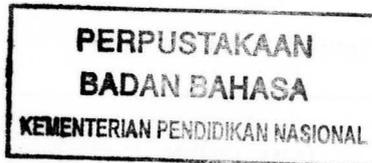
KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN

2013

OK

**STRUKTUR MITOS DAN STRUKTUR SOSIAL
CERITA MOLOWU DAN SAWERINGADI**

JAMALUDDIN M.



**KANTOR BAHASA PROVINSI SULAWESI TENGGARA
KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN**

2013

**Struktur Mitos dan Struktur Sosial
Cerita Molowu dan Saweringadi**
ISBN 978-979-069-153-7

Diterbitkan pertama kali pada tahun 2013 oleh
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jalan Haluoleo, Kompleks Bumi Praja, Anduonohu, Kendari 93231

Penanggung Jawab : Kepala Kantor Bahasa Provinsi
Tenggara
Penyunting : Firman A.D., S.S., M.Si.
Penata Letak : Riskawaty, A.Md.
Pewajah Kulit : Andi Heriyadi Z.

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG

Isi buku ini, baik sebagian maupun seluruhnya, dilarang diperbanyak dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit, kecuali dalam hal pengutipan untuk keperluan penulisan artikel atau karangan ilmiah.

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

899.21	JAMALUDDIN
JAM	
i	Struktur Mitos dan Struktur Sosial Cerita Molowu dan Saweringadi/Oleh Jamaluddin M. -Kendari : Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara, 2013 VII, 94 hlm.; 15 x 21 cm ISBN 978-979-069-153-7

PERPUSTAKAAN BADAN BAHASA	
Klasifikasi 306.44 JAM S	No. Induk : 57 Tgl. : 23-1-2014 Ttd. : _____

KATA PENGANTAR
KEPALA KANTOR BAHASA
PROVINSI SULAWESI TENGGARA

Di Indonesia hidup dan berkembang sastra daerah yang jumlahnya sangat banyak. Sastra daerah, yaitu sastra yang berbahasa daerah, yang karena bahasanya itu, sulit untuk dikenal dan dipahami di luar komunitas bahasa daerahnya masing-masing. Akhirnya, sastra daerah menjadi sastra yang berada dalam lingkungan lokal dan tidak masuk ke dalam percaturan nasional.

Umumnya sastra lisan (daerah) masih berada dalam kungkungan sastra modern sehingga sastra lisan terkesan sebagai barang langka yang asing bagi masyarakat. Padahal, sastra lisan telah memperlihatkan perannya yang besar dalam pembangunan karakter manusia Indonesia. Dalam kaitannya dengan buku ini, yang perlu disadari sepenuhnya adalah pentingnya usaha penggalian, inventarisasi, dan pengembangan sastra lisan, yang tidak saja memiliki arti penting bagi masyarakat pendukungnya, tetapi juga besar manfaatnya untuk bangsa dan negara.

Nasib sastra lisan yang tersebar di berbagai daerah di Indonesia semakin hari semakin tergerus oleh perkembangan zaman dan terkesan diabaikan begitu saja, khususnya oleh generasi muda. Penyebarannya yang bersifat lisan, tanpa dokumentasi, dan penutur setia yang semakin berkurang karena usia tua, serta kurangnya minat generasi muda menjadikan sastra lisan terancam punah. Apabila ancaman itu tidak ditanggulangi dengan cermat dan cepat, kita akan menderita kerugian yang tak ternilai harganya. Sastra lisan akan musnah tanpa jejak. Padahal

dalam sastra lama itu tersimpan mutiara kehidupan yang sangat berharga untuk diwarisi dan diwariskan pada generasi selanjutnya.

Buku ini merupakan karya tesis dari Bapak Jamaluddin yang berjudul 'Struktur Mitos dan Struktur Sosial Cerita *Molowu* dan *Saweringadi* dalam Cerita Rakyat Sulawesi Tenggara: Kajian Antropolinguistik'. Melalui penginventarisasian dan penelitian sastra lisan seperti ini diharapkan ada upaya pencarian mutiara kehidupan yang tinggi nilainya. Melalui penelitian tersebut dapat disingkap tirai kehidupan masa lampau yang dapat dijadikan sebagai tempat bercermin bagi kehidupan sekarang. Bahkan lebih dari itu, dapat dijadikan tumpuan bagi langkah kita di masa yang akan datang. Rangkaian fungsi itu sepantasnya mendapat perhatian yang serius agar dapat memberikan manfaat bagi perwujudan masyarakat Indonesia seutuhnya.

Semoga penerbitan buku ini bermanfaat bagi masyarakat pencinta bahasa dan sastra Indonesia dan daerah, terutama pelajar, mahasiswa sebagai generasi pelapis, dan peminat sastra dalam upaya mewujudkan masyarakat Indonesia yang berkarakter dan berjiwa bangsa Indonesia.

Kendari, November 2013

Muhammad Nasir, S.H., M.M.

DAFTAR ISI

PRAKATA	i	
DAFTAR ISI	iii	
I. PENDAHULUAN		
A. Latar Belakang Masalah	1	
B. Ruang Lingkup Penelitian	8	
C. Rumusan Masalah	9	
D. Tujuan Penelitian	9	
E. Kegunaan Penelitian	10	
II. TINJAUAN PUSTAKA.....		11
A. Pengertian Folklor.....	11	
B. Antropologi Linguistik.....	13	
C. Paradigma Levi-Strauss	16	
1. Asumsi Dasar strukturalisme Lévi-Strauss	17	
2. Mitos dan Bahasa.....	18	
3. Struktur Mitos.....	21	
4. Konsep <i>Incest</i>	22	
D. Selayang Pandang Orang Tolaki di Sulawesi Tenggara ...	23	
1. Geografi.....	23	
2. Penduduk	24	
3. Adat Istiadat	27	
4. Bahasa	29	
5. Sistem Kekerabatan	30	

6. Perkawinan.....	31
7. Pelapisan Sosial	32
III. METODE PENELITIAN.....	35
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	35
B. Sumber Data	35
1. Sumber Data Primer	35
2. Sumber Data Sekunder	36
C. Metode dan Teknik Penelitian.....	36
D. Metode dan Teknik Pengumpulan Data.....	36
1. Kajian Dokumen.....	36
2. Wawancara	36
E. Teknik Analisis Data.....	36
F. Teknik Penyajian Hasil, Analisis Data.....	37
IV. HASIL DAN PEMBAHASAN.....	38
A. Analisis Struktur Mito <i>s</i> Molowu dan Saweringadi	
1. Miteme	38
a. Mito <i>s</i> Molowu.....	38
b. Mito <i>s</i> Saweringadi	44
2. Ceriteme.....	56
a. Mito <i>s</i> Molowu.....	56
1) Pengalaman Hidup	56
2) Filosofi Hidup	57
3) Status Sosial.....	58

b. Mitos Saweringadi	59
1) Pengalaman	59
2) Filosofi Hidup	62
3) Hubungan Sosial	65
4) Status Sosial.....	66
3. Analisis Relasi Struktur Mitos dan Struktur Sosial....	68
B. Konsep Incest dalam Mitos <i>Molowu</i> dan Mitos <i>Saweringadi</i>	71
1. Larangan	71
2. Anjuran.....	75
V. PENUTUP	79
A. Simpulan	79
B. Saran-Saran	81
DAFTAR PUSTAKA.....	83

DAFTAR ISTILAH

1. *Eksogami* adalah prinsip perkawinan yang mengharuskan orang mencari jodoh di luar lingkungan sosialnya, seperti di lingkungan kerabat, golongan sosial, dan lingkungan permukiman.
2. *Poligini* adalah sistem perkawinan yang membolehkan seorang pria memiliki beberapa wanita sebagai istrinya di waktu yang bersamaan.
3. *Mosehe* upacara dalam masyarakat Tolaki yang dilakukan untuk menolak bala.
4. *Levirat* adalah adat yang menetapkan bahwa jika suami mati, jandanya diperistri oleh saudara suami itu (menjadi istri ipar sendiri) atau oleh keluarga dekat suami. Adat ini timbul karena adanya anggapan bahwa istri termasuk harta warisan, seperti harta benda lainnya.
5. *Sororat* adalah jika seorang suami mempunyai istri yang merupakan kakak beradik.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kata mitos dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Alwi dkk, 2005: 749), yaitu berupa cerita suatu bangsa tentang dewa-dewa dan pahlawan-pahlawan pada zaman dahulu yang mengandung penafsiran tentang asal usul semesta alam, manusia, dan bangsa itu sendiri yang mengandung arti yang mendalam yang diungkapkan secara gaib. Mitos diyakini sebagai suatu kepercayaan secara turun-temurun dan menjadi pedoman suatu masyarakat dalam beraktivitas. Bagi masyarakat yang mempunyai pemikiran tradisional, mitos adalah sesuatu yang benar terjadi dan dianggap sebagai suatu kebenaran. Bagi mereka, mitos merupakan suatu realitas yang rasional meskipun tidak mudah menjelaskan mitos itu sendiri. Mitos tidak dibentuk melalui penyelidikan, akan tetapi dibentuk melalui anggapan berdasarkan observasi kasar yang digeneralisasi. Oleh karena itu, mitos banyak hidup dan berkembang di dalam masyarakat.

Arti mendalam seperti yang didefinisikan oleh Alwi, ddk (2005: 749) di atas memberikan pemahaman bahwa mitos selalu harus diinterpretasi dan dimaknai. Pemaknaan tersebut selalu diperlukan pendalaman karena makin dalam maknanya dikaji akan terlihat makin menarik dan makin bernilai.

Kehidupan manusia yang selalu berinteraksi sesamanya dikuasai oleh mitos-mitos. Sikap seseorang terhadap sesuatu ditentukan oleh mitos yang ada dalam diri orang tersebut. Mitos akan menyebabkan seseorang mempunyai prasangka terhadap sesuatu hal yang dinyatakan dalam mitos. Dengan berinteraksi dengan hal tersebut, akan dapat diketahui kebenaran atau kesalahan dari sebuah mitos. Interaksi tersebut mungkin dapat memperkuat posisi mitos itu sendiri atau justru melemahkan keberadaan mitos.

Mitos dan kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dari mitos yang tidak pasti kebenarannya. Ketidakpastian kebenaran suatu mitos diikuti oleh ketakutan manusia akan kebenaran mitos itu sendiri. Ketidakbenaran suatu mitos timbul karena adanya generalisasi dari suatu peristiwa yang dianggap terjadi dan akan terjadi.

Membicarakan mitos dalam perspektif karya sastra tentu akan berkaitan dengan legenda, cerita, dan dongeng yang kesemuanya merupakan kelompok folklor. Sebuah karya sastra, terutama sebuah cerita adalah mitos. Hal ini juga ditegaskan oleh Lévi-Strauss (dalam Ahimsa-Putra, 2006: 77) bahwa cerita rakyat adalah mitos.

Mitos bisa lahir dari ritual adat istiadat, yang diceritakan secara turun-temurun. Dalam hal ini, mitos bisa berbentuk folklore atau cerita rakyat. Kebanyakan cerita rakyat tersebut, biasanya

mengandung nilai-nilai kebaikan dan kearifan lokal, yang dibungkus dalam jalinan cerita yang menarik. Mitos juga hadir dalam bentuk petuah dan larangan berdasarkan tabu atau pamali.

Nilai-nilai yang diungkapkan dalam mitos sering relevan dengan kehidupan manusia atau masyarakat yang dinamis dan berkembang. Banyak mitos telah terbukti masih ampuh untuk mengatur masyarakat agar berbudaya dan bermakna dalam kehidupan modern. Kehidupan masyarakat modern yang membawa kemaslahatan bagi anggota dan lingkungannya secara sengaja atau tidak sengaja mengikuti nilai-nilai yang terdapat di dalam mitos.

Sebagai cerita rakyat, mitos mempunyai unit-unit yang disebut dengan struktur yang telah terbentuk sebelumnya. Struktur itu ialah *miteme* dan *ceriteme*. *Miteme-miteme* inilah yang harus kita dapatkan lebih dahulu sebelum kita berusaha mengetahui makna sebuah mitos secara keseluruhan, karena *miteme* ini adalah unsur terkecil dari cerita. Di sinilah akan ditemukan kedudukan *ceriteme* yang berada pada posisi sebagai simbol atau tanda (Ahimsa-Putra, 2006:86).

Menurut Ahimsa (2006:272), *ceriteme* adalah kata-kata, frasa, kalimat, bagian dari alinea, atau alinea yang dapat ditempatkan dalam relasi tertentu dengan *ceriteme* yang lain sehingga *ceriteme* itu akan menampakkan makna-makna tertentu. *Ceriteme* ini bisa mendeskripsikan suatu pengalaman, sifat-sifat, latar belakang kehidupan, interaksi atau hubungan sosial ataupun

hal-hal lain, dari tokoh-tokoh cerita yang penting artinya bagi analisis tersebut. Tentu saja derajat kepentingan setiap *ceriteme* di sini bersifat relatif. *Ceriteme* ini juga tersebar di berbagai tempat dalam konteks cerita.

Myteme adalah unsur-unsur dalam konstruksi wacana mitis (*mythical discourse*), yang juga merupakan satuan-satuan yang bersifat kosokbali (*oppositional*), relatif, dan negatif (Strauss dalam Ahimsa-Putra, 2006:95).

Relasi-relasi pada struktur dalam (*deep structure*) dapat diekstrak dan disederhanakan menjadi oposisi biner (*binary opposition*) yang mengandung pengertian dua bentuk yang berbeda tetapi merupakan satu pasangan, misalnya siang >< malam, hitam >< putih, laki-laki >< perempuan. Oposisi biner adalah sebuah sistem yang membagi dunia dalam dua kategori yang berhubungan secara struktural. Teori oposisi biner ini pertama kali diperkenalkan oleh Ferdinand de Saussure dan menjadi terkenal setelah Levi-Strauss menggunakan teori ini untuk menganalisis proses kultural mitos dalam masyarakat. Sistem oposisi biner tidaklah lahir secara natural. Oposisi biner merupakan produk atau reproduksi budaya.

Dalam sebuah struktur oposisi biner yang ideal, segala sesuatu arti/makna dapat dimasukkan dalam dua kategori, yaitu kategori X ataupun kategori Y. Suatu kategori X tidak akan ada dengan sendirinya tanpa berhubungan secara struktural dengan

kategori Y. Kategori X masuk akal bila bukan kategori Y. Tanpa kategori B, ikatan dengan kategori A tidak bakal ada, dan kategori A juga tidak ada. Dalam sistem biner, hanya ada dua sign/tanda yang hanya memiliki makna bila masing-masing berposisi dengan yang lain. Suatu kategori jadi bermakna karena ditentukan oleh ketidakbermaknaan kategori yang lain. Contoh yang jelas dalam sistem biner adalah laki-laki >< perempuan, yakni seseorang disebut laki-laki karena dia bukan perempuan.

Selain oposisi biner, persoalan larangan *incest* juga adalah fenomena yang menarik. Larangan *incest* adalah sebuah aturan yang berada pada tataran alami dan bersifat universal. Artinya, larangan *incest* ada dalam semua masyarakat atau kebudayaan. Akan tetapi, larangan *incest* ini berbeda-beda antara masyarakat satu dan masyarakat lainnya.

Pertalian antara bahasa dan fenomena budaya tidak dapat dipisahkan karena unsur-unsur budaya sangat berpengaruh dalam menentukan bentuk, perkembangan, atau pun perubahan makna bahasa, sehingga fenomena budaya diharapkan memberi pemahaman tentang proses interaksi yang berlangsung di wilayah itu. Untuk memperoleh pengalaman atau pengetahuan itu diperlukan pengetahuan mutakhir tentang pola kehidupan budaya masa kini dan pengetahuan tentang bagaimana unsur kebudayaan (sastra) berperan dalam melahirkan pola tertentu atau melahirkan wawasan baru, yang menyebabkan kita memperoleh pengetahuan

tentang keterkaitan antara bahasa, suku bangsa, dan pengungkapan kebudayaan suku bangsa itu secara komprehensif.

Berdasarkan hal tersebut, untuk dapat menyingkap mitos dibutuhkan cara yang memiliki relevansi dengan hakikat karya sastra. Analisis strukturalisme Lévi-Strauss sesungguhnya berpijak pada relasi-relasi karya sastra dengan sosial-budaya. Pendapat ini sejalan dengan pendapat Darna (2004: 84) yang menyatakan bahwa strukturalisme sangat memperhatikan antara sastra dan humaniora. Itulah sebabnya mitos juga disebut sebagai gejala budaya. Alasan memilih strukturalisme Lévi-Strauss didasarkan pada satu asumsi bahwa paradigma struktural Lévi-Strauss sangat membantu peneliti memahami mitos dalam konteks budaya yang lebih luas yang pada akhirnya sampai pada pemahaman atas budaya yang lebih luas dan pemahaman atas budaya masyarakat pemilik mitos itu (Ahimsa-Putra, 2006: 380).

Penelitian atau tulisan yang membicarakan tentang sastra lisan/cerita rakyat khususnya di Sulawesi Tenggara antara lain telah pernah dilakukan, misalnya *Sastra Lisan Wolio* oleh M. Arief Mattalitti, dkk. (1985). Penelitian ini mengumpulkan cerita lisan Wolio (Buton) dan menyalinnya ke dalam bentuk tertulis, menyiapkannya untuk publikasi, dan menerjemahkannya. Selain itu, dalam penelitian itu dikumpulkan keterangan berkenaan dengan lingkungan penceritaan, yaitu tentang penutur cerita dan tujuan bercerita. Kemudian, penelitian tentang *Struktur Sastra*

Lisan Wolio yang dilakukan oleh J.S. Sande, dkk (1998). Penelitian ini merupakan penelitian lanjutan yang memberikan deskripsi yang lebih lengkap dan memadai mengenai latar belakang budaya dan struktur sastra lisan Wolio di Sulawesi Tenggara. Selanjutnya, penelitian yang dilakukan oleh Jamaluddin M (2005) yang berjudul *Nilai Budaya dalam Sastra Lisan Wolio*. Dalam penelitian ditemukan nilai-nilai budaya dalam sastra lisan Wolio, di antaranya nilai budaya kejujuran, memberi nasihat, kasih sayang, hormat kepada orang tua, menepati janji, dan cerdas. Penelitian tentang cerita rakyat di Sulawesi Tenggara juga dilakukan oleh Sumiman Udu, dkk (2005) yang berjudul *Cerita Rakyat Buton dalam Perspektif Gender*. Dalam penelitian ini ditemukan adanya perbedaan peran dan aktivitas laki-laki dan perempuan dalam cerita rakyat Buton.

Penelitian dengan objek kajian cerita rakyat di Sulawesi Tenggara juga dilaksanakan oleh Dad Murniah (2005) yang berjudul *Mitos dan Realitas Sosial dalam Sastra Tolaki* (2005). Dalam penelitian ini disimpulkan bahwa suku Tolaki masih memahami mitos bukan hanya sekadar cerita lisan yang disampaikan penuturnya, melainkan masyarakat memahami bahwa tokoh-tokoh di dalam cerita pernah ada dan diyakini kebenarannya. Penelitian yang berkaitan dengan cerita rakyat juga dilakukan oleh Rahmawati, dkk (2005) yang berjudul *Sastra Lisan Tolaki*. Penelitian ini merupakan deskripsi lengkap terhadap sastra lisan yang ada di Sulawesi Tenggara, khususnya daerah Tolaki.

Berdasarkan hal tersebut di atas, peneliti tertarik untuk menambah kajian terhadap cerita (rakyat)/mitos yang ada di Sulawesi Tenggara dengan menggunakan kajian antropolinguistik dengan paradigma strukturalisme Lévi-Strauss.

Fenomena awal yang dapat diamati dalam penelitian ini adalah cerita rakyat sebagai mitos tentunya mempunyai unit-unit struktur. Masyarakat pemilik mitos juga mempunyai struktur sosial yang dikenal dalam masyarakat. Kedua struktur ini tentu akan menarik diteliti apabila ada indikasi relasi antarkeduanya. Selain itu, membaca mitos *Molowu* dan *Saweringadi*, ada gejala budaya yang muncul dalam kedua mitos tersebut. Gejala itu adalah selalu ada dorongan untuk melakukan *incest* yang dilakukan tokoh-tokoh dalam kedua mitos tersebut. Larangan *incest* di atas, berlaku universal, kendati pada setiap komunitas berbeda-beda namanya. Di satu pihak, larangan itu terdapat di berbagai suku bangsa dan sifatnya natural. Di pihak lain, larangan itu ternyata berbeda-beda sehingga memiliki sifat kultural. Jadi, nilai dan makna larangan *incest* adalah menciptakan kehidupan masyarakat itu sendiri, sekaligus juga melahirkan kemanusiaan yang berbeda dengan kebinatangan.

B. Ruang Lingkup Penelitian

Penelitian ini akan mendeskripsikan struktur mitos dan struktur sosial mitos *Molowu* dan *Saweringadi* dengan

menggunakan paradigma strukturalisme Levi-Strauss. Dari keempat asumsi dasar paradigma Levi-Strauss tentang analisis mitos, fokus penelitian ini adalah asumsi dasar keempat, yaitu relasi-relasi yang berada pada struktur dalam dapat disederhanakan lagi menjadi oposisi berpasangan (*binary opposition*).

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian dalam latar belakang bahwa mitos merupakan realitas bagi masyarakat pemilik mitos itu, maka masalah dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan berikut.

1. Bagaimana hubungan struktur mitos *Molowu* dan *Saweringadi* dengan struktur sosial ditinjau dari aspek *miteme* dan *ceriteme*?
2. Bagaimana konsep *incest* dalam mitos dan relasinya dalam budaya Tolaki?

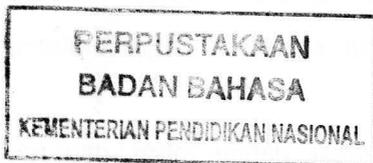
D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian berkaitan erat dengan rumusan masalah, yakni mendeskripsikan hal-hal berikut.

1. Mendeskripsikan hubungan struktur mitos *Molowu* dan *Saweringadi* dengan struktur sosial dari aspek *miteme* dan *ceriteme*.
2. Mendeskripsikan konsep *incest* dalam mitos dan relasinya dengan masyarakat Tolaki.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian dibagi dalam dua kelompok, yaitu manfaat secara teoritis dan manfaat secara praktis. Secara teoritis, kajian ini dapat meningkatkan pemahaman tentang antropolingistik dengan menggunakan paradigma strukturalisme Lévi-Strauss terhadap mitos dalam cerita karya sastra, khususnya cerita rakyat. Secara praktis, kajian ini dapat membantu meningkatkan apresiasi penikmat sastra, mengetahui struktur mitos, dan struktur sosial dalam mitos, serta relasinya dengan masyarakat pemilik mitos itu. Di samping itu, penelitian ini juga memberikan pemahaman tentang konsep *incest* dalam masyarakat Tolaki berdasarkan kedua mitos tersebut, serta menjadi bahan bacaan atau bandingan bagi peneliti yang memilih kajian antropolingistik dengan menggunakan paradigma strukturalisme Lévi-Strauss dengan objek penelitian mitos/cerita rakyat.



BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Pengertian Folklor

Kata folklor berasal dari dua kata dasar *folk* dan *lore*. *Folk* adalah sekelompok orang yang memiliki ciri-ciri pengenal fisik, sosial, dan kebudayaan, sehingga dapat dibedakan dari kelompok-kelompok lainnya (Dundes dalam Danandjaya, 1991: 1). Ciri-ciri pengenal itu antara lain dapat berwujud: warna kulit yang sama, bentuk rambut yang sama, mata pencaharian yang sama, bahasa yang sama, taraf pendidikan yang sama, dan agama yang sama. Selain itu, mereka telah memiliki suatu tradisi (Danandjaya, 1991: 1).

Lore adalah tradisi folk. Secara etimologis folklor adalah sebagian kebudayaan suatu kolektif masyarakat, yang tersebar dan diwariskan turun-temurun, di antara kolektif macam apa saja, secara tradisional dalam versi yang berbeda, baik dalam bentuk lisan maupun contoh yang disertai dengan gerak isyarat atau alat bantu pengingat (*mnemonic device*) (Danandjaya: 1991: 2).

Folklore mengabadikan hal-hal yang dianggap dan dirasakan penting (dalam suatu masa) oleh *folk* pendukungnya. Folklor merupakan suatu ungkapan kultural yang sangat kuat karena berisi dan membawa sejumlah makna. Folklor juga sebagai konsep intelektual yang meliputi berbagai variasi genre yang tidak dapat dimiliki seperti barang-barang yang bersifat material (Marzolph dalam Iswary, 2006: 25).

Bentuk-bentuk folklore menurut Danandjaya (1991: 21) secara garis besar dapat digolongkan dalam tiga kategori sebagai berikut.

- a. Folklor lisan (verbal folklore) adalah folklor yang bentuknya lisan yang berbentuk antara lain bahasa rakyat, ungkapan tradisional, pertanyaan tradisional, puisi rakyat, cerita prosa rakyat, dan nyanyian rakyat.
- b. Folklor sebagian lisan adalah folklor yang bentuknya merupakan campuran unsur lisan dan bukan lisan. Bentuk-bentuknya antara lain kepercayaan rakyat, permainan rakyat, teater rakyat, adat istiadat, upacara, dan pesta rakyat.
- c. Folklor bukan lisan adalah folklor yang tidak bersifat lisan meskipun diajarkan secara lisan. Bentuk folklor ini dapat dibagi dalam dua golongan, yaitu yang bersifat material (misalnya arsitektur rumah rakyat, bentuk lumbung padi, pakaian adat, obat-obatan tradisional) dan bukan material (misalnya gerak isyarat tradisional, bunyi gendang, musik rakyat).

Dari semua bentuk atau genre folklor, yang paling banyak diteliti adalah cerita prosa rakyat. Menurut Bascom (dalam Danandjaya, 1991: 50), cerita prosa rakyat dibagi dalam tiga golongan besar, yaitu: (1) mite (*myth*), legenda (*legend*), dan (3) dongeng (*folktale*).

Penelitian tentang folklor penting dilakukan karena pada dasarnya folklor mengungkapkan kepada kita secara sadar atau tidak sadar bagaimana *folknya* berpikir. Selain itu, folklor mengabadikan apa-apa yang dirasakan penting (dalam suatu masa) oleh folk pendukungnya (Danandjaya, 1991: 18).

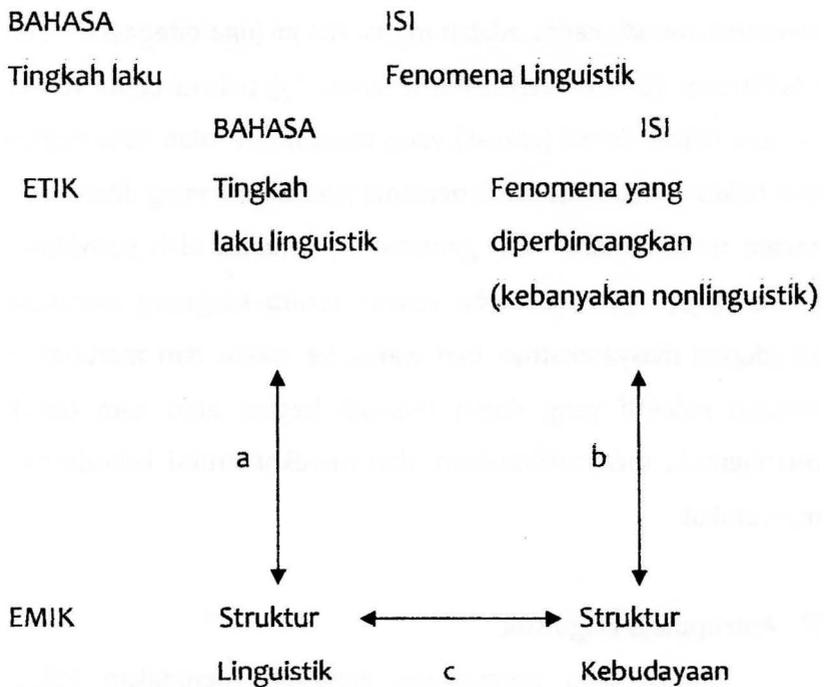
Membicarakan mitos dalam perspektif karya sastra tentu akan berkaitan dengan legenda, cerita, dan dongeng yang kesemuanya merupakan kelompok folklor. Sebuah karya sastra, terutama sebuah cerita adalah mitos. Hal ini juga ditegaskan oleh Lévi-Strauss (dalam Ahimsa-Putra, 2006: 77) bahwa cerita rakyat adakah mitos. Cerita (rakyat) yang merupakan salah satu bagian dari folklor merupakan milik bersama masyarakat yang diturunkan secara turun-temurun dari generasi ke generasi oleh pemiliknya (Danandjaya, 1991: 2). Cerita rakyat secara langsung merekam kehidupan masyarakatnya dari waktu ke waktu dan merupakan ingatan kolektif yang dapat menjadi bagian atau cara untuk membentuk, menyosialisasikan, dan merekonstruksi kebudayaan masyarakat.

B. Antropologi Linguistik

Disiplin ilmu antropologi linguistik merupakan kajian interdisipliner antara bidang antropologi dan linguistik. Ada beberapa nama yang mengacu pada istilah dari ilmu interdisipliner ini. Di Indonesia, ilmu ini disebut linguistik budaya (Riana dalam

Oktavianus, 2006: 116). Pada dasarnya antropologi, linguistik antropologi, etnolinguistik, dan linguistik budaya secara umum mempunyai kesamaan.

Antropologi linguistik berfokus pada pengkajian bahasa dalam konteks budaya. Untuk menunjukkan hubungan antara bahasa dan budaya, Bright (Iswary, 2006: 43) memberikan satu model antropologi seperti berikut;



Etik adalah keseluruhan keadaan yang diamati, yang mencakup tingkah laku yang dibedakan dari keseluruhan keadaan

struktural; sedangkan emik adalah pada jiwa manusia. Tingkah laku linguistik dibedakan dengan melihat isi dan maknanya ketika hubungan a, b, c dianggap perlu bagi linguis yang berorientasi pada antropologi. (a) adalah lapangan ahli bahasa; hubungannya apakah diperoleh dengan metode induktif atau deduktif, antara *performance* dan *competence*; (b) adalah lapangan dan teknik paralel para ahli antropologi, mengaitkan objek-objek nyata serta peristiwa yang ada dengan pola-pola organisasi; (c) adalah lapangan semantis, hubungan dari unit-unit leksikal terhadap satu sama lain dan terhadap matriks kultural penggunaan butir tersebut.

Wawasan lain tentang hubungan antara bahasa dan budaya dikemukakan oleh Kramsch (1998: 3) sebagai berikut.

- (1) Bahasa mengekspresikan realitas kultural yang berarti kata-kata yang orang ujarakan berhubungan dengan pengalaman. Kata-kata mengekspresikan fakta, ide, peristiwa yang dapat diteruskan karena berhubungan dengan pengetahuan tentang dunia. Kata-kata juga merefleksikan sikap dan kepercayaan serta pandangan penulis.
- (2) Bahasa menambah realitas kultural yang berarti bahwa anggota-anggota masyarakat atau kelompok-kelompok sosial tidak hanya mengekspresikan pengalaman, tetapi mereka juga menciptakan pengalaman melalui bahasa. Mereka memaknakannya melalui medium yang dipilih untuk

berkomunikasi dengan yang lain (misalnya telepon, e-mail, grafik, bagan).

Cara yang orang gunakan untuk berbicara, menulis, atau medium visual itu sendiri menciptakan makna yang dimengerti oleh kelompok-kelompok mereka sendiri. Misalnya nada suara, aksen, *gesture*.

- (3) Bahasa menyimbolkan realitas kultural bahwa bahasa merupakan sistem tanda-tanda yang mempunyai nilai kultural. Para penutur mengidentifikasi diri mereka sendiri dan orang lain melalui penggunaan bahasa.

C. Paradigma Strukturalisme Levi-Strauss

Strukturalisme Levi-Strauss merupakan sebuah paradigma baru yang sesuai untuk memahami kondisi kebudayaan yang ada di Indonesia, khususnya terkait dengan mitos. Paradigma strukturalisme Levi-Strauss yang terpenting mengenai analisis mitos adalah mitos dianalisis bukan hanya untuk ditampilkan strukturnya, melainkan untuk diketahui dan ditentukan relasinya dengan struktur-struktur lain yang ada dalam masyarakat pemilikinya. Dari situ akan dapat diungkapkan struktur budaya masyarakat pendukung mitos tersebut.

Di bawah ini akan dibicarakan beberapa pandangan paradigma strukturalisme Levi-Strauss.

1. Asumsi Dasar Strukturalisme Lévi-Strauss

Strukturalisme Lévi-Strauss memiliki sejumlah asumsi dasar. Berikut asumsi-asumsi dasar yang ada dalam aliran ini.

Pertama, berbagai aktivitas sosial yang hasilnya berupa cerita rakyat secara formal dapat dikatakan sebagai bahasa atau perangkat tanda dan simbol yang menyampaikan pesan-pesan tertentu. Oleh karena itu, terdapat ketertataan (*order*) serta keterulangan (*regularities*) pada berbagai fenomena tersebut.

Kedua, dalam diri manusia terdapat kemampuan dasar yang diwariskan secara genetik sehingga kemampuan ini ada pada semua manusia yang 'normal' yaitu kemampuan untuk *structuring*, atau menstruktur, menyusun suatu struktur, atau menempelkan suatu struktur tertentu pada gejala-gejala yang dihadapinya. Kemampuan ini membuat manusia seolah-olah dapat melihat struktur dibalik berbagai macam gejala budaya yang memiliki struktur luar. Struktur dalam diperoleh dari hasil abstraksi berbagai gejala budaya yang diteliti.

Ketiga, suatu istilah ditentukan maknanya oleh relasi-relasinya pada suatu titik waktu tertentu dengan istilah lainnya. Relasi-relasi suatu fenomena budaya dengan fenomena-fenomena lain pada titik waktu tertentu yang menentukan makna fenomena tersebut. Relasi sinkronis adalah hal yang menentukan sehingga mengacu kepada hukum-hukum transformasi (alih rupa). Hukum transformasi adalah keterulangan-keterulangan (*regulaties*) yang

tampak karena suatu konfigurasi struktural berganti menjadi konfigurasi struktural yang lain.

Keempat, relasi-relasi yang berada pada struktur dalam dapat disederhanakan lagi menjadi oposisi berpasangan (*binary opposition*) yang paling tidak mempunyai dua pengertian. Pertama, oposisi *binary* yang bersifat eksklusif, misalnya pada 'p' dan '-p' (bukan 'p'). Oposisi semacam ini ada pada kategori seperti: menikah dan tidak menikah. Pengertian yang kedua adalah oposisi biner yang tidak eksklusif yang kita temukan dalam berbagai macam kebudayaan, seperti oposisi-oposisi: air-api; gagak-elang; siang-malam; matahari-rembulan; dan sebagainya. Konsep ini dianggap sama dengan organisasi pemikiran manusia dan juga kebudayaannya, seperti kata-kata hitam dan putih. Hitam sering dikaitkan dengan kegelapan, keburukan, kejahatan, sedangkan putih dihubungkan dengan kesucian, kebersihan, ketulusan dan sebagainya. Contoh lain adalah kata rasional dan emosional. Rasional dianggap lebih istimewa dan diasosiasikan dengan laki-laki, sementara emosional dianggap inferior yang diasosiasikan dengan perempuan.

2. Mitos dan Bahasa

Levi-Strauss menganalisis mitos dengan menggunakan model-model dari linguistik yang didasarkan terutama pada persamaan-persamaan yang tampak yaitu antara mitos dan bahasa.

Persamaan yang dimaksud adalah, pertama, bahasa adalah suatu media, alat atau sarana untuk komunikasi, untuk menyampaikan pesan dari satu individu ke individu yang lain. Demikian pula halnya dengan mitos. Mitos disampaikan oleh bahasa yang mengandung pesan-pesan. Pesan-pesan dalam sebuah mitos diketahui lewat proses penceritaannya, seperti halnya pesan-pesan yang disampaikan lewat bahasa diketahui dari pengucapan.

Kedua, mengikuti pandangan Saussure tentang bahasa yang memiliki aspek *langue* dan *parole*, Levi-Strauss juga melihat mitos sebagai fenomena yang memiliki kedua aspek tersebut. *Parole* adalah aspek statistiokal dari bahasa, yang muncul dari adanya penggunaan bahasa secara konkrit, sedang aspek *langue* dari sebuah bahasa adalah aspek strukturalnya. Bahasa dalam pengertian kedua ini merupakan struktur-struktur yang membentuk suatu sistem atau merupakan suatu sistem struktur, yang relatif tetap tidak terpengaruhi oleh individu-individu yang menggunakannya. Struktur inilah yang membedakan suatu bahasa dengan bahasa yang lain.

Selain persamaan-persamaan, di antara mitos dan bahasa juga terdapat perbedaan. Satu hal penting yang membedakan mitos dengan bahasa adalah bahwa mitos mempunyai ciri yang khas dalam isi dan susunannya, walaupun mitos ini diterjemahkan dengan jelek ke dalam bahasa lain dia tidak akan kehilangan sifat-sifat atau ciri-ciri mistisnya (Ahimsa-Putra, 2006: 85). Ada pula ciri

pembeda yang lainnya yaitu, ciri mitos dan bahasa tampak pada analisis struktural atas fonem. Jadi, pada dasarnya suatu fonem terdiri dari sekumpulan ciri pembeda yang hanya mempunyai nilai bilamana berada dalam sebuah konteks. Ciri pembeda selanjutnya terletak pada pencarian makna, di mana makna ini tidak terletak pada fonem, melainkan pada kombinasi dari fonem-fonem tersebut. Hal ini berarti bahwa pencarian makna mitos tidak pada tokoh-tokoh tertentu ataupun pada perbuatan-perbuatan yang mereka lakukan, tetapi mencari makna tersebut pada kombinasi dari berbagai tokoh dan perbuatan mereka, serta posisi mereka masing-masing dalam kombinasi tersebut.

Mitos memiliki hubungan yang nyata dengan bahasa itu sendiri karena merupakan satu bentuk pengucapan manusia sehingga analisisnya bisa diperluas ke bidang analisis struktural.

Dengan mengemukakan persamaan dan perbedaan antara mitos dan bahasa tersebut, dapat dibangun landasan yang cukup kuat untuk menganalisis mitos lewat kaca mata struktural.

Mitos dapat dijadikan sebagai alat komunikasi. Salah satu alat yang dapat dijadikan sebagai sarana komunikasi dalam sebuah mitos yaitu melalui adanya suatu bahasa. Suatu mitos dapat dikomunikasikan kepada manusia pada umumnya dan kepada seseorang yang mempercayai mitos tersebut pada khususnya, juga melalui adanya suatu bahasa. Bahasa di sini menjadi sebuah piranti dan alat untuk mengetahui suatu hal dalam adanya sebuah mitos

yang ingin disampaikan kepada seluruh manusia. Bahasa dapat menjadi sebuah alat penyampai maksud dan isi dari mitos yang ada dan berkembang dalam suatu kelompok masyarakat, sehingga isi dan maksud dari suatu mitos bisa dikomunikasikan kepada manusia.

3. Struktur Mitos

Mitos seperti halnya bahasa terbentuk dari *contituent units*. Unit-unit di sini adalah seperti unit-unit dalam bahasa ketika dianalisis pada tingkat-tingkat yang berbeda, seperti fonem, dan semem. Kedua, walaupun unit-unit dalam mitos sama seperti unit-unit dalam bahasa tersebut, tetapi mereka juga berbeda, sebagaimana halnya unit-unit tersebut berbeda dengan semem dan seterusnya. Unit dan satuan-satuan dalam mitos berada dalam tataran yang lebih kompleks, dan karena itu disebut Levi-Strauss *gross constituent units* atau *mythems* secara keseluruhan, karena ceriteme inilah unit terkecil dari suatu cerita. *Miteme-miteme* inilah yang harus kita dapatkan lebih dahulu sebelum kita berusaha mengetahui makna sebuah mitos secara keseluruhan, karena *miteme* ini adalah unsur terkecil dari cerita. Di sinilah akan ditemukan kedudukan ceriteme yang berada pada posisi sebagai simbol atau tanda (Ahimsa-Putra, 2006:86).

Menurut Ahimsa (2006:272), *ceriteme* adalah kata-kata, frasa, kalimat, bagian dari alinea, atau alinea yang dapat

ditempatkan dalam relasi tertentu dengan ceriteme yang lain sehingga ceriteme itu akan menampakkan makna-makna tertentu. Ceriteme ini bisa mendeskripsikan suatu pengalaman, sifat-sifat, latar belakang kehidupan, interaksi atau hubungan sosial ataupun hal-hal lain, dari tokoh-tokoh cerita yang penting artinya bagi analisis tersebut. Tentu saja derajat kepentingan setiap ceriteme di sini bersifat relatif. Ceriteme ini juga tersebar di berbagai tempat dalam konteks cerita.

Myteme atau ceriteme adalah unsur-unsur dalam konstruksi wacana mitis (*mythical discourse*), yang juga merupakan satuan-satuan yang bersifat kosokbali (*oppositional*), relatif, dan negatif (Strauss dalam Ahimsa-Putra, 2006:95). Miteme dapat disederhanakan menjadi oposisi-oposisi biner yang mengandung pengertian dua bentuk yang berbeda tetapi merupakan satu pasangan. Oposisi ini merupakan sebuah sistem yang membagi dunia dalam dua kategori yang berhubungan secara struktural.

4. Konsep *Incest*

Salah satu topik yang menjadi salah satu kajian utama mengenai sistem kekerabatan dan pernikahan adalah gejala larangan *incest*, yaitu larangan untuk menikah dengan kerabat-kerabat dari kategori tertentu.

Larangan *incest* pada dasarnya berlaku universal, kendati pada setiap komunitas berbeda-beda namanya. Di satu pihak,

larangan itu terdapat di berbagai suku bangsa dan sifatnya natural. Di pihak lain, larangan itu ternyata berbeda-beda sehingga memiliki sifat kultural. Jadi, nilai dan makna larangan incest adalah menciptakan kehidupan masyarakat itu sendiri, sekaligus juga melahirkan kemanusiaan yang berbeda dengan kebinatangan.

Menurut Lévi-Strauss (Ahimsa, 2006: 384) larangan incest adalah fenomena pernikahan dan merupakan fungsi dari dua aturan yang sama-sama menghasilkan relasi sosial, yakni “aturan yang melarang” (larangan incest) dan “aturan yang menganjurkan atau mengharuskan” (jodoh ideal).

D. Selayang Pandang Orang Tolaki di Sulawesi Tenggara

1. Geografi

Wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara sebagai bagian dari wilayah kepulauan Indonesia berada pada posisi 120°—45'erajat dan 124—6 derajat BT, dan posisi 3 dan 6 derajat LS. Wilayah ini berbatasan dengan Provinsi Sulawesi Tengah dan Sulawesi Selatan (sebelah utara), Laut Banda (sebelah timur), Laut Flores (sebelah selatan), dan Teluk Bone (sebelah barat). Di wilayah ini bermukim orang Tolaki yang tersebar di beberapa daerah besar yang disebut daerah Tolaki yang meliputi Kabupaten Konawe, Konawe Utara, Kolaka, Kolaka Utara, dan Konawe Selatan. Semua wilayah tersebut merupakan daerah dengan mayoritas penduduk orang Tolaki.

Ranah budaya (*culture domain*) adalah istilah yang sering digunakan oleh para antropolog untuk menggambarkan sebuah wilayah yang menjadi basis historio-kultural kelompok etnik tertentu (Sairin dalam Taridala, 2002:18). Ranah budaya Tolaki meliputi bekas wilayah Kerajaan Konawe dan Mekongga atau bekas Kerajaan Laiwoi. Batas-batas ranah budaya Tolaki adalah sebelah utara berbatasan dengan wilayah Bungku Selatan (empat kampung), sebelah timur berbatasan dengan Laut Banda dan Selat Tiworo, sebelah selatan berbatasan dengan Gunung Rompu-Rompu, Toari, dan Teluk Bone, serta sebelah barat berbatasan dengan wilayah Kerajaan Luwu.

2. Penduduk

Suku bangsa Tolaki adalah salah satu kelompok etnik dari beragam komunitas etnik besar yang mendiami wilayah Sulawesi Tenggara. Orang Tolaki merupakan penduduk asli (selain orang Buton dan Muna) yang mendiami daerah daratan Sulawesi Tenggara. Keberadaan orang Tolaki pertama kali dapat diketahui dari cerita rakyat (mitos) yang dipercaya di kalangan masyarakat Tolaki, yaitu Oheo, Pasa'eno, Wekala, dan Larumbangi (Tarimana, 1993:50). Cerita Oheo menceritakan tentang nenek moyang suku Tolaki yang berasal dari Pulau Jawa. *Pasa'eno* menceritakan kelahiran seorang anak laki-laki yang kemudian menjadi cikal bakal orang Tolaki. *Wekoila dan Larumbangi* menceritakan dua saudara

kandung (laki-laki dan perempuan) yang turun dari langit dengan sehelai sarung.

Berdasarkan cerita tersebut, ada dua daerah yang diperkirakan merupakan daerah permukiman pertama kali orang Tolaki, yaitu daerah Andolaki, serta daerah Landonono dan Bestalu. Dari daerah Andolaki (lembah luas di hulu sungai atau daerah aliran Sungai Lasolo dan Sungai Konawe'eha), orang Tolaki menyebar ke arah utara sampai Routa, ke arah barat sampai daerah Konawe'eha, daerah Mekongga melalui Mowewe, dan ke arah selatan menyebar sampai ke daerah Konawe. Adapun di daerah Landonono dan Bestalu, orang Tolaki menyebar ke arah timur (meliputi wilayah muara sungai Konawe'eha dan sungai Lasolo), ke arah Selatan meliputi wilayah Kendari Selatan (Punggaluku, Tinanggea, Kolono, dan Moramo sampai ke pulau Wawonii (Pingak, 1963 dalam Tarimana, 1993: 15).

Setelah lama bermukim di daerah-daerah tersebut, orang-orang Tolaki sekarang yang mendiami wilayah bekas kerajaan Mekongga (Kabupaten Kolaka) menyebut dirinya dengan orang Mekongga, yang bermukim di wilayah bekas kerajaan Konawe (Kabupaten Kendari) menamakan dirinya orang Konawe, dan yang bermukim di wilayah pesisir hulu sungai Konawe'eha (bagian utara kerajaan Konawe dan Mekongga) menamakan diri orang To Laiwui.

Orang Tolaki pada umumnya suka memilih permukiman di lokasi tertentu di daratan yang tidak jauh dari gunung, dekat

sungai, dan ada juga yang tinggal tidak jauh dari pantai. Pada dasarnya penduduk Tolaki dikenal bukan sebagai kelompok etnis perantau. Oleh karena itu, keberadaan orang Tolaki di daerah lain tidak membentuk satuan pemukiman dengan sistem sosial tersendiri, tetapi hanya menjadi bagian kecil dari pemukiman atau komunitas setempat. Tradisi berpindah dan bermukim di daerah lain dalam pengertian 'merantau tidak dijumpai secara utuh dalam tradisi migrasi di kalangan masyarakat Tolaki, baik dilihat dari aspek penyebabnya, maupun dari aspek dinamika sosial. Perpindahan beberapa orang atau kelompok keluarga terjadi tidak secara terorganisir, hanya dengan tujuan memenuhi hajat tertentu dan dalam tempo yang telah ditentukan.

Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Tolaki di daerah pedesaan biasa melakukan pekerjaan bercocok tanam, bersawah, berkebun, dan beternak. Sebagai mata pencaharian sampingan, sebagian mereka ada yang berburu, meramu, menggali ubi hutan, dan menangkap ikan di rawa-rawa dan sungai. Proses kegiatan pengolahan tanah sampai pada pemetikan hasil biasa dilakukan secara bergotong-royong dan masih menggunakan cara-cara berdasarkan teknologi tradisional. Adapun masyarakat Tolaki di perkotaan pada umumnya bekerja sebagai pegawai, pengusaha, dan buruh kasar.

3. Adat Istiadat

Dalam berbagai aspek kehidupan, masyarakat Tolaki memakai dan menggunakan tradisi *kalo* sebagai simbol yang mengekspresikan unsur-unsur manusia, unsur alam, unsur masyarakat, dan nilai budaya. *Kalo* juga mengekspresikan hubungan timbal balik yang tampak dalam konteks upacara-upacara adat maupun di luar upacara dan tradisi tersebut.

Tradisi *kalo* memiliki makna dan peranan penting dalam setiap kegiatan sebagai tradisi dan budaya orang Tolaki. *Kalo* menjadi penting karena memiliki fungsi 1) sebagai simbol, atau konsep tradisi dan budaya; sebagai ide dalam kebudayaan Tolaki dan kenyataan dalam kehidupan mereka, 2) sebagai fokus dan pengintegrasian unsur-unsur kebudayaan Tolaki, 3) sebagai pedoman hidup untuk terciptanya ketertiban sosial dan moral, 4) sebagai pemersatu untuk pertentangan konseptual dan sosial dalam kehidupan.

Selain itu, *kalo* sebagai tradisi masyarakat Tolaki dianggap mewakili wujud ideal dari kebudayaan yang meliputi;

- 1) Bahasa dan lambang komunikasi, *kalo* sebagai bahasa.
- 2) Sistem ekonomi tradisional, *kalo* sebagai penjaga tanaman, asas distribusi dalam sistem mata pencaharian.
- 3) Sistem teknologi tradisional, *kalo* sebagai model dan bentuk peralatan tradisional dan teknik mengikat.

- 4) Sistem pengetahuan, *kalo* sebagai konsepsi mengenai struktur alam nyata.
- 5) Sistem religi, *kalo* sebagai konsepsi mengenai struktur alam gaib.
- 6) Organisasi sosial dan kemasyarakatan, *kalo* sebagai asas organisasi, kerajaan, politik, dan pemerintahan.
- 7) Kesenian, *kalo* sebagai pola, hiasan, dan teknik menari.

Secara khusus, *kalo* dalam golongan masyarakat tertentu menempati posisi pada tingkatan tertentu, yaitu pada tingkat nilai budaya *kalo* terdapat pada setiap upacara-upacara adat. Pada tingkat norma adat, *kalo* menjadi nilai budaya yang mengaitkan peranan tertentu sebagai pedoman tingkah laku. Pada tingkatan sistem hukum, *kalo* diberlakukan sebagai hukum adat. Pada tingkat aturan khusus, *kalo* mengatur aktifitas yang jelas dan terbatas ruang lingkupnya dalam kehidupan.

Masyarakat Tolaki dikenal sebagai komunitas yang tidak menyukai tradisi menulis. Mereka cenderung lebih banyak menceritakan peristiwa atau hikayat-hikayat klasik kepada orang lain lewat penuturan yang berawal dari *tradisi mekuku* (Taridala, 2005:97). Tradisi ini dipandang sebagai salah satu wahana penuturan sejarah atau riwayat peristiwa klasik masa lalu. Antroposentrisme dalam tradisi ini sangat menonjol, namun dalam proses penceritaan kiprah personal di masa lalu, orang Tolaki biasa melengkapinya dengan latar peristiwa yang mengitarinya. Melalui

tradisi ini bisa diperoleh berbagai peristiwa yang tidak didokumentasikan dalam naskah-naskah tertulis.

4. Bahasa

Ditinjau dari segi lapisan sosial pemakainya, bahasa Tolaki dibedakan atas tiga jenis yakni, *Pulura Anakia* (bahasa golongan bangsawan), *Tulura Lolo* (bahasa golongan menengah), dan *Tulura Ata* (bahasa golongan bawah).

Bahasa golongan bangsawan adalah bahasa yang dipakai dalam berkomunikasi antarsesama bangsawan. Bahasa bangsawan penuh dengan aturan sopan santun. Bahasa ini disebut juga bahasa *mombokulai* (melebihkan, meninggikan), bahasa *mombe 'owose* (membesarkan), bahasa *matabea* (memohon), dan bahasa *mombo na'ako* (menghargai).

Bahasa golongan menengah adalah bahasa yang dipakai di kalangan masyarakat umum. Meskipun berbeda namun tidak ada perbedaan derajat antara pembicara dan pendengar.

Bahasa golongan bawah adalah bahasa yang dipakai dalam kalangan budak. Bahasa itu disebut juga bahasa *Dalo Langgai* (bahasa orang-orang bodoh), maksudnya bahasa yang kurang mengikuti aturan bahasa umum agar mudah dipahami orang pendengarnya. Bahasa ini tampak dalam wujud *tulura bendelaki tulura magamba* (bahasa yang menunjukkan kesombongan), dan

dalam wujud *tulura te' oha-oha* (bahasa yang paling kasar kedengarannya).

Orang Tolaki juga mengenal adanya bahasa yang disebut *tulura ndonomotuo* (bahasa orang-orang tua, *tulura mbandita* atau *tulura andeguru* (bahasa ulama), *tulura ndotea* atau *mbabitara* (bahasa upacara adat), dan *tulura mbu'akoi* (bahasa dukun).

Bahasa orang tua-tua adalah bahasa yang dipakai orang tua-tua dalam memberikan nasihat, petuah, ajaran-ajaran leluhur bagi hidup dan kehidupan, terutama kepada generasi muda. Bahasa ulama adalah bahasa seorang ulama dalam berbicara mengenai ilmu dan pengetahuan tentang dunia hakiki, dunia metafisika, dunia gaib, dan dunia akhirat. Bahasa upacara adat adalah bahasa yang dipakai orang juru bicara dalam urusan adat perkawinan dan urusan peradilan. Bahasa dukun adalah bahasa seorang dukun yang dipergunakan pada upacara-upacara yang bersifat ritual maupun dalam saat-saat membicarakan mengenai makhluk halus dan dunia gaib. Bahasa dukun banyak mengandung pernyataan menyembah, memuja, memuji, dan minta perlindungan terhadap makhluk halus, roh nenek moyang, dewa dan tuhan. Bahasa dukun ini disebut juga bahasa *kulura mesomba* (bahasa menyembah), dan *tulura mongoni-ngoni* (bahasa minta berkah).

5. Sistem Kekerabatan

Dalam masyarakat Tolaki seperti pada semua masyarakat pada umumnya, sistem kekerabatan terjadi karena keturunan dan

perkawinan. Hubungan kerabat karena keturunan disebut *meohai* (hubungan saudara), dan *anamotuo* (hubungan orangtua), sedangkan hubungan karena perkawinan disebut *pinetoto* (hubungan siami-istri, hubungan keluarga istri dan hubungan keluarga suami). Hubungan saudara tampak pada apa yang disebut *mekotukombo* (hubungan saudara kandung), yang terdiri atas tiga macam, yaitu: *meohai aso ama aso ina* (hubungan saudara kandung seayah dan seibu), *meohai aso ama suerer ina* (hubungan saudara kandung lain ibu), dan *meohai aso ina suere ama* (hubungan saudara kandung seibu lain ayah)

Selain hubungan saudara sebagai saudara kandung, ada juga hubungan saudara yang disebut *meopoteha* (hubungan sasudara sepupu). Hubungan saudara sepupu ini juga terdiri atas tiga macam, yaitu: *meopoteha monggo aso* (hubungan sepupu derajat satu), *meopoteha monggo ruo* ((hubungan sepupu derajat dua), dan *meopoteha monggo tolu* (hubungan sepupu derajat tiga).

6. Perkawinan

Masyarakat Tolaki memakai tiga istilah untuk memahami istilah perkawinan, yakni *medulu* yang berarti berkumpul, bersatu; dan *mesanggina* yang berarti makan bersama dalam satu piring; sedangkan istilah yang paling umum berlaku adalah *merapu* yang berarti merumpun, keadaan ikatan suami-istri, anak-anak, mertua-

menantu, paman-bibi, ipar, kemenakan, sepupu, kakek-nenek, dan cucu yang merupakan suatu pohon yang rimbun dan rindang.

Uraian selanjutnya tentang perkawinan dalam budaya Tolaki di Sulawesi Tenggara mengenai wanita yang pantang dan wanita yang ideal untuk dijadikan istri. Masalah incest adalah sesuatu yang tabu karena memuat tentang pantangan kawin dengan perempuan anggota keluarga dekat. Apabila dilanggar, konsekuensinya adalah dampak atau akibat dari pelanggaran itu. Dari berbagai sumber disebutkan bahwa hal yang melatarbelakangi pantangan kawin atau incest adalah karena takut akan kutukan dari nenek moyang, akan murkanya Allah, dan akan bencana bagi pelakunya dan bagi keluarga serta kehidupan pada umumnya.

7. Pelapisan Sosial

Pelapisan sosial merupakan salah satu bentuk perbedaan sosial secara vertikal. Dalam ilmu sosial, pelapisan sosial disebut dengan istilah stratifikasi sosial (*social stratification*). Stratifikasi berasal dari bahasa latin “stratum” yang berarti tingkatan atau lapisan, “socius” yang berarti rekan/masyarakat.

Ada beberapa tinjauan dalam menentukan kedudukan seseorang dalam masyarakat dan suatu pelapisan sosial /stratifikasi sosial diartikan sebagai pembedaan ke dalam kelas-kelas secara vertikal, yang mewujudkan dengan adanya tingkatan masyarakat dari yang tinggi sampai ke yang lebih rendah.

Perbedaan kehidupan masyarakat tradisional dengan modern, maka dapat diketahui perbedaannya yaitu sebagai berikut:

- a. Pelapisan sosial dalam masyarakat pada awalnya didasarkan pada perbedaan-perbedaan tertentu yang menyangkut status diri/turunan. Contoh: perbedaan antara pemimpin dan rakyat (pihak yang dipimpin), golongan bangsawan dengan warga biasa.
- b. Sejalan dengan perkembangan masyarakat yang semakin majemuk, pelapisan sosial kemudian didasarkan pada sektor ekonomi yaitu pekerjaan yang digeluti (profesi)/kekayaan yang dimiliki.
- c. Perkembangan masyarakat yang terus berlanjut menjadikan dasar pelapisan sosial semakin beragam, sehingga ada banyak kriteria yang bisa dipakai sebagai dasar pelapisan sosial dalam masyarakat. Contoh : munculnya perbedaan berdasarkan aspek intelektual, politik, ekonomi, dan sebagainya.

(<http://arykamara.files.wordpress.com/2008/11/stratifikasi-sosial1.pdf>)

Adapun pelapisan sosial masyarakat suku Tolaki di Sulawesi Tenggara adalah sebagai berikut.

- 1) Golongan Anakia (bangsawan)
- 2) Golongan Toono Motuo (penghulu)
- 3) Golongan Toono Dadio (rakyat banyak)

Bagi suku Tolaki-Mekongga, Kalo juga adalah simbol dari tiga komponen stratifikasi sosial. Golongan bangsawan disimbolkan dengan lingkaran rotan, golongan orang kebanyakan disimbolkan dengan kain putih dan golongan budak disimbolkan dengan wadah anyaman. Lingkaran rotan yang diletakkan pada posisi di atas dari kain putih dan wadah anyaman menunjukkan bahwa golongan bangsawan itu adalah pemerintah dan penguasa yang harus melindungi golongan orang kebanyakan dan golongan budak. Kain putih yang diletakkan pada posisi di bawah dari lingkaran rotan dan di atas wadah menunjukkan bahwa golongan orang kebanyakan/pemangku adat itu adalah pendukung golongan bangsawan dan pembela dari golongan budak/rakyat jelata. Wadah anyaman yang diletakkan di bawah kain putih dan lingkaran rotan menunjukkan bahwa golongan budak atau rakyat jelata itu adalah pendukung golongan pemangku adat dan pemuja golongan bangsawan (Patasik, 2008).

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian deskriptif kualitatif, yaitu suatu metode penelitian yang digunakan untuk meneliti kondisi objek yang alamiah. Metode ini menempatkan peneliti sebagai instrumen kunci. Dalam hal ini, penulis mendeskripsikan struktur mitos dan struktur sosial *Molowu* dan *Saweringadi* yang terdapat dalam cerita rakyat Sulawesi Tenggara, serta konsep *incest* dalam mitos dengan menggunakan paradigma strukturalisme Lévi-Strauss.

B. Sumber Data

Data penelitian ini bersumber dari data primer dan data sekunder. Data primer yang dipilih berbentuk teks. Data berbentuk cerita rakyat (mitos) dipilih berdasarkan arah penelitian ini, yaitu cerita rakyat (mitos) *Molowu* dan *Saweringadi*.

1. Sumber Data Primer

Sumber data primer atau utama penelitian ini adalah buku *Struktur Sastra Lisan Tolaki* karya J.S Sande, dkk yang diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta tahun 1986.

2. Sumber Data Sekunder

Sebagai bahan pembandingan dan pendukung sumber data primer digunakan artikel, makalah, kamus, jurnal, surat kabar, dan data pendukung lainnya yang berkaitan dengan penelitian ini.

C. Metode dan Teknik Penelitian

Secara umum penelitian dilakukan dengan menggunakan metode dan teknik yang diklasifikasi menjadi tiga tahapan strategi, yaitu (1) metode dan teknik pengumpulan data, (2) metode dan teknik analisis data, (3) metode dan teknik penyajian hasil analisis data (Sudaryanto, 1988: 57).

D. Metode dan Teknik Pengumpulan Data

Metode penelitian menggunakan metode simak dengan teknik dokumentasi, catat, dan wawancara.

E. Teknik Analisis Data

Untuk menganalisis data dilakukan dengan pendekatan kualitatif dengan tahap-tahapan sebagai berikut.

1. Menentukan cerita rakyat/mitos dari sumber data yang sesuai dengan tujuan penelitian.
2. Membaca keseluruhan cerita terlebih dahulu. Dari pembacaan ini diperoleh pengetahuan dan kesan tentang isi cerita, tentang

tokoh-tokohnya, tentang berbagai tindakan yang mereka lakukan, serta berbagai peristiwa yang mereka alami.

3. Menentukan atau mencari *miteme* dan *ceriteme* dalam mitos *Molowu* dan *Saweringadi*.
4. Analisis data untuk mendeskripsikan relasi struktur mitos dan struktur sosial ditinjau dari aspek *miteme* dan *ceriteme*. Relasinya diinterpretasi dan dimaknakan dengan menggunakan paradigma Lévi-Strauss.
5. Analisis data untuk konsep *incest* yang ditemukan dalam konteks mitos diinterpretasi dan dimaknakan dengan pendekatan konsep *incest* dalam koridor budaya Tolaki.

Untuk menjawab masalah struktur mitos dan struktur sosial digunakan penerapan paradigma Lévi-Strauss. Untuk masalah konsep *incest* dalam mitos bersumber dari konsep budaya Tolaki.

F. Teknik Penyajian Hasil Analisis Data

Hasil analisis data dari penelitian ini menggunakan pemaparan data bersifat deskriptif sesuai dengan hasil penelitian yang telah diperoleh.

BAB IV
HASIL DAN PEMBAHASAN

A. ANALISIS STRUKTUR MITOS MOLOWU DAN SAWERINGADI

1. Miteme

a. Mitos Molowu

Mitos *Molowu* peneliti peroleh dari buku *Struktur Sastra Lisan Tolaki* yang disusun oleh J.S. Sande, dkk (1986). Mitos ini tidak panjang sehingga tidak perlu pembagian episode. Sebelum dilakukan analisis lebih lanjut, akan duraikan ringkasan dari mitos *Molowu* ini.

Mitos ini menceritakan tentang dua orang bersaudara yang hidup di negeri Mekongga, tepatnya di daerah Lalolae. Dua orang bersaudara ini adalah Imba dan kakak laki-lakinya. Pekerjaan Imba adalah menganyam tikar yang terbuat dari daun *tio-tio* (sejenis daun pandan).

Dalam mitos diceritakan bahwa Imba ini adalah seorang gadis yang cantik, bahkan tidak ada yang menandingi kecantikan Imba di kampungnya. Imba mempunyai kakak laki-laki yang belum kawin. Kakaknya ini akan kawin kalau sudah menemukan gadis yang kecantikannya sama dengan Imba.

Suatu waktu mereka pergi berdua mencari daun *tio-tio* untuk dibuat sebagai bahan pembuat tikar. Ketika sedang mencari daun *tio-tio* itulah, kakak Imba menggauli sendiri adiknya yang menyebabkan Imba hamil.

Ketika Imba melahirkan, yang lahir bukan manusia seperti pada umumnya, melainkan yang lahir adalah seekor buaya yang besarnya seperti kecap. Waktu itu datanglah bencana yang melanda seluruh negeri. Lalolae tenggelam dan menyebabkan banyak orang yang meninggal. Masyarakat percaya bahwa bencana yang melanda negeri mereka disebabkan oleh perbuatan Imba dan kakaknya. Sesudah peristiwa itu, penduduk negeri menjadi takut melakukan perbuatan yang pernah dilakukan oleh Imba dan kakaknya itu. Mereka takut akan dampak dari perbuatan yang telah dilarang secara adat itu. Itulah sebabnya masyarakat Mekongga tidak berani melakukan perkawinan antarsaudara kandung karena takut mati tenggelam.

Berdasarkan mitos *Molowu*, dapat diuraikan miteme-miteme sebagai berikut.

- 1) Ada sebuah negeri di Mekongga yang bernama Lalolae; penduduknya gagah-gagah dan cantik-cantik. Ada seorang wanita yang bernama Imba. Tidak ada yang menandingi kecantikannya; dialah yang paling cantik dengan warna kulitnya yang putih.

- 2) Pekerjaan Imba sehari-hari adalah menganyam. Dia pun bersama kakaknya yang masih bujang pergi mengambil daun *tio-tio* (sejenis pandan) untuk dianyamnya. Ketika mereka mencabut *tio-tio*, tiba-tiba kakaknya datang nafsu birahinya. Pada saat itu juga dia ditangkap adiknya dan disetubuhinya.
- 3) Tiba-tiba perut Imba sakit. Tujuh hari tujuh malam perutnya sakit, pada malam kedelapan di waktu fajar akan menyingsing, sekonyong-konyong keluarlah bayi. Bayi itu tampaknya tidak seperti orang. Tampaknya seperti buaya, warna kulitnya pun kebiru-biruan.
- 4) Imba pun meninggal dan turunlah hujan lebat. Di bawah lantai rumah mereka keluarlah mata air yang tampaknya seperti tertuang dari dalam guci. Darah Imba bertemu dengan air yang dari langit dan dari dalam tanah. Tenggelamlah rumahnya, dan Imba pun tenggelam. Anaknya berenang menjadi buaya kuning.
- 5) Negeri Lalolae tenggelam seluruhnya, orang-orangnya banyak yang meninggal. Peristiwa yang besar itulah yang dinamakan "Molowu".
- 6) Sesudah kejadian itu, orang-orang menjadi takut melakukan perkawinan antarsaudara kandung. Adat sudah melarang. Siapa-siapa yang kawin dengan saudara kandungnya, dia akan ditenggelamkan.

Berdasarkan miteme-miteme di atas, ditemukan beberapa oposisi biner dalam mitos sebagai berikut.

- mogaga ‘gagah’
momahe ‘cantik’

Oposisi *mogagah* ‘gagah’ mengacu pada laki-laki dan oposisi *momahe* ‘cantik’ mengacu pada perempuan. Oposisi “gagah” dapat dilihat pada data *tonono langgai mogagah ronga o more* ‘penduduknya gagah-gagah’. Oposisi ‘cantik’ mengacu kepada perempuan seperti terungkap dalam teks *Koniombo numangi momahe, leito kamina tewali ronga mupute* (SSLT, 1986: 88) ‘Tidak ada yang menandingi kecantikannya dengan kulitnya yang putih’. Simbol *momahe* ‘cantik’ dianalogikan pada sifat feminim sedangkan *langgai ronga* ‘gagah’ merupakan representase untuk laki-laki yang bersifat maskulin.

- Mo’ana-ana ‘menganyam

Me’alo tio-tio ‘mencari tio-tio’

Oposisi ‘menganyam >< ‘mencari tio-tio’ merupakan oposisi dalam mitos yang membedakan pekerjaan antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks mitos *Molowu*, menganyam tikar diidentikkan dengan pekerjaan perempuan dan mencari *tio-tio* merupakan pekerjaan laki-laki. Pekerjaan menganyam tikar umumnya dilakukan di rumah dan pekerjaan mencari *tio-tio* (sejenis pandan) sebagai bahan pembuatan tikar dilakukan di

luar rumah dan dilakukan oleh laki-laki. Oposisi ini terdapat pada data berikut.

“Niowaino Imba *mo'ana-ana*. Mbera inana-ana noto'orikee. Laeto mo'ia ano nggo inananano. Lakonoto wawe'i kaakano anadonie anolako mokowali'i *me'alo tio-tio* nggo inananano. Lahiroto merabu tio-tio, piha-mbiha anoleuri'i keano”. (SSLT, 1986: 88)

‘Pekerjaan Imba sehari-hari adalah menganyam. Segala anyaman dia ketahui. Sekali peristiwa dia kehabisan bahan anyaman. Dia pun bersama kakaknya yang masih bujang pergi mengambil daun *tio-tio* (sejenis pandan) untuk dianyamnya’.

Data di atas memperlihatkan oposisi dari pekerjaan dan jenis kelamin tokoh-tokohnya. Oposisi dari tokoh Imba dan kakaknya kemudian menimbulkan oposisi lain yang berhubungan dengan aktivitas kedua tokoh tersebut.

Dalam sistem kekerabatan yang dikenal dalam budaya Tolaki, hubungan antara Imba dan kakaknya disebut dengan *meohai* (hubungan saudara). Secara umum masyarakat Tolaki mengenal adanya konsepsi dua atau klasifikasi simbolik dua dalam masyarakat yang berdasarkan *langgai* (laki-laki) dan *o tina* (perempuan). Klasifikasi semuanya berasosiasi pada unsur laki-laki dan perempuan.

- Bokeo 'buaya'

O bou 'ikan gabus'

Dalam konteks mitos *Molowu* ditemukan simbol *bokeo* 'buaya' dan *o ika* 'ikan'. Simbol *bokeo* 'buaya' terungkap pada data teks *Hendekaa bokeo tade-tadeno mo'uso anino* 'tampaknya seperti buaya, warna kulitnya pun kebiru-biruan. Simbol *o bou* 'ikan gabus' terungkap pada data teks *o pitu o wingi oleo nomangilindo, lakonoto mo'apu tewali o bou* (SSLT, 1986: 89) 'tujuh malam tujuh hari terapung-apung kemudian lemas lalu menjadi ikan gabus'. Dalam konteks masyarakat Tolaki, *bokeo* adalah kategori laki-laki dan simbol *o bou* 'ikan gabus' termasuk kategori perempuan.

Berdasarkan data *bokeo* 'buaya' dan *o bou* 'ikan gabus' menunjukkan bahwa masyarakat Tolaki memersepsikan kategori laki-laki dan perempuan pada binatang sebagai 'besar dan kuat' yang dioposisikan dengan "kecil dan lemah'

Berdasarkan analisis struktur mitos ditinjau dari segi miteme, ditemukan beberapa oposisi-oposisi biner, yaitu buaya >< ikan gabus, menganyam >< mencari *tio-tio*, dan oposisi gagah >< cantik. Selain itu, indikasi ditemukannya transformasi (alih rupa) seperti perempuan yang disimbolkan *o bou* 'ikan gabus' dan laki-laki yang disimbolkan *bokeo* 'buaya'.

Mitos *Molowu* dikenal juga dengan nama mitos *Koloimba*. *Koloimba* ini didasarkan pada nama tokoh dalam mitos tersebut

yang bernama Imba, dan *kolo* yang berarti bersetubuh. Sampai sekarang, ada nama telaga yang bernama *Koloimba* yang oleh masyarakat Tolaki dipercaya sebagai tempat tenggelamnya tokoh Imba dan kakak kandungnya tersebut yang telah melakukan perkawinan antarsaudara kandung.

b. Mitos Saweringadi

Mitos *Saweringadi* peneliti peroleh dari buku *Struktur Sastra Lisan Tolaki* yang disusun oleh J.S. Sande, dkk (1986). Mitos *Saweringadi* termasuk mitos atau cerita yang relatif panjang dibandingkan dengan mitos *Molowu*. Sebelum dilakukan analisis lebih lanjut, akan diuraikan ringkasan dari mitos *Saweringadi* ini.

Saweringadi dan *Wetandiabe* adalah dua orang bersaudara kembar yang berbeda jenis kelamin yang diasuh secara terpisah. Keduanya, adalah anak dari perkawinan antara *Batara Lattu* dan *We Datu Sanggu*.

Saweringadi baru mengetahui bahwa ada gadis cantik yang tinggal di loteng rumahnya ketika ia bermain sepak raga dan bolanya mengenai dinding tempat *Wetandiabe* sedang menganyam tikar. Melihat ada gadis cantik tinggal di loteng rumahnya, *Saweringadi* ingin mengawininya. Keinginan *Saweringadi* ditolak oleh *Wetandiabe* karena mereka bersaudara.

Wetandiabe kemudian memberitahu *Saweringadi* bahwa ia mempunyai tunangan yang mirip dengannya yang berada di negeri

Cina, namanya Wetudai. Saweringadi pun berangkatlah ke negeri Cina untuk melamar Wetudai. Perkawinan antara Saweringadi dan Wetudai dikarunia anak yang bernama La Galigo. Adapun perkawinan antara Wetudai dan I Ramandalangi dikarunia anak yang bernama We Putiridori. Diakhir cerita, La Galigo kemudian mengawini We Putiridori yang merupakan sepupu sekali.

Berdasarkan ringkasan mitos di atas, dapat dibuat *miteme-miteme* sebagai berikut.

- 1) Batara Lattu memperistri Wedatu Sanggu, putri Sangia Puritahi (Sangia yang bersemayam/berkuasa di dasar laut). Perkawinan antara Batara Lattu dengan Wedatu Sanggu lahirlah Wetandiabe kemudian Saweringadi.
- 2) Saweringadi tidak mengetahui bahwa ada kakak perempuannya yang tinggal di loteng. Pada suatu ketika, Saweringadi sedang bersepak raga, tiba-tiba bola itu melayang ke atas dan terkena tepat pada dinding tempat Wetandiabe sedang menganyam tikar.
- 3) Saweringadi langsung memegang Wetandiabe dan berkata, "Saya harus memperistrikanmu". Berkatalah Wetandiabe, "Tidak dibolehkan oleh adat karena kita saudara sekandung dan saya yang lebih tua. Engkau mempunyai tunangan yang sama dengan saya yang sudah dipinangkan ayah untukmu di negeri Cina. Namanya ialah Wetudai. Badan peti emas kita sudah di sana dan tutupnya masih kita simpan". Ini lagi sebuah

cincin emas yang harus engkau pakai. Itu pun milik tunanganmu”. Saweringadi pun mengambilnya.

- 4) Setelah mereka berlabuh, berkatalah Saweringadi, “Hai Lamasara, pergilah belikan saya pinang di sana yang telah dibelah-belah dan sekaligus coba tolong lihat apakah yang sedang mereka perbuat.”
- 5) Mereka bertanya kepada Lamasara, “Apakah gerangan keperluanmu?” Lamasara menjawab, “Saya bermaksud datang membeli pinang untuk nakhoda. Beliau mau makan sirih, tetapi pinangnya tidak ada.” Berkatalah mereka, “Dengan apakah engkau akan membelinya?” Lamasara menjawab, “Dengan cincin emas ini.” Wetudai mengambil cincin itu lalu dipasangnya. Lamasara pun diberinya pinang dan ia kembali menuju perahu dengan membawa pinang untuk Saweringadi.
- 6) Raja Cina itu memerintahkan untuk memanggil Saweringadi agar besok malam ia sudah harus datang pada kekasihnya (Wetudai) untuk mengawininya.
- 7) Lima tahun Saweringadi tinggal di kampung halamannya baru ia berangkat kembali ke negeri Cina untuk mengawini I Wetudai. Setelah tiga bulan istrinya mengandung, Saweringadi pun pulang kembali ke negerinya. Setelah ia tiba, ia melakukan peperangan dengan iparnya (I Ramandalangi) karena Saweringadi ingin menguasai seluruh negeri. Pada waktu perang itu, gugurlah I Ramandalangi.

8) Ketika Lagaligo mulai menginjak dewasa, ia pun meninggalkan negeri Cina hendak pergi menemui ayahnya. Lagaligo pun datang dan mengawini We Putiridori (anak Wetandiabe).

Berdasarkan miteme-miteme yang telah disusun di atas, ditemukan beberapa oposisi biner sebagai berikut.

- Sangia mbu'u 'kepala dewa/dewa langit'

Sangia puritahi 'dewa dasar laut'

Simbol *sangia* 'dewa' dalam mitos mengacu kepada oposisi laki-laki dan perempuan. *Sangia mbu'u* diartikan sebagai 'kepala dewa/dewa langit' yang diidentikkan dengan laki-laki seperti terungkap pada teks *Sangia Mbu'u pe'anakee Sangia Mbendua* 'Sangia Mbu'u (kepala dewa) berputrakan Sangia Mbendua'. *Sangia Mbu'u* disebut juga dengan *sangia lahuene* 'dewa langit'. Simbol "dewa dasar laut" mengacu kepada perempuan seperti terungkap dalam teks *Batara Lattu umale'i Wedatu Sangia Puritahi* 'Batara Lattu memperistri Wedatu Sanggu, putri Sangia Puritahi (putri yang bersemayam di dasar laut}'. Oposisi ini menunjukkan adanya persepsi bahwa *lahuene* 'langit' itu adalah laki-laki dan *itahi* 'laut' adalah perempuan.

Simbol *sangia* 'dewa' dalam mitos merupakan simbol derajat kedudukan seseorang dalam masyarakat. Simbol *sangia* 'dewa' adalah suatu simbol yang menunjukkan stratifikasi sosial tertinggi seseorang dalam masyarakat. Simbol ini

mengacu pada golongan *anakia* ' golongan bangsawan'. Golongan bangsawan adalah golongan yang diharapkan melindungi golongan yang berada di bawahnya, yaitu golongan orang yang dituakan dan golongan budak. Simbol 'sangia' sebagai lambang stratifikasi tertinggi dalam masyarakat melekat pada tokoh Saweringadi dan Wetandiabe. Hal ini berdasarkan pada asal-usul kedua tokoh karena adanya hubungan keturunan yang dalam budaya Tolaki disebut dengan istilah *anamotuo* (hubungan orangtua). Hal ini dapat dilihat pada data berikut.

“Sangia Mbu’u pe’anakee Sangia Mbendua, Sangia Mbendua pe’anakee Batara Langi, Batara Langi pe’anakee Batara Guru, Batara Guru le’ito tuutudu i laawuta amano nggotudumeparenda i laawuta. I Wenggila Timo arope’anakee Batara Lattu, Batara Lattu umale’i i Wedatu Sanggu i Puritahi. Anolaa anaro o rua, tewinda mbele’esu i Wetandiabe le’ipo Saweringadi”.

(SSLT, 1986: 43).

‘Sang Mbu’u berputrakan Sangia Mbendua: Sangia Mbendua berputrakan Batara Langi; Batara Langi berputrakan Batara Guru. Batara Guru inilah yang diutus oleh ayahnya untuk memerintah di bumi. We Nggila Timo berputrakan Batara Lattu; Batara Lattu

memperistri Wedatu Sanggu, putri Sangia Puritahi (Sangia yang bersemayam/berkuasa di dasar laut). Perkawinan antara Batara Lattu dengan Wedatu Sanggu lahirlah Wetandiabe kemudian Saweringadi'.

Berdasarkan tingkat kebangsawanan pada sistem pelapisan sosial tradisional masyarakat Tolaki, *sangia* 'bangsawan tertinggi' diidentifikasi sebagai keturunan dewa dan berasal dari langit.

- *Langgai* 'laki-laki'

Ō tina 'perempuan'

Oposisi biner antara tokoh Saweringadi dan Wetandiabe, yakni oposisi *langgai* 'laki-laki' >< *o tina* 'perempuan'. Oposisi *langgai* 'laki-laki' mengacu pada tokoh Saweringadi, dan *o tina* 'perempuan' mengacu kepada tokoh perempuan, yaitu Wetandiabe seperti terlihat pada data *Kiokinoto' orikee Saweringadi nolaa kakano o tina moia i anadumungge* (SSLT, 1986:43) 'Saweringadi tidak mengetahui bahwa ada kakak perempuannya yang tinggal di loteng'. Oposisi ini menunjukkan perbedaan jenis kelamin antara Saweringadi dan Wetandiabe.

Seperti halnya dengan banyak suku bangsa di mana-mana di dunia, orang Tolaki mengenal adanya klasifikasi simbolik yang pada umumnya berdasarkan klasifikasi dua. Klasifikasi simbolik dua dalam masyarakat Tolaki berdasarkan

langgai (laki-laki) dan *o tina* (perempuan). Klasifikasi simbolik termasuk unsur-unsur alam, unsur-unsur masyarakat semuanya berasosiasi pada unsur laki-laki dan perempuan.

- ***Bungge-bungge* ‘badan peti’**

Uluno bungge-bungge ‘penutup peti’

Simbol *bungge-bungge* “badan peti” terlihat pada teks *dawono bungge-bungge ulaa laa’ito’ikiro* (SSLT, 1986: 45) ‘badan peti emas kita sudah ada di sana’, dan simbol *ulo bungge-bungge* ‘penutup peti’ terlihat pada data teks *ni’ino ulo bungge-bungge wulaa* (SSLT, 1986: 46) ‘dengan penutup peti emas ini’.

Berdasarkan cerita dalam mitos *Saweringadi*, simbol *bungge-bungge* “peti” dan *uluno bungge-bungge* “penutup peti” merupakan oposisi biner. Dalam sistem biner, hanya ada dua sign/tanda yang hanya memiliki makna bila masing-masing berposisi dengan yang lain. Suatu kategori menjadi bermakna karena ditentukan oleh ketidakbermaknaan kategori yang lain. Disebut *bungge-bungge* ‘badan peti’ karena bukan *uluno bungge-bungge* “penutup peti”. Begitu juga sebaliknya, benda itu disebut *uluno bungge-bungge* “penutup peti” karena bukan *bungge-bungge* ‘badan peti’.

Dalam konteks cerita *Saweringadi*, simbol *bungge-bungge* ‘badan peti’ mengacu pada tokoh perempuan, yakni *Wetudai*. Simbol *uluno bungge-bungge* ‘penutup peti’ mengacu pada tokoh laki-laki, yakni *Saweringadi*. Simbol *bungge-bungge*

'badan peti' dan simbol *uluno bungge-bungge* 'penutup peti' merupakan simbol pertunangan antara Saweringadi dan Wetudai. Simbol ini mengalami keterulangan (*regularities*). Keterulangan yang terjadi merupakan penegasan makna dari simbol kata tersebut. Pada bagian akhir cerita, penggunaan simbol *bungge-bungge* 'badan peti' dan *uluno bungge-bungge* 'penutup peti' kembali ditemukan sebagai bentuk dari adanya kesepakatan antara tokoh Saweringadi dan tokoh Wetudai untuk melangsungkan perkawinan.

Dalam konteks budaya Tolaki, biasanya pertunangan dilakukan ketika mereka masih kanak-kanak. Pertunangan ini dilakukan oleh orangtua masing-masing. Adakalanya mereka tidak mengetahui bahwa telah ditunangkan dengan pasangannya masing-masing. Nanti setelah mereka dewasa, tiap-tiap orang tua memberitahu anaknya bahwa telah ada pertunangan sejak mereka masih kecil.

- *o bite 'sirih'*

inea 'pinang'

Proses peminangan sebagai rangkaian dari proses atau sistem perkawinan budaya Tolaki sesungguhnya tergambar dalam mitos melalui simbol *o bite 'sirih'* dan *inea 'pinang'*. Oposisi *o bite 'sirih'* dan *inea 'pinang'* dalam mitos terlihat ketika Saweringadi memerintahkan Lamasara untuk membeli pinang. Waktu itu, Saweringadi telah mempunyai sirih, tetapi tidak

mempunyai pinang seperti terlihat pada teks Kuonggo *leumo'olikee anakoda inea* 'saya bermaksud datang membeli pinang untuk nakhoda'. Simbol *o bite* 'sirih' terungkap pada teks *notenakukaa hae anakoda leumo'olikee o bite* 'saya disuruh nakhoda lagi membeli daun sirih'.

Simbol *o bite* 'sirih' dalam budaya Tolaki diidentikkan dengan laki-laki dan simbol *inea* 'pinang' diidentikkan dengan perempuan. Relasinya dengan budaya Tolaki adalah proses peminangan di kalangan masyarakat Tolaki, *o bite* 'sirih' dan *inea* 'pinang' merupakan simbol dari istilah *mondongo niwule* (meminang) yang merupakan salah satu tahap dari perkawinan adat Tolaki.

- *Mamusu* 'perang'

Merapu 'kawin'

Oposisi ini mengungkapkan adanya proses kehidupan dan kematian yang merupakan hukum alam. Perkawinan merupakan proses mengembangkan keturunan. Kematian ditandai dengan adanya peperangan seperti terungkap pada teks berikut.

“Kioki nomenggau noleu mbule Saweringadi aro mamusu meo'ola i Ramandalangi te'embe noine-inohonokaa Saweringadi umanankia'i luwuako wonua. Tembono nggiro'o romamusu dadio mbu'u-pu'u omate

ronganoto anomate i Ramandalangi iune musura (SSLT, 1986: 48).

‘Setelah ia tiba, ia melakukan peperangan dengan iparnya (I Ramandalangi) karena Saweringadi ingin menguasai seluruh negeri. Pada waktu perang itu, gugurlah I Ramandalangi

Data tentang oposisi *merapu* ‘kawin’ terungkap pada teks *Lakomoto itoono merapu umale’i i We Elosugi aropona ana atolu* ‘kemudian ia kawin dengan I We Elosugi dan mempunyai tiga orang anak’

- Kapala ‘kapal’

Itahi ‘laut’

Simbol ‘kapal’ identik dengan laki-laki sebagai makhluk yang melakukan aktivitas di luar rumah. Simbol kapal juga identik dengan tokoh Saweringadi yang dalam mitos ini diceritakan sebagai orang yang senang mengembara dari satu daerah ke daerah lain. Simbol ‘laut’ merupakan oposisi dari simbol ‘perahu’ yang diidentikkan dengan perempuan sebagai sarana atau wadah dalam melakukan aktivitas yang dilakukan oleh tokoh laki-laki, dalam hal ini Saweringadi. Tokoh Saweringadi melakukan pencarian, pengembaraan, dan perjalanan

menggunakan laut sebagai media perjalanan dan menggunakan kapal sebagai alat transportasinya.

- Bangga 'perahu'

Ngapa 'pelabuhan'

Bangga 'perahu' merupakan simbol laki-laki dan *ngapa* 'pelabuhan' adalah simbol perempuan. Perjalanan Saweringadi mengarungi lautan dengan menggunakan perahu menuju pelabuhan raja Cina merupakan cerminan dari oposisi ini. Simbol 'pelabuhan' yang berasosiasi pada tokoh perempuan (Wetudai) menandakan bahwa perempuan bersifat pasif. Berbeda dengan laki-laki yang disimbolkan dengan 'perahu' yang bersifat pengembara yang diasosiasikan pada tokoh Saweringadi yang bebas berlabuh di pelabuhan yang dikehendakinya.

- La 'mengacu ke laki-laki

We 'mengacu ke perempuan'

Penggunaan 'We' dan 'La' dalam mitos juga menunjukkan adanya oposisi biner. 'We' pada nama Wetudai, Wetandiabe, Weputiridori merupakan simbol dalam cerita yang mengacu pada penamaan yang merujuk pada perempuan. Oposisi 'La' pada nama-nama seperti La Baso-Baso, La Bandu, La Galigo, dan La Malu mengacu pada laki-laki.

Selain oposisi biner, data juga menunjukkan adanya menunjukkan adanya repetisi dalam mitos, yakni permintaan

Saweringadi kepada Wetandiabe untuk menerimanya sebagai suami seperti terlihat pada data “Saya harus memperistrikanmu”. Permintaan atau keinginan Saweringadi tersebut disampaikan berulang-ulang kepada Wetandiabe karena Saweringadi tetap tidak percaya bahwa Wetandiabe adalah saudara kembarnya.

Indikasi adanya transformasi (alih rupa) juga terjadi dalam mitos ini. Data-data *bungge* ‘peti’ dan *uluno bungge-bungge* ‘penutup peti’, *bangga* ‘perahu’ dan *ngapa* ‘pelabuhan’, *o bite* ‘sirih’ dan *inea* ‘pinang’ adalah beberapa contoh dari terjadinya alih rupa. Simbol perempuan mengalami alih rupa seperti peti, pelabuhan, dan pinang. Sedangkan simbol laki-laki mengalami alih rupa seperti penutup peti, perahu, dan sirih.

Analisis kedua mitos menunjukkan pengategorian oposisi biner menggunakan simbol-simbol yang mengacu kepada beberapa unsur, yaitu unsur kosmos (laut, langit); benda mati (peti, penutup peti, perahu); tumbuhan (sirih, pinang); hewan (buaya, ikan gabus); manusia (laki-laki, perempuan); pekerjaan (menganyam, mencari tio-tio).

Berdasarkan analisis struktur mitos *Molowu* dan *Saweringadi* ditinjau dari aspek miteme, ditemukan beberapa data yang memperlihatkan adanya oposisi berpasangan, baik pada manusia, hewan, dan tumbuhan. Oposisi berpasangan pada kategori manusia di antaranya oposisi laki-laki >> perempuan, Imba >> kakaknya, dan *Saweringadi* >> *Wetandiabe*. Oposisi

berpasangan pada kategori hewan seperti buaya >< ikan gabus, dan oposisi berpasangan pada kategori tumbuhan, contohnya pada sirih >< pinang.

2. *Ceriteme*

a. *Mitos Molowu*

Berdasarkan mitos *Molowu*, selanjutnya akan disajikan *ceriteme-ceriteme* yang terdapat dalam mitos yang menggambarkan hal-hal sebagai berikut.

1) *Pengalaman Hidup*

Kejadian tenggelamnya suatu negeri akibat pelanggaran yang dilakukan oleh manusia kemudian membuat masyarakat menjadi trauma. Untuk itu, masyarakat kemudian mewanti-wanti masyarakat atau penduduk untuk tidak mengulang perbuatan yang telah dilakukan oleh Imba dan kakaknya. Pernyataan di atas dapat dilihat pada *ceriteme* berikut.

“No’ari kadadi nggiro’o mototaku’ito toonu me’alo meohai serekombo. Nolaru’ito o sara. Imaenae me’alo meohai, tinondu i iwoi. Balitokaa o ruo tono mate, no’amba toono dadio, kolele ronga pinopaka mate”.
(SSLT, 1986: 89)

'Orang takut melakukan perkawinan antarsaudara. Adat sudah melarang. Siapa-siapa yang kawin dengan saudaranya, dia akan ditenggelamkan. Lebih baik satu orang mati daripada banyak orang'.

Ceriteme di atas menggambarkan suatu pengalaman yang menjadi pelajaran yang sangat berharga. Untuk itulah dalam budaya Tolaki kemudian dikenal adanya larangan kawin dengan kerabat tertentu, termasuk dengan saudara kandung.

Berkaitan dengan *ceriteme* di atas, *ceriteme* dalam mitos *Molowu* seperti terungkap dalam teks 'darah Imba bertemu dengan air yang dari langit dan dari dalam tanah' adalah suatu simbol dari bencana dan kehancuran. Oposisi *lahuene* 'langit' dan *wuta'aha* 'tanah' adalah simbol bencana dan kehancuran apabila kedua unsur ini bertemu. *Lahuene* 'langit' dan *wuta'aha* 'bumi' merupakan dua unsur yang bertentangan. Unsur tengah antara langit dan bumi adalah manusia sebagai makhluk yang mendiami bumi. Apabila unsur tengah ini melakukan pelanggaran atau kesalahan, dua unsur yang saling beroposisi ini (langit dan tanah) akan menampilkan pertentangan-pertentangan yang kemudian akan menimbulkan bencana.

2) **Filosofi Hidup**

Deskripsi tentang filosofi hidup dalam mitos *Molowu* terdapat pada ungkapan dalam teks yang berupa simbol-simbol

berupa angka *pitu* 'tujuh'. Simbol angka ini merupakan filosofi penciptaan langit dan bumi yang masing-masing terdiri atas 7 lapisan; surga dan neraka terdiri dari 7 tingkatan; langit yang menaungi manusia terdiri atas 7 lapisan, begitupun bumi tempat manusia berpijak yang terdiri atas 7 lapis cahaya, 7 lempengan bumi, dan kedalaman laut pun terbagi dalam 7 bagian. Penggunaan angka 7 dalam mitos *Molowu*, misalnya dapat dilihat pada data teks *Lahiroto mo'ia anomendia Imba. O pitu o wula rolako mebua* (SSLT, 1986: 88) 'Tiba-tiba perut Imba sakit. Tujuh hari tujuh malam perutnya sakit, namun ia belum juga melahirkan'. dan data *O pitu o wingi o pitu oleo notundu wonua Lalolae Saa mo'areno iwoi* (SSLT, 1986: 89) 'tujuh hari tujuh malam negeri Lalolae tenggelam'.

3) Status Sosial

Dalam konteks mitos *Molowu*, tokoh Imba dan kakaknya bukanlah dari golongan *sangia*, melainkan golongan yang berada di bawah *sangia* 'dewa'. Status sosial mereka juga tidaklah menonjol dibandingkan dengan tokoh Saweringadi dan Wetandiabe dalam mitos *Saweringadi*.

Status sosial seseorang sangat dalam mitos juga sesuai dengan konsep *kalo* dalam budaya Tolaki yang menyimbolkan *kalo* sebagai struktur status sosial dalam budaya masyarakat Tolaki. Golongan bangsawan disimbolkan dengan lingkaran rotan, yaitu golongan bangsawan pemerintah dan penguasa yang melindungi

golongan kebanyakan dan golongan budak. Golongan orang penduduk asli atau orang-orang yang dituakan disimbolkan dengan kain putih dan golongan budak disimbolkan dengan warjan anyaman.

Berdasarkan analisis struktur mitos Molowu ditinjau dari segi ceriteme, dapat disimpulkan bahwa terdapat simbol-simbol yang menunjukkan makna-makna tertentu yang mendeskripsikan tentang pengalaman hidup, filosofi hidup, dan status sosial.

b. Mitos Saweringadi

Berdasarkan konteks mitos Saweringadi, berikut ini akan disajikan ceriteme yang ada dalam mitos yang mendeskripsikan hal-hal berikut.

1) Pengalaman

Simbol *sisi wulaa* 'cincin emas' merupakan lambang pertunangan antara Saweringadi dan Wetudai sebagaimana terlihat pada data *Nikaapo ona aso easisi wulaano sarapumu* (SSLT, 1986: 45) 'Ini lagi sebuah cincin emas yang harus engkau pakai. Itu pun milik tunanganmu'. Cincin emas ini diberikan oleh Wetandibe kepada Saweringadi sebagai bukti bahwa telah ada pertunangan antara Saweringadi dan Wetudai. Dalam konteks budaya Tolaki, pertunangan seseorang telah dilakukan sejak mereka masih kecil yang dilakukan oleh orangtua masing-masing. Ketika si anak telah dewasa, disarankan untuk segera menikah.

Ada juga simbol *piso wulaa* ‘pisau emas’ yang digunakan Saweringadi untuk bertarung dengan musuh-musuhnya. *Piso wulaa* ‘pisau emas’ digunakan oleh Saweringadi untuk mengalahkan musuh-musuhnya.

Simbol *wulaa* ‘emas’ dalam mitos mengisyaratkan suatu syarat untuk mencapai tujuan tertentu. Ketika Saweringadi hendak menebang pohon untuk dijadikan perahu, pohon itu tidak bisa tumbang. Nanti setelah digunakan *towali wulaa* ‘kapak yang terbuat dari emas’, barulah pohon tersebut tumbang kemudian menjadi perahu. Perhatikan data berikut.

“Te’euie I Wetandiabe, taukono’iki pera pali wulaa nggopondu’eno koochano taukono’iki nggeterumba. Aro’amba umo’olui kono ahete terumba, koki no’ehelakonotohae mbule mbendua Saweringadi ene poindi’iha I Wetandiabe, anote eni Saweringadi no’osiaka mowaka okasu kioki no’ene terumba hanggari no’elengua meuhua’ko” (SSLT, 1986: 44).

‘Berkatalah Wetandiabe, “Engkau tidak menggunakan kapak yang terbuat dari emas”. Berkatalah Saweringadi, “Saya tidak menggunakan kapak emas, hanya menggunakan kapak biasa saja”. Berkatalah Wetandiabe, “Karena engkau tidak menggunakan kapak emas yang tujuh buah itu”. Saweringadi pun mengambil tujuh buah

kapak emas itu dan dengan tujuh orang teman pergi memotong pohon kayu itu. (SSLT, 1986: 51)

Data di atas menunjukkan pengalaman yang dialami oleh tokoh-tokoh dalam cerita. Pengalaman ini menunjukkan bahwa aktivitas yang dilakukan Saweringadi baru berhasil setelah menggunakan alat yang terbuat dari emas. Simbol *wulaa* 'emas' juga ditemukan dalam mitos ketika Lamasara akan membeli pinang untuk Saweringadi. Pihak kerajaan memberikan pinang kepada Lamasara setelah ia menyerahkan *sisi wulaa* 'cincin emas' sebagai alat tukar. Dapat disimpulkan bahwa untuk memenuhi keinginan tertentu, diperlukan alat atau barang yang berbentuk atau terbuat dari emas. Simbol *wulaa* 'emas' merupakan bentuk penyerahan barang berharga dari pihak laki-laki kepada pihak perempuan sebagai alat penukar untuk memenuhi keinginan laki-laki. Untuk memenuhi keinginannya, Saweringadi memerintahkan Lamasara menyerahkan cincin emas sebagai alat tukar untuk mendapatkan pinang yang dipesan oleh Saweringadi. Hal ini ditunjukkan data *Te'eni ro maa ohawo nggopo olimu? Tumotaha i Lamasara te'eni, ni'ino sisi wulaa* (SSLT, 1986: 46) 'Berkatalah mereka, "Dengan apakah engkau akan membelinya?" Lamasara menjawab, "Dengan cincin emas ini."' Data dari mitos memperlihatkan bahwa *wulaa* 'emas' merupakan alat tukar yang paling tinggi harganya untuk memenuhi suatu keinginan.

Selain data di atas, simbol *anandumungge* “loteng” dalam mitos merupakan makna dalam cerita yang mempunyai arti sebagai tempat pengasuhan dan aktivitas bagi tokoh Wetandiabe. Kondisi ini terungkap pada data *Kiokinoto’ orikee Saweringadi nolaa kakano o tina moia i anadumungge* (SSLT, 1986:43) ‘Saweringadi tidak mengetahui bahwa ada kakak perempuannya yang tinggal di loteng’. Data ini menunjukkan bahwa tempat perempuan diasuh, dibesarkan, dan beraktivitas disimbolkan dengan *anandumungge* ‘loteng’.

Data-data di atas menunjukkan deskripsi tentang pengalaman tokoh-tokohnya dalam berinteraksi dengan sesamanya dan lingkungannya.

2) **Filosofi Hidup**

Di dalam berinteraksi sosial kehidupan bermasyarakat terdapat nilai-nilai luhur yang merupakan filosofi kehidupan yang menjadi pegangan. Filosofi hidup dalam budaya masyarakat Tolaki dituangkan dalam sebuah istilah atau perumpamaan yang disebut dengan budaya *o’sara* (budaya patuh dan setia dengan terhadap putusan lembaga adat).

Berdasarkan mitos *Saweringadi*, keputusan Saweringadi meninggalkan kampung halamannya menuju negeri Cina merupakan perwujudan dari tindakannya yang menghormati keputusan adat. Keputusan adat yang dimaksud adalah tidak

dibolehkan seseorang mengawini saudara kandung. Sikap Saweringadi merupakan sikap yang mewakili filosofi hidup masyarakat Tolaki pada umumnya yang lebih memilih menyelesaikan segala sesuatu secara adat. Sikap tokoh Saweringadi terungkap pada teks sebagai berikut.

“Hilakonotokaa Saweringadi lau-lau pe’eka I waha apoini’l I Wetandiabe; Te’oni Saweringadi akuikaa umaloka. Te’enitokaa Wetandiabe; kioki notewali noinggito masekombo, inaku motu’o. laa’iki sarapumum penggenanggu noposarapukee ananda I Wetudai. Dawono bungge-bungge ulaa laa’ito’ikiro, uluno laanggeito’ikaa numa’ikee. Tolenio Saweringadi, maahumbee nggobangganggu?”

“Tidak dibolehkan oleh adat karena kita saudara sekandung dan saya yang lebih tua. Engkau mempunyai tunangan yang sama dengan saya yang sudah dipinangkan ayah untukmu di negeri Cina. Namanya ialah Iwe Tudai. Badan peti emas kita sudah di sana dan tutupnya masih kita simpan”. Berkatalah Saweringadi, “Di manakah perahu yang akan saya tumpang?””

Kutipan di atas memperlihatkan sikap Saweringadi yang menghormati aturan adat yang melarang seseorang untuk

mengawini saudara kandungnya. Sikap ini mewakili sikap masyarakat Tolaki yang akan menghormati dan mematuhi setiap putusan lembaga adat. Artinya masyarakat Tolaki merupakan masyarakat yang cinta damai dan selalu memilih jalan damai dalam menyelesaikan masalah yang dihadapi. Sikap ini juga sesuai dengan ungkapan dalam budaya Tolaki *inae ko sara nggoie pinesara, mano inae lia sara nggoie pinekasara* 'barang siapa yang patuh pada hukum adat, ia pasti dilindungi dan dibela oleh hukum, namun barang siapa yang tidak patuh kepada hukum adat, ia akan dikenakan sanksi/hukuman.

Selain data di atas, deskripsi tentang filosofi hidup ditemukan adanya penggunaan simbol angka 7 yang ditemukan dalam mitos Saweringadi. Simbol angka tujuh dalam mitos *Saweringadi* dapat dilihat pada data 'setelah cukup tujuh hari tujuh malam, muncullah kayu Welande itu dan telah menjadi perahu' (SSLT, 1986: 52). Simbol angka tujuh mengalami repetisi dalam mitos yang merupakan simbol dari filosofi penciptaan langit dan bumi.

Selain angka tujuh, ditemukan juga simbol angka *tolu* 'tiga'. Penggunaan simbol ini didasari pemikiran bahwa dunia ini terbagi atas tiga bagian, yaitu alam atas (langit), alam tengah (bumi), dan alam bawah. Dalam konsep *kalo* yang dipedomani masyarakat Tolaki, simbol alam atas adalah lingkaran rotan, kain putih adalah

simbol alam tengah, dan wadah anyaman adalah simbol alam bawah.

Penggunaan angka *tolu* 'tiga' dalam teks mitos diungkapkan pada saat Saweringadi mengawini Wetudai. Setelah Wetudai hamil tiga bulan, Saweringadi meninggalkan negeri Cina dan kembali ke negerinya. Simbol angkat *tolu* 'tiga' dalam mitos mengalami ketertataan dan repetisi. Misalnya pada data 'setelah tiga tahun barulah ia kembali ke kampung halamannya, Hal ini membuktikan bahwa mitos Saweringadi sering menggunakan simbol angka 'tolu' tiga dalam cerita. Simbol ini merupakan salah satu konsep dalam masyarakat, misalnya konsep *kalo* dan stratifikasi sosial masyarakat Tolaki yang menganut sistem atau simbol *tolu* 'tiga'.

3) Hubungan Sosial

Hubungan sosial merupakan suatu kegiatan yang menghubungkan kepentingan antarindividu, individu dengan kelompok atau antarkelompok yang secara langsung ataupun tidak langsung dapat menciptakan rasa saling pengertian dan kerja sama yang cukup tinggi, keakraban, keramahan. Konsep hubungan sosial di atas terungkap dalam cerita dalam mitos yang menggambarkan hubungan sosial antara Saweringadi dan Lamasara. Lamasara merupakan seorang juru mudi kapal milik Saweringadi. Hubungan sosial ini terungkap dalam teks 'Setelah mereka berlabuh,

berkatalah Saweringadi, “Hai Lamasara, pergilah belikan saya pinang di sana yang telah dibelah-belah dan sekaligus coba tolong lihat apakah yang sedang mereka perbuat.” Dia pun memberikan cincin emas kepada Lamasara dan Lamasara pun pergilah ke sana.

Data di atas menunjukkan hubungan sosial yang begitu akrab antara Lamasara dan Saweringadi. Hubungan yang akrab ini menunjukkan kerja sama secara simbolik antara seorang juru mudi dan nakhoda yang diibaratkan dalam pelayaran.

4) Status Sosial

Status sosial adalah sekumpulan hak dan kewajiban yang dimiliki seseorang dalam masyarakatnya. Orang yang memiliki status sosial yang tinggi akan ditempatkan lebih tinggi dalam struktur masyarakat dibandingkan dengan orang yang status sosialnya rendah. Pembedaan atas lapisan merupakan gejala universal yang merupakan bagian sistem sosial setiap masyarakat. Hal ini juga terjadi dalam mitos Saweringadi yang terungkap dalam data teks sebagai berikut.

“Otolu ota’u nolako anoleu mbendua, merapu’ito kakano I
Wetandiabe nealeeto sarapuno I Ramandalangi Mokole
ndotogane wonua. Lakomoto itoono merapu umale’i I We
Elosusugi (SSLT, 1986: 48).

‘Setelah tiga tahun barulah ia kembali ke kampung
halamannya. Setelah ia tiba didapati kakaknya telah kawin

dengan kekasihnya yang bernama I Ramandalangi Mokole (raja) di Ndotongano Wonua. Saweringadipun kawinlah dengan I We Elosugi’.

Tokoh I Ramandalangi adalah simbol status sosial yang lebih tinggi dibandingkan dengan status sosial I We Elosugi. Perkawinan antara Saweringadi dan We Elosugi serta perkawinan antara Wetandiabe dan I Ramandalangi merupakan simbol adanya perkawinan antarlapisan sosial yang berbeda. Status sosial yang lebih tinggi mewakili golongan bangsawan dan status yang lebih rendah mewakili golongan rakyat biasa. Perkawinan antara Wetandiabe dan I Ramandalangi adalah simbol perkawinan yang menunjukkan status sosial. Perkawinan ini menganjurkan perempuan agar menikah dengan laki-laki yang status sosial atau stratifikasi sosial yang lebih tinggi. Perkawinan Saweringadi dengan Wetudai memperlihatkan perkawinan dengan derajat yang sama. Artinya bahwa laki-laki dianjurkan untuk kawin dengan wanita yang minimal sederajat atau mempunyai status sosial yang sama. Hal yang berbeda terjadi pada tokoh perempuan, seperti yang terlihat pada perkawinan Wetandiabe dengan I Ramandalangi.

Simbol *mokole* ‘raja’ pada tokoh I Ramandalangi merupakan asas stratifikasi berdasarkan keturunan raja atau bangsawan. Simbol *mokole* ini menandakan bahwa tokoh I Ramandalangi adalah raja bangsawan keturunan asli dari *sangia*

'dewa'. Keturunan asli adalah keturunan yang kedua orangtuanya merupakan keturunan *sangia*. Perkawinan antara Wetandiabe dan I Ramandalangi adalah simbol bahwa keduanya merupakan keturunan *sangia*.

Stratifikasi sosial dalam mitos tadi menunjukkan stratifikasi secara tradisional pada masyarakat Tolaki zaman kerajaan. Perkembangan zaman kemudian menunjukkan adanya pergeseran stratifikasi sosial ini dalam masyarakat apabila dihubungkan dengan stratifikasi sosial masa kini. Walaupun demikian, faktor keturunan bangsawan masih memengaruhi status sosial seseorang, misalnya penggunaan nama-nama yang menunjukkan status sosial tertentu, salah satunya adalah penggunaan nama *anakia* 'putri raja' pada penamaan seseorang.

Berdasarkan analisis struktur mitos ditinjau dari aspek *ceriteme*, pada mitos Saweringadi, ditemukan data yang mendeskripsikan hal-hal tentang pengalaman, filosofi hidup, hubungan sosial, dan status sosial.

3. Analisis Relasi Struktur Mitos dan Struktur Sosial

Analisis hubungan struktur mitos dan struktur sosial dalam penelitian ini ditemukan hubungan kekerabatan. Dalam masyarakat Tolaki seperti pada masyarakat umumnya, sistem kekerabatan terjadi karena keturunan dan perkawinan. Hubungan kekerabatan karena keturunan disebut dengan *meohai* (hubungan saudara).

Hubungan tokoh Imba dan kakaknya serta hubungan tokoh Saweringadi dan Wetandiabe dalam budaya Tolaki disebut dengan *mekotokumbo* (hubungan saudara kandung).

Dalam sistem kekerabatan dan sistem perkawinan, larangan incest merupakan fenomena yang bisa dijumpai di setiap budaya. Larangan ini pada dasarnya berlaku universal, kendati pada setiap komunitas berbeda-beda namanya. Di satu pihak, larangan itu terdapat di berbagai suku bangsa dan sifatnya natural. Di pihak lain, larangan itu ternyata berbeda-beda sehingga memiliki sifat kultural. Pembahasan secara terperinci tentang larangan *inses* ini akan dijelaskan pada konsep *inses* dalam mitos dan relasinya dalam budaya Tolaki.

Selain itu, relasi struktur mitos dan struktur sosial adalah stratifikasi sosial. Simbol *sangia* 'dewa' dalam mitos merupakan simbol derajat kedudukan seseorang dalam masyarakat. Simbol *sangia* 'dewa' adalah suatu simbol yang menunjukkan stratifikasi sosial tertinggi seseorang dalam masyarakat. Simbol ini mengacu pada golongan *anakia* 'golongan bangsawan'. Simbol *sangia* sebagai lambang stratifikasi tertinggi dalam masyarakat melekat pada tokoh Saweringadi dan Wetandiabe. Hal ini berdasarkan pada asal-usul kedua tokoh karena adanya hubungan keturunan yang dalam budaya Tolaki disebut dengan istilah *anamotuo* (hubungan orangtua). Orang Tolaki yang tergolong dalam lapisan bangsawan ialah mereka yang dalam silsilah dikenal masih keturunan dari raja-

raja yang pernah memerintah pada dua kerajaan yang pernah ada di daerah Tolaki, yaitu Kerajaan Konawe dan Kerajaan Mekongga.

Simbol *sangia* dan *mokole* pada mitos Saweringadi juga mempunyai relasi dengan tingkat-tingkat kebangsawanan pada sistem stratafikasi sosial tradisional orang Tolaki, yaitu *sangia* sebagai bangsawan tertinggi yang diidentifikasi sebagai keturunan dewa dari langit dan *mokole* adalah raja bangsawan keturunan dari *sangia*.

Relasi struktur mitos dan struktur sosial dalam hal sistem perkawinan dapat ditemukan pada oposisi biner *o bite 'sirih'* >< *inea 'pinang'*. Simbol ini adalah lambang pertunangan dalam budaya Tolaki. Simbol *o bite 'sirih'* dalam budaya Tolaki diidentikkan dengan laki-laki dan simbol *inea 'pinang'* diidentikkan dengan perempuan. Selain simbol *o bite 'sirih'* dan *inea 'pinang'*, simbol lain yang mengacu pada proses pertunangan adalah simbol *bungge-bungge "peti"* >< *uluno bungge-bungge 'penutup peti'*. Simbol-simbol ini mempunyai relasi dengan budaya Tolaki, yaitu simbol-simbol ini merupakan proses peminangan di kalangan masyarakat Tolaki. Simbol *o bite 'sirih'* dan *inea 'pinang'* merupakan simbol dari istilah *mondongo niwule* (meminang) yang merupakan salah satu tahap dari perkawinan adat Tolaki.

B. KONSEP INSES MITOS DAN RELASINYA DALAM BUDAYA TOLAKI

1. Larangan Inses dalam Mitos dan Relasinya dalam Budaya Tolaki

Dari hasil pembacaan mitos *Molowu* dan *Saweringadi*, peneliti berpendapat bahwa unsur yang menggerakkan dan menjadi pusat dari mitos tersebut adalah larangan inses.

Dalam mitos *Saweringadi*, larangan itu berupa pencegahan pernikahan antarsaudara kandung, yakni *Saweringadi* dan kakak perempuannya yang bernama *Wetandiabe*. Hal ini dapat dilihat pada data 'Berkatalah *Wetandiabe*, "Tidak dibolehkan oleh adat karena kita saudara sekandung dan saya yang lebih tua'.

Dalam mitos *Molowu*, ditemukan adanya data 'Imba mempunyai seorang kakak yang belum kawin. Baru ia mau kawin kalau ia menemukan perempuan semacam Imba cantiknya' (SSLT: 89). Data menunjukkan adanya dorongan untuk melakukan hubungan *inses*, tetapi dorongan itu datang dari satu pihak saja. Seperti halnya dalam mitos *Saweringadi*, dorongan untuk melakukan *inses* datang dari pihak laki-laki.

Bahkan dalam mitos *Saweringadi*, tokoh *Saweringadi* melakukan apa saja untuk dapat mengawini *Wetandiabe* yang merupakan saudaranya, termasuk membunuh iparnya sendiri yang merupakan suami dari kakaknya. Hal ini dapat dilihat pada data 'Ia

masih tetap mengharapkan untuk mengawini Wetandiabe. Ia tetap tidak percaya bahwa ia bersaudara kandung'. Data ini memperlihatkan keinginan yang begitu kuat dari Saweringadi untuk mengawini Wetandiabe.

Hal yang berbeda dari mitos *Molowu* dibandingkan dengan mitos *Saweringadi*, mitos *Molowu* tidak terdapat solusi atau arahan untuk mengawini wanita. Justru yang terjadi sebaliknya, mitos *Molowu* memperlihatkan dampak dari larangan inses yang bagi masyarakat Tolaki dan masyarakat pada umumnya adalah sesuatu yang tabu. Mitos *Molowu* memperlihatkan dampak dari suatu pelanggaran inses yang dilakukan. Data dalam mitos *Molowu* 'darah Imba bertemu dengan air yang dari langit dan dari dalam tanah' adalah suatu simbol dari bencana dan kehancuran. *Lahuene* 'langit' dan *wuta'aha* 'tanah' adalah simbol bencana dan kehancuran apabila kedua unsur ini bertemu.

Perlu kiranya digarisbawahi bahwa hubungan inses dengan saudara kandung dikaitkan dengan realitas yang ada sekarang, tentu hal yang jarang terjadi. Akan tetapi, kalau dilihat dari perspektif budaya, larangan kawin dengan saudara kandung beserta kepercayaan akan timbulnya bencana adalah serangkaian usaha nenek moyang untuk menegakkan norma tersebut. Masyarakat pemilik/pendukung mitos tidak mempermasalahkan apakah suatu cerita itu nyata atau tidak. Ia semata-mata dijadikan sarana komunikasi, pengembangan pengetahuan, dan

pembentukan perilaku. Yang lebih penting ialah bagaimana mengartikulasikan hal-hal abstrak ke dalam bahasa yang mudah dipahami supaya sebuah pesan dapat dipahami dan diterima.

Larangan inses beserta kepercayaan akan timbulnya bencana, malapetaka, dan sebagainya kemudian berkembang seiring dengan perjalanan waktu. Dalam konteks budaya masyarakat Tolaki kemudian dikenal 7 pantangan atau larangan kawin yang mereka anggap inses. Perkawinan yang terlarang tersebut adalah: *me'alo meo'ina* (kawin dengan ibu kandung atau ibu tiri); *me'alo meo'ana* (kawin dengan anak kandung atau anak tiri), *me'alo meonaina* (kawin dengan bibi kandung); *me'alo meokotukombo* (kawin dengan saudara kandung); *me'alo meolaki'ana* (kawin dengan anak saudara kandung laki-laki); *me'alo meohine* (kawin dengan saudara kandung istri) kecuali *mosoro o rongo* (levirat dan sororat); *tumutunda* (kawin dengan saudara kandung ipar perempuan); *mosula inea* (kawin silang); dan *me'alo meobaisa* (kawin dengan janda mertua atau janda menantu, atau janda anak kandung).

Dari berbagai macam larangan inses yang disebutkan di atas, terdapat tiga larangan inses yang sering dilanggar di dalam masyarakat Tolaki. Pelanggaran yang dimaksud adalah *me'alo meohine* (kawin dengan saudara kandung istri) kecuali *mosoro o rongo* (levirat dan sororat); *tumutunda* (kawin dengan saudara kandung ipar perempuan); dan *mosula inea* (kawin silang).

Pelanggaran terhadap pantangan *me'alo meohine* pada zaman dahulu sebelum agama Islam berkembang di daerah Tolaki biasanya dibiarkan, tetapi pada zaman sekarang pelanggaran tersebut tidak dapat lagi ditoleransi sehingga jika terpaksa harus terjadi istri pertama harus diceraikan. Pelanggaran terhadap *tumutuda* dan *mosula inea*, baik dahulu maupun sekarang, biasanya ditoleransi dengan mengadakan suatu upacara yang disebut dengan upacara *mosehe* yang bermaksud menolak bala atas pelanggaran tersebut.

Selain dari ketiga jenis larangan inses yang sering dilanggar, empat lainnya jika dilanggar tidak ada jalan keluarnya, sehingga bila terjadi, pelakunya harus dibunuh secara diam-diam atau dibuang dari masyarakat. Pada zaman sekarang ini, jika terjadi, pelakunya akan diperhadapkan pada urusan hukum.

Fenomena-fenomena alam masih sering dikaitkan dengan mitos yang hidup dalam masyarakat. Contoh dalam masyarakat Tolaki, apabila hujan mengguyur tiada henti, mereka langsung berasumsi bahwa telah terjadi suatu perbuatan terkutuk yang dilakukan oleh seseorang dalam wilayah mereka. Mereka percaya bahwa apabila perbuatan itu tidak dihentikan, daerah mereka tenggelam. Itulah sebabnya, pelaku pelanggaran pada zaman sekarang mereka serahkan atau diselesaikan secara hukum.

Berdasarkan analisis tentang larangan inses dalam mitos, ditemukan larangan inses pada mitos *Molowu* dan *Saweringadi*.

Larangan inses dalam mitos berbentuk larangan untuk mengawini saudara kandung. Mitos *Molowu* mengemukakan larangan beserta akibat dari pelanggaran terhadap larangan inses itu.

2. Anjuran Kawin dalam Mitos dan Relasinya dalam Budaya Tolaki

Dalam konteks mitos *Saweringadi*, anjuran mengawini kerabat tertentu dapat dilihat pada data berikut.

“Kioki notewali noinggito masekombo, inaku motu’o. Laa’iki sarapumu penggenanggu noposarapukee ananda i wuta Sina. Maapande tasone I Wetudai. Dowono bungge-bungge ulaa laa’ito ikiro, uluno langgeito ‘ikaa numa;ikee” (SSLT, 1986: 43)..

‘Engkau mempunyai tunangan yang sama dengan saya yang sudah dipinangkan ayah utukmu di negeri Cina. Namanya ialah Iwe Tudai. Badan peti emas kita sudah di sana dan tutupnya masih kita simpan’

Data di atas menunjukkan adanya anjuran untuk mengawini kerabat tertentu. Simbol *penggenanggu* ‘sama’ merupakan simbol adanya kekerabatan antara Wetandiabe dan Wetudai. Kekerabatan ini dapat diartikan dengan *poteha* ‘sepupu’. Selain itu, simbol ‘badan peti emas’ dan ‘tutup peti’ merupakan bentuk adanya pertunangan antara *Saweringadi* dan Wetudai. Dalam konteks

budaya Tolaki, biasanya pertunangan dilakukan ketika mereka masih kanak-kanak. Pertunangan ini dilakukan oleh orangtua masing-masing. Adakalanya mereka tidak mengetahui bahwa telah ditunangkan dengan pasangannya masing-masing. Nanti setelah mereka dewasa, tiap-tiap orang tua memberitahu anaknya bahwa telah ada pertunangan sejak anak mereka masih kecil.

Adanya keinginan Saweringadi menikahi Wetandiabe memperlihatkan adanya kecenderungan seseorang untuk melakukan inses. Hal ini menunjukkan adanya kecenderungan seseorang untuk mengawini orang terdekatnya. Inilah yang disebut peneliti sebut dengan “gejala”. Ada semacam gejala untuk mengawini orang-orang terdekat atau kerabat dekat. Pada persoalan di atas, keinginan Saweringadi mengawini Wetandiabe merupakan “logika negatif” karena dianggap sebagai perkawinan inses atau perkawinan sumbang yang tentu saja dilarang. Meskipun demikian, larangan tentu saja tidak menyelesaikan masalah. Solusi untuk keluar dari “logika negatif” tentu perlu dicarikan semacam “logika positif”. Bila perkawinan sekandung merupakan “logika negatif”, perkawinan dengan sepupu dianggap sebagai “logika positif”. Logika positif merupakan langkah untuk memenuhi dua tuntutan, yaitu keinginan sosial dan keinginan individu. Memenuhi keinginan individual karena saudara sepupu sama kualitasnya dengan saudara sekandung yang ingin dinikahi, seperti terlihat pada data *kioki notewali noinggito masekombo, inaku motu’o*.

Laa'iki sarapumu penggenanggu noposarapukee ananda i wuta Sina. Maapande tasone I Wetudai. 'engkau mempunyai tunangan yang sama dengan saya yang sudah dipinangkan ayah untukmu di negeri Cina. Namanya ialah I Wetudai.

Memenuhi keinginan sosial karena dengan mengawini saudara sepupu berarti menghindari terjadinya perkawinan inses. Data lain dalam mitos yang menunjukkan adanya anjuran untuk mengawini kerabat tertentu yang dianggap ideal seperti terlihat pada data 'Lagaligo pun datang dan mengawini We Putiridori (anak Wetandiabe)' (SSLT, 1986: 58) Perkawinan sepupu derajat satu adalah salah satu perkawinan ideal atau perkawinan yang diinginkan dalam masyarakat Tolaki.

Dalam konteks budaya Tolaki, perempuan yang paling ideal untuk dijadikan istri adalah *poteha monggo aso* (sepupu sekali), *poteha monggo ruo* (sepupu derajat dua), dan *poteha menggotolu* (sepupu derajat tiga). Perkawinan antarsepupu ini dalam budaya Tolaki disebut dengan perkawinan *mekaputi* (ikat mengikat).

Perkawinan dengan kerabat dekat dalam budaya Tolaki bertujuan agar harta kekayaan tidak jatuh pada pihak lain di luar lingkungan keluarga. Selain itu, potensi dan integrasi keluarga asal dari satu nenek moyang tetap terbina dan dipertahankan.

Kenyataan sekarang menunjukkan bahwa khusus untuk perkawinan antara sepupu derajat satu dalam budaya Tolaki mempunyai perbedaan persepsi. Ada beberapa daerah dalam

wilayah Tolaki yang menganggap bahwa perkawinan antarsepupu derajat satu dianggap sebagai perkawinan yang inses atau perkawinan sumbang. Mereka menganggap bahwa perkawinan ini dianggap terlalu dekat dengan kekerabatan mereka. Akan tetapi, di daerah lain persoalan ini tidak menjadi masalah asal hal tersebut merupakan perkawinan yang diinginkan dengan mengadakan upacara yang disebut dengan *mosehe*.

Sebagai bahan perbandingan, bahwa dalam budaya Batak Karo, salah satu perkawinan yang ideal adalah perkawinan antarsepupu derajat satu. Akan tetapi, dengan catatan bahwa perkawinan itu dilakukan antara sepupu derajat satu dari pihak ibu. Perkawinan antarsepupu derajat satu dari garis ibu dianggap sebagai perkawinan yang ideal atau perkawinan yang diinginkan. Adapun perkawinan sepupu derajat satu dari pihak ayah, mereka anggap sebagai perkawinan inses.

Berdasarkan analisis tentang larangan inses dalam mitos, ditemukan larangan inses sekaligus anjuran. Mitos *Saweringadi* menyatakan larangan *inses* disertai dengan arahan atau solusi tentang siapa yang sebaiknya dijadikan sebagai jodoh.

BAB V

PENUTUP

5.1 SIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis struktur mitos *Molowu* dan *Saweringadi* dan struktur sosial dapat disimpulkan sebagai berikut.

- a. Hasil analisis penerapan paradigma Lévi-Strauss terhadap struktur mitos dan struktur sosial dalam *Molowu* dan *Saweringadi* ditemukan miteme-miteme yang mengindikasikan relasi-relasi struktur mitos yang disederhanakan dalam bentuk oposisi-oposisi biner. Oposisi biner itu antara lain sirih >< pinang, buaya >< ikan gabus, dan perahu >< pelabuhan.

Di samping itu, terdapat ceriteme-ceriteme yang berupa simbol-simbol yang terdapat pada kata, frasa, dan kalimat yang mendeskripsikan pengalaman, filosofi hidup, hubungan sosial, dan staus sosial.

Selain itu, hubungan struktur mitos dan struktur sosial mempunyai relasi dengan budaya masyarakat pemilik mitos, misalnya pada sistem perkawinan, stratifikasi sosial, dan sistem kekerabatan.

b. Konsep inses dalam mitos dan relasinya dengan budaya masyarakat Tolaki mengemukakan tentang larangan inses, sebagaimana dalam masyarakat Tolaki yang menganggap bahwa perkawinan inses adalah sesuatu yang tabu dan terlarang. Mitos *Saweringadi* menyatakan larangan inses disertai dengan arahan atau solusi tentang siapa yang sebaiknya dijadikan sebagai jodoh, sedangkan mitos *Molowu* menyatakan larangan tetapi tidak disertai dengan anjuran, lebih menekankan aspek dampak dari suatu perbuatan yang dianggap tabu atau pantang dilakukan, khususnya pelanggaran terhadap larangan inses.

Dalam konteks budaya Tolaki, perempuan yang paling ideal untuk dijadikan istri adalah *poteha monggo aso* (sepupu sekam), *poteha munggo aso* (sepupu derajat dua), dan *poteha menggotolu* (sepupu derajat tiga). Perkawinan antarsepupu ini dalam budaya Tolaki disebut dengan perkawinan *mekaputi* (ikat mengikat). Sebaliknya, ada pantangan atau larangan kawin yang dianggap inses. Perkawinan yang terlarang tersebut adalah: *me'alo meo'ina* (kawin dengan ibu kandung atau ibu tiri); *me'alo meo'ana* (kawin dengan anak kandung atau anak tiri), *me'alo meonaina* (kawin dengan bibi kandung); *me'alo meokotukombo* (kawin dengan saudara kandung); *me'alo meolaki'ana* (kawin dengan anak saudara kandung laki-laki);

me'alo meohine (kawin dengan saudara kandung istri) kecuali *mosoro o ronggo* (levirat dan sororat); *tumutunda* (kawin dengan saudara kandung ipar perempuan); *mosula inea* (kawin silang); dan *me'alo meobaisa* (kawin dengan janda mertua atau janda menantu, atau janda anak kandung).

5.2 SARAN-SARAN

Penelitian ini merupakan penelitian sastra terjemahan dengan objek karya sastra berbentuk mitos. Sebagai penelitian dengan objek sastra terjemahan, tentu ada perbedaan ketika teks asli diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Untuk itu, perlu pendalaman makna teks asli yang disesuaikan dengan makna dalam bahasa Indonesia.

Sebagai penelitian yang mengkaji relasi atau kesejajaran-kesejajaran antara struktur mitos dan struktur sosial, tentu dibutuhkan data etnografi yang memadai untuk menghasilkan suatu hasil kajian yang lebih komprehensif. Untuk itu, tentu saja penelitian-penelitian lanjutan sangat dibutuhkan untuk lebih mempertajam hasil kajian dan aplikasi dari teori yang digunakan.

Selain itu, penelitian ini menjadi masukan bagi pemerintah Provinsi Sulawesi Tenggara agar melakukan inventarisasi, dokumentasi, dan pelestarian cerita rakyat yang ada di Sulawesi

Tenggara agar tidak punah dan dapat dinikmati oleh generasi selanjutnya.

Cerita rakyat secara umum mengandung nilai-nilai yang menunjukkan karakter bangsa dalam mendukung dan menjaga keutuhan dan kesatuan negara dalam kerangka NKRI.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2006. *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Alwi, Hasan, dkk. 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cetakan Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka.
- Arifin, Munaser. 2006. *Proses Persebaran Penduduk di Wilayah Mekongga Sampai Terbentuknya Kerajaan Mekongga*. Makalah tidak diterbitkan.
- Badan Pusat Statistik Provinsi Sulawesi Tenggara. 2008. *Sulawesi Tenggara dalam Angka*. Kendari: Badan Pusat Statistik Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Badcock, Christopher R. 2008. *Levi-Strauss Strukturalisme dan Teori Sosiologi*. Diterjemahkan dari buku *Levi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory* oleh Robby Habiba Abror. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Damono, Sapardi Djoko, dkk. 1984. *Budaya Sastra*. Jakarta: Rajawali Press.
- Darma, Budi. 2004. *Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pusat Bahasa, Depdiknas.
- Darmawan, M. Yusran (ed). 2009. *Naskah Buton, Naskah Dunia*. Bau-Bau: Penerbit Respect
- Danandjaya, James. 1991. *Folklore Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-Lain*. Cetakan Ketiga. Jakarta: PT. Temprint.
- <http://arykamara.files.wordpress.com/2008/11/stratifikasi-sosial1.pdf>. Online. Diakses tanggal 17 Februari 2010.

<http://organisasi.org/macam-jenis-bentuk-perkawinan-pernikahan-poligini-poliandri-endogami-eksogami-dll>. Online. Diakses tgl 17 Maret 2010

Iswary, Ery. 2006. *Relasi Gender dalam Beberapa Folklor Makassar (Pendekatan Antropologi Linguistik)*. Disertasi tidak diterbitkan. Makassar: Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin

Jamaluddin M. 2005. *Nilai Budaya dalam Sastra Lisan Wolio*. Naskah penelitian tidak diterbitkan.. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

_____. 2006. *Cerita Rakyat Tolaki dalam Perspektif Gender*. Naskah penelitian tidak diterbitkan. Kendari: Kantor Bahasa Sulawesi Tenggara.

Jabrohim (ed). 2002. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita

Junus, Umar. 1981. *Mitos dan Komunikasi*. Jakarta: Sinar Harapan

Koentjaraningrat. 1984. *Manusia dan Kebudayaan*. Jakarta: Djambatan.

Kramsch, Claire. 1998. *Language and Culture*. New York: Oxford University Press.

Luxemburg. dkk. 1986. *Pengantar Ilmu Sastra*. Terjemahan D. Hartoko. Jakarta: Gramedia.

Mahsun. *Metode Penelitian Bahasa Tahapan Strategi, Metode, dan Teknnya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Mattalitti, M.Arif, et al. 1985. *Sastra Lisan Wolio*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

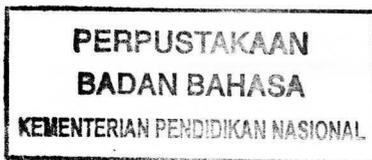
- Murniah, Dad. 2005. *Mitos dan Realitas Sosial dalam Sastra Tolaki*. Naskah penelitian tidak diterbitkan. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Okavianus. 2006. Nilai Budaya dalam Ungkapan Minangkabau: Sebuah Kajian dari Perspektif Antropologi Linguistik. Dalam Soenjono Dardjowidjojo (edr) *Jurnal Ilmiah Masyarakat Linguistik Indonesia*. Jakarta: Masyarakat Linguistik Indonesia, 115—127.
- Patasik, Wellem. 2008. <http://wisatadanbudaya.blogspot.com/2010/01/rekonsiliasi-dalam-budaya-tolaki.html>. Online. Diakses tanggal 17 Maret 2010.
- Pradopo, Rachmad Doko. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode, Kritik, dan Penerapannya*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin. 2005. *Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi*. Edisi 4. Makassar: Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin.
- Rahmawati, dkk. 2007. *Sastra Lisan Tolaki*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Sadtono. 2003. *Setan Bahasa dan Pemahaman Lintas Budaya*. Semarang: Masscom Media.
- Sande, J.S. et al. 1986. *Struktur Sastra Lisan Tolaki*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- _____. 1998. *Struktur Sastra Lisan Wolio*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Subekti Priyo. 2008. *Mitos dalam Masyarakat Indonesia*. Online.
<http://www.fikom.unpad.ac.id/?page=detailartikel&id=105>
diakses tanggal 15 Desember 2009.

Sudaryanto. 1988. *Metode Linguistik Bagian Pertama Ke Arah Memahami Metode Linguistik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Suharno. 1978. *Antropolinguistik*. Diktat tidak diterbitkan. Ujung

14-0125



- Murniah, Dad. 2005. *Mitos dan Realitas Sosial dalam Sastra Tolaki*. Naskah penelitian tidak diterbitkan. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Oktavianus. 2006. Nilai Budaya dalam Ungkapan Minangkabau: Sebuah Kajian dari Perspektif Antropologi Linguistik. Dalam Soenjono Dardjowidjojo (edr) *Jurnal Ilmiah Masyarakat Linguistik Indonesia*. Jakarta: Masyarakat Linguistik Indonesia, 115—127.
- Patasik, Wellem. 2008. <http://wisatadanbudaya.blogspot.com/2010/01/rekonsiliasi-dalam-budaya-tolaki.html>. Online. Diakses tanggal 17 Maret 2010.
- Pradopo, Rachmad Doko. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode, Kritik, dan Penerapannya*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin. 2005. *Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi*. Edisi 4. Makassar: Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin.
- Rahmawati, dkk. 2007. *Sastra Lisan Tolaki*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Sadtono. 2003. *Setan Bahasa dan Pemahaman Lintas Budaya*. Semarang: Masscom Media.
- Sande, J.S. et al. 1986. *Struktur Sastra Lisan Tolaki*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- _____. 1998. *Struktur Sastra Lisan Wolio*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

- Subekti Priyo. 2008. *Mitos dalam Masyarakat Indonesia*. Online. <http://www.fikom.unpad.ac.id/?page=detailartikel&id=105> diakses tanggal 15 Desember 2009.
- Sudaryanto. 1988. *Metode Linguistik Bagian Pertama Ke Arah Memahami Metode Linguistik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Suharno. 1978. *Antropolinguistik*. Diklat tidak diterbitkan. Ujung Pandang: Bagian Antropologi Fakultas Ilmu-Ilmu Sosial dan Budaya Universitas Hasanuddin Ujung Pandang.
- Sugiyono. 2005. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta
- Tamburaka, Rustam, et al. 2004. *Sejarah Sulawesi Tenggara dan 40 Tahun Sulawesi Tenggara Membangun*. Kendari: Universitas Haluoleo.
- Taridala, Yusran. 2005. *Perubahan Sosial pada Masyarakat Tolaki: Sketsa Antro-Sosial di Ranah Budaya Tolaki*. Kendari: Yayasan Hijau Sejahtera.
- Tarimana, Abdulrauf. 1993. *Kebudayaan Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Welleck, Rene dan Austin Warren. 1990. *Teori Kesusastraan*. Diterjemahkan oleh Melani Budianta. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Zaidan, Abdul Rozak. 2002. *Pedoman Penelitian Sastra Daerah*. Jakarta: Pusat Bahasa, Depdiknas.
- Udu, Sumiman, dkk. 2005. *Cerita Rakyat Buton dalam Perspektif Gender*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.

14-0125

**PERPUSTAKAAN
BADAN BAHASA
KEMENTERIAN PENDIDIKAN NASIONAL**

Alamat Redaksi:
Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Jalan Haluoleo, Kompleks Bumi Praja,
Anduonohu, Kendari