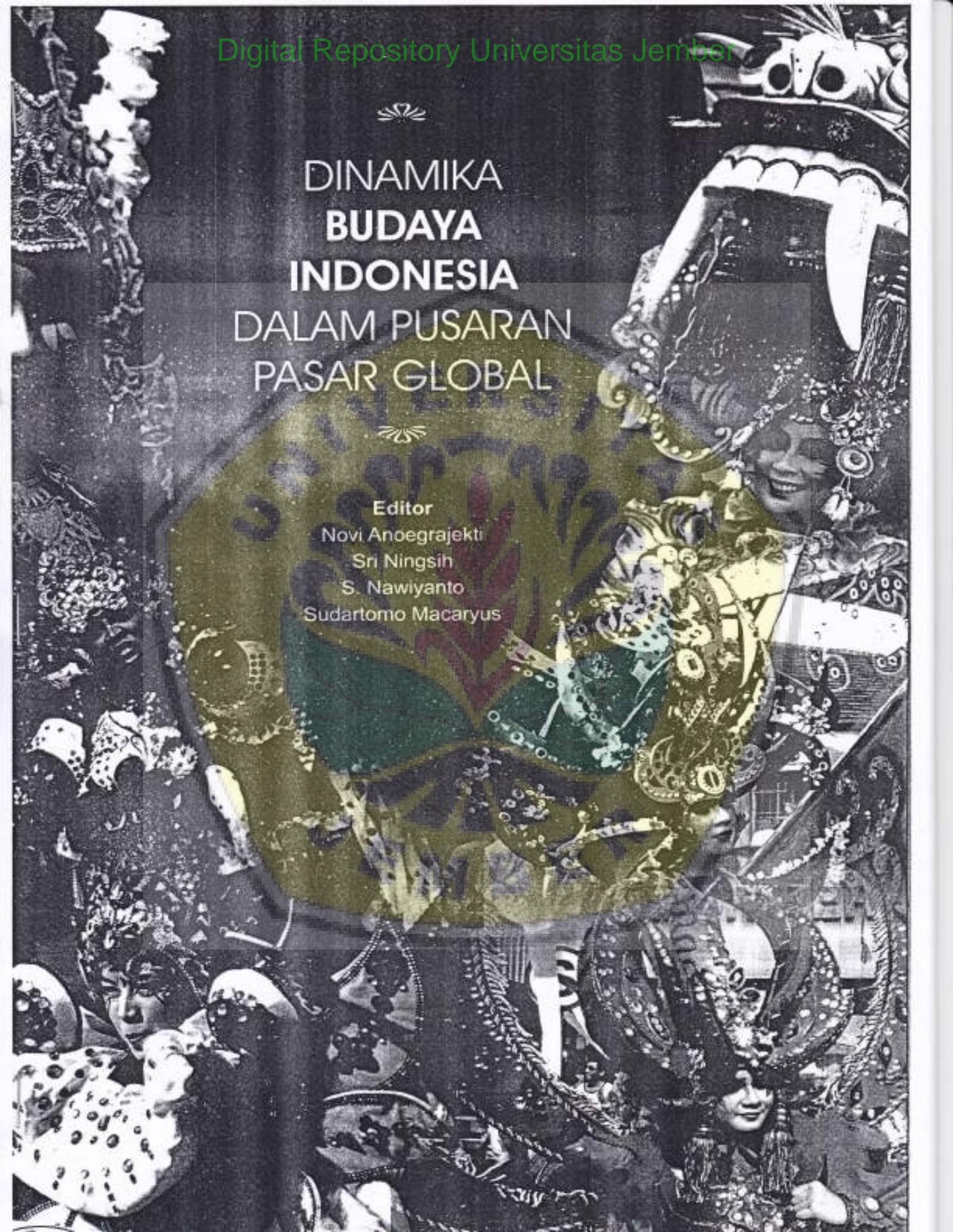




**DINAMIKA
BUDAYA
INDONESIA**
DALAM PUSARAN
PASAR GLOBAL



Editor
Novi Anoegrajekti
Sri Ningsih
S. Nawiyanto
Sudartomo Macaryus



**BERKAYUH DI ANTARA DUA ARUS: PERSEPSI
MASYARAKAT MADURA DAN JAWA TENTANG UANG,
UTANG, DAN KREDIT**

**PADDLING BETWEEN TWO STREAMS: THE JAVANESE
AND MADURESE PERCEPTIONS TO MONEY, LOAN,
AND CREDIT**

Bambang Samsu Badriyanto, Sri Ana Handayani, Dewi Salindri •

Fakultas Sastra Universitas Jember

bambangamsu@yahoo.co.id, srianahandayani@gmail.com

Abstrak

Pemerintah berusaha untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat, terutama masyarakat dari kalangan bawah melalui berbagai kebijakandengan cara memberikan modal kerja berupa pinjaman lunak. BRI melalui Kredit Investasi kecil atau Kredit Modal kerja Permanen, dan PMKP berusaha untuk menyalurkan modal bagi masyarakat yang ingin meningkatkan usaha produktifnya. Akan tetapi, pada kenyataannya masyarakat belum dapat menyerap program bantuan finansial ini karena berbagai hal, salah satunya mengenai budaya mereka terhadap penggunaan uang. Untuk itu perlu diadakan penelitian yang berkaitan dengan persepsi masyarakat terhadap uang, utang dan kredit. Dengan demikian, pemerintah dapat menindaklanjuti atau membuat model budaya yang sesuai dengan kearifan lokal.

Penelitian ini di eks Karesidenan Besuki, dengan alasan daerah Situbondo mengalami perkembangan ekonomi yang global, adapun Bondowoso dan Jember menjadi penyangga ekonomi pedalaman di daerah Jawa Timur.

Dengan demikian masyarakatnya sedang menuju dilema antara arus modern (industri) dan tradisional (subsisten).

Metode penelitian yang digunakan adalah metode sejarah dan antropologi, maksudnya metoda sejarah dapat melihat dinamika perubahan masyarakat, adapun metoda antropologi dapat menggambarkan pemahaman uang, utang, dan kredit berdasarkan cara pandang mereka.

Kata kunci:

Madura, Jawa, uang, kredit, pembangunan

A. Pendahuluan

Pembangunan yang dilaksanakan di Indonesia dalam rangka membangun masyarakat Indonesia, dan tujuannya adalah menyejahterakan masyarakat secara menyeluruh. Oleh sebab itu, pemerintah mencanangkan program-program yang berkaitan dengan pemberdayaan ekonomi masyarakat, terutama masyarakat kecil. Berbagai strategi dilaksanakan dalam revitalisasi kelenmbagaan perekonomian antara lain, penataan kelembagaan finansial, menggiatkan usaha, memoerkuat kualitas kelemabagaan, pendampingan, dan lain sebagainya. Selain itu, ada pembentukan kelembagaan finansial yang paling dasar di pedesaan seperti PNKP dan KMKP.

Setiap daerah memiliki karakteristik sendiri-sendiri, termasuk pandangan terhadap uang, utang, dan kredit. Hal ini berkaitan dengan fenomena perilaku ekonomi masyarakat yang tidak terlepas dari kebutuhan ekonomi dan budaya mereka. Setiap masyarakat memiliki sistem nilai dan kepercayaan yang berhubungan dengan kehidupan baik sosial, budaya, politik, maupun ekonomi. Sistem nilai dibangun berdasarkan pengalaman dalam kehidupan bersama secara kolektif agar dapat beradaptasi dengan lingkungan. Adaptasi dengan lingkungan ini amat penting bagi kehidupan manusia agar dapat bertahan hidup. Dari hasil proses adaptasi antara manusia dan lingkunagn yang berbeda-beda ini menjadikn dalam banyak hal, masyarakat itu berbeda antara satu dengan yang lainnya.

Dalam perspektif yang lebih luas, kehidupan kolektif manusia ini terakomodasi dalam satu wilayah kebudayaan (*culture area*) tertentu atau yang dinamakan suku bangsa. Adanya keragaman budaya sebagai akibat dari kondisi geografis dan ekologis yang berbeda-beda di wilayah Nusantara, hal ini

berpengaruh terhadap *survive* dan karakteristik masyarakat. Kebudayaan yang dihasilkan manusia melalui proses kreatif sebenarnya merupakan *blueprint* atau acuan pedoman bagi kehidupan masyarakat pemilik kebudayaan tersebut. Dengan demikian, kebudayaan sebagai konsep adalah juga alat untuk menganalisis pemahaman kelakuan manusia dan gejala-gejala yang ada dalam masyarakat. Melalui alat konseptual ini dapat diperoleh pemahaman yang komprehensif dan objektif mengenai manusia dan masyarakat. Masyarakat sebagai pendukung kebudayaan menggunakan kebudayaan tersebut secara selektif, yang mereka rasakan sebagai yang paling baik untuk mendorong terwujud interpretasi-interpretasi yang penuh makna mengenai situasi dan gejala-gejala yang mereka hadapi sebagai pedoman dalam bertindak laku melalui pranata-pranata dan adat istiadat yang berlaku. Tindakan-tindakan manusia tersebut dapat diartikan sebagai dorongan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan untuk dapat hidup sebagai manusia maupun sebagai respons atas rangsangan-rangsangan dari lingkungan hidupnya (Suparlan, 1995).

Berbagai program yang berkaitan dengan kebijakan pemerintah untuk mengentaskan kemiskinan melalui program-program bantuan finansial belum dapat diserap secara utuh, bahkan banyak program-program tersebut tidak berjalan sesuai dengan konsepnya. Fokus penelitian ini adalah menggali dan memaparkan cara pandang masyarakat Madura dan Jawa terutama di eks Karesidenan Besuki terhadap uang, utang, dan kredit. Tujuannya memahami cara pandangan dan memetakan pola perilaku ekonomi mereka.

Permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat adalah walaupun masyarakat sudah memasuki era globali, akan tetapi belum dapat menggunakan uang sebagai sarana rasionalisasi dalam perilaku ekonomi mereka. Untuk itu perlu didalami konsepsi masyarakat Madura dan Jawa tentang uang, utang, dan kredit.

B. Konsepsi Orang Madura terhadap Uang, Utang, dan Kredit.

Secara demografis, orang Madura menduduki jumlah kedua terbanyak setelah orang Jawa di wilayah eks Karesidenan Besuki. Mereka menjalankan pola budaya yang sesuai dengan konsep nilai dan moral mereka. Konsepsi kultural yang dibangun oleh masyarakat Madura berkaitan dengan ikatan kekeluargaan yang kuat, rukun, guyub, dan tolong-menolong, semuanya memiliki makna sebuah kesatuan untuk hidup bersama. Sebagai sebuah pola ideal, cara hidup semacam ini menjadi acuan atau pedoman yang mereka

ini baik dan benar. Bagaimana dengan konsep mereka tentang uang, utang, dan kredit? Tidak terlepas dari konsep budaya tentang hidup bersama yang berkaitan dengan budaya. Pada kesempatan ini akan dibahas tentang pandangan masyarakat Madura tentang uang, utang, dan kredit. Konsepsi kultural yang dibangun oleh masyarakat Madura tidak terlepas dari faktor geografi, serta tradisi yang sudah mengurat mengakar dalam kehidupan mereka. Bagi mereka uang adalah instrumen ekonomi, yang berkaitan juga dengan instrumen sosial.

Kebutuhan uang yang berkaitan dengan kehidupan sosial masyarakat Madura berkaitan dengan menengok orang sakit, menyumbang keluarga yang meninggal, menyumbangkan orang yang punya hajatan, memberi tip apabila mengurus administrasi di tingkat instansi pemerintah. Uang digunakan untuk kebutuhan hidup, berdagang, membeli tanah, sapi, dan ternak lainnya bahkan untuk modal pencalonan diri di pemerintahan seperti kepala desa.

Penggunaan praktis uang sehari-hari lebih banyak ke arah yang berkaitan dengan sosial dibandingkan dengan hal yang berkaitan dengan produktivitas terutama masyarakat dengan tingkat ekonomi menengah bawah. Sumbangan finansial bagi para tetangga atau saudara merupakan ekspresi budaya dari kebiasaan sosial dalam kehidupan orang Madura. Sumbangan sosial ini secara teoritis merupakan rasa guyub, akan tetapi apabila diamati sumbangan sosial finansial ini merupakan suatu tindakan yang bersifat timbal balik atau suatu bentuk investasi antar warga. Sumbangan finansial yang diberikan seseorang pada suatu saat akan dikembalikan oleh penerima, dengan jumlah yang sama atau lebih. Bagi masyarakat yang mengingkari cara timbal balik ini akan terjerka sanksi sosial berupa bahan pergunjingan tetangga ke arah citra yang negatif.

Utang dalam pandangan masyarakat Madura berkaitan dengan pengertian ekonomi juga sosial, terutama harga diri. Suatu pemberian bukan berarti tanpa makna. Pengertian ini dalam sosiologi dikenal dengan timbal balik atau resiprositas. Hal ini masih sangat kental dalam budaya orang Madura terutama yang masih hidup di daerah subsistem (pedesaan), pada saat seseorang mengundang seseorang untuk menghadiri suatu *koleman* (undangan pesta hajatan pernikahan, dan khitanan), maka yang diundang harus datang dan membawa uang *koleman* sesuai dengan undangan dan simbol-simbol yang melekat dalam undangan tersebut (tonjokkan), berupa surat undangan yang diberi simbol rokok atau sabun dengan berbagai merek. Merek rokok

Djisamsoe adalah simbol bagi seseorang yang dihormati dan secara ekonomis termasuk kelompok yang kaya di antara mereka yang diundang, merk rokok lain nilainya lebih rendah, dan sabun lebih rendah dari nilai rokok yang rendah. Kaum wanita akan membawa bahan-bahan mentah untuk diberikan kepada nyonya rumah yang mengundang, dan bapa-bapa akan datang pada saat ada doa untuk selamatan, yang lazim diselenggarakan setelah mahgrib, atau asar sesuai dengan kehendak yang mempunyai hajat. Mereka datang membawa sejumlah uang atau dalam bentuk lain, misalnya sapi.

Makna dari pemberian tersebut adalah utang piutang, para undangan yang membawa uang akan dicatat oleh para pengundang, dan suatu saat kelak para pengundang harus mengembalikan sejumlah uang atau barang lainnya dengan nilai yang sama sebagai utang, dan memberi lebihnya. Jadi dapat dikatakan para pengundang harus membayar kembali apa yang telah diberikan oleh yang diundang pada saat mereka mengadakan pesta hajatan. Apabila tidak sesuai dengan nilai yang diberikan, akan terjadi sanksi sosial, bahkan apabila nilai pemberiannya sangat jauh dari nilai yang diberikan dahulu, *carok* sebagai jalan ke luarnya.

Dalam pemahaman utang-piutang, tradisi ini mulai tampak. Berbeda dengan fenomena penggunaan uang untuk amal atau melayat orang meninggal, sakit, atau mermang perlu ditolong (kekurangan). Sifat-sifat khusus yang berkaitan dengan utang piutang yang menimbulkan *carok* menandakan orang Madura yang berwatak keras. Sifat-sifat khusus ini berkaitan dengan perasaan harga diri yang terhina, tidak menepati janji, pepatah Madura mengatakan lebih baik berputih tulang daripada berputih mata. Apabila seseorang hanya menampakkan putih matanya karena marah, seseorang tidak berani melihat musuhnya. Oleh karena itu, lebih baik mati daripada menanggung rasa malu karena dihina (Touwen, 1989:163). Sampai sekarang belum begitu banyak yang meneliti kemungkinan masalah-masalah ekonomi sebagai penyebab *carok*. Orang madura tidak akan menyebutnya sebagai, pembunuhan apabila yang membunuh dianggap menjaga kehormatan.

Tradisi di atas bertentangan dengan tradisi orang Madura yang menganggap bahwa membayar utang itu sudah merupakan suatu kewajiban. Konsep Madura terhadap utang, tampak pada uraian berikut.

Utang finansial dan utang budi, keduanya memiliki konsekuensi masing-masing. Modal budaya sosial masyarakat Madura yang berkaitan dengan

prinsi timbal balik adalah *mabali dada* (mengembalikan kebaikan), orang Madura harus mengembalikan kebaikan siapa saja yang pernah menolong, baik keluarga besarnya maupun pribadinya. Dengan demikian orang Madura berusaha untuk mengembalikan materi atau barang yang pernah diberikan seseorang pada saat ia membutuhkan pertolongan.

Pemahaman kredit berkaitan dengan pembayaran. Kredit dapat berupa uang atau barang yang harus dikembali secara berangsur. Pengembalian ini tidak terlepas dari bunga yang harus ditanggung oleh peminjam. Pada umumnya orang Madura melakukan transaksi kredit, karena ada tujuan tertentu, menginginkan barang baru seperti keperluan rumah tangga, uang kontan untuk keperluan pembiayaan sekolah anak-anaknya, dan untuk modal berdagang. Kredit banyak dijalankan oleh masyarakat dengan strata ekonomi lemah dan pedagang kecil. Bagi pedagang kelangkaan modal menyebabkan seseorang selalu terlibat dengan hutang piutang dalam bentuk kredit.

Kredit yang berlangsung ada kredit formal yang terprogram dari pemerintah, serta kredit informal atau tradisional yang berkembang di dalam kehidupan masyarakat. Pada umumnya, masyarakat kalangan bawah tidak dapat menyerap kredit dari lembaga keuangan pemerintah maupun swasta dengan bunga rendah (antara lain melalui kredit investasi kecil atau kredit Modal Kerja permanen) dengan anggapan bahwa meminjam di tempat lembaga finansial resmi terlalu berbelit-belit, sulit untuk diakses dan tidak dipahami. Berbeda dengan kredit tradisional yang dianggap lebih luwes walaupun bunganya sangat tinggi.

Ada pandangan dari masyarakat terutama yang sulit mengakses ekonomi besar, bahwa para pemain kredit tradisional, seperti rentenir, tengkulak, dan pengijon adalah orang yang telah membantu kehidupan ekonominya. Mereka dengan mudah memberikan pinjaman kepada mereka tanpa persyaratan yang ketat. Mereka tidak sadar adanya ikatan semacam patron-klien dan merugikan klien (nasabah).

Masyarakat Madura masih menganggap bahwa uang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari, fenomena uang berhubungan dengan fenomena sosial, budaya, politik, bahkan agama. Uang bukan hanya sekedar instrumen ekonomi yang secara pragmatis untuk mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari.

erkaitan de

C. Pandangan Masyarakat Jawa tentang Uang, Utang, dan Kredit

Etnis Jawa merupakan salah satu etnis terbesar kebudayaan di Nusantara. Konsepsi kultural yang terbentuk tidak jauh berbeda dengan etnis lainnya di Nusantara, yaitu rukun, guyup, toleransi, pasrah atau nrimo, ojo medit, dan ngono yo ngono mung ojo ngono. konsep ini menjadi semacam acuan atau suatu pedoman yang mereka yakni kebenarannya.

Pada dasarnya pemahaman uang bagi orang Jawa, tidak jauh berbeda dengan orang Madura. Hanya, karena sebagian besar masyarakat di perkotaan adalah orang Jawa, maka orang Jawa lebih banyak yang memahami uang sebagai alat satuan hitung. Mereka sudah banyak menggunakan fasilitas modern dalam aktivitas ekonomi sehari-hari. Hanya saja bagi masyarakat Jawa yang masih berada di pedesaan, uang masih dimaknai sebagai alat tukar dan alat bayar.

Fenomena laku dan *bonten laku* (tidak laku) uang di pasaran tidak hanya terkait dengan otoritas perbankan, tetapi juga terkait dengan otoritas sosial budaya masyarakat. Bagaimana masyarakat memaknai uang, kata *bonten laku* bukan berarti menafikan otoritas perbankan karena pecahan lain diterima, melainkan aktor sosial memasukkan otoritas sosial budaya yang dimilikinya dalam melakukan transaksi. Dengan demikian, otoritas perbankan telah ditumpangi oleh otoritas sosial budaya dalam menentukan keberlakuan uang dalam masyarakat tertentu.

Pada saat memperhatikan sirkulasi uang di pasar-asar tradisional, kondisi uang sudah banyak yang lecek (lusuh). Seseorang pembeli menggenggam lembaran-lembaran uang kertasnya dengan erat, dalam lembaran tersebut tercampur antara uang yang masih layak digunakan dan sudah tidak layak digunakan karena *lecek* (lusuh), hal ini menandakan bahwa sirkulasi uang di pasar tradisional sangat cepat dan sering. Seorang pedagang mengatakan sebagai berikut.

“saya tidak mungkin menolak pembayaran uang dari pembeli walaupun uangnya sudah jelek begini. Tapi uangnya saya simpan. Soalnya jarang ada pembeli lain yang mau dengan uang pengembalian yang lecek begini. Uang kertas antara Rp. 1.000,00, sampai Rp. 5.000,00, yang sering lecek, kalau yang lainnya engga terlalu lecek, masih bagus ya kadang-kadang ada coretannya sih kaya nomer hp gitu. Biasanya dikumpulkan dulu, nanti kalau sudah banyak ditukarkan ke bank saja.”

Bagi pedagang uang yang sudah lecek tetap dapat dijadikan sebagai alat tukar, akan tetapi bagi pembeli uang lecek dianggap tidak baik karena takut tidak dapat diberikan di tempat lain sebagai alat tukar. Persepsi terhadap uang lusuh dan rusak di mata masyarakat pun berbeda-beda.

Setiap orang memandang uang berbeda-beda, ada yang menganggap uang adalah segalanya dalam hidup ini, tetapi adakalanya orang juga berpendapat bahwa uang hanya sebagai sarana untuk mencapai tujuan. Ada juga yang menjadi risih manakala seseorang ditanya tentang kondisi keuangannya. Dewasa ini, uang mempunyai magnet yang kuat dalam kehidupan masyarakat, karena budaya konsumtif sudah sangat merasuki kehidupan masyarakat di pedesaan yang terpencil sekalipun.

Sebagian besar responden menjadi bingung apabila ditanyakan apa makna uang bagi mereka. Pada saat ditanya kegunaan uang untuk apa, baru mereka dapat menjawab, bahwa uang untuk membeli kebutuhan hidup sehari-hari, terutama untuk membeli kebutuhan pokok, seperti beras, minyak kompor (sekarang sudah beralih ke gas). Apabila ada uang sisa untuk membeli pakaian, kadang-kadang untuk membangun rumah, dan untuk menyumbang kepada orang lain pada saat-saat tertentu. Setelah merasa akrab dengan peneliti, baru mereka mengungkapkan bahwa uang itu selain untuk membeli kebutuhan sehari-hari juga untuk memenuhi kebutuhan pengeluaran lainnya, seperti untuk menyumbang tetangga apabila ada hajatan, selamatan, kematian, kelahiran, dan membayar kewajiban lainnya seperti berupa pajak, dan utang piutang. Seorang responden mengungkapkan perasaannya pada saat bulan-bulan tertentu terutama bulan besar (bulan ketika masyarakat Jawa menganggap bulan baik untuk mengadakan selamatan pernikahan, sunatan).

Orang-orang punya selamatan ya biasanya ngundang-ngundang, (mengundang) untuk menghadiri pesta pernikahan atau sunatan anaknya. *Ya awake dewe sing diundang teko karo ngowo bowo toh.... Nek ora yo isin lah.* Paling sedikit memberi uang ya..... sekitar duapuluh ribu-lah, tapi ya lihat-lihat yang mengundangnya juga. Kalau tidak datang nanti dikatakan tidak *guyub* dan tidak mau memperhatikan tetangga. Padahal pendapatan dari berdagang ini tidak seberapa, tapi ya gimana lagi, kalau sudah diundang ya harus mengeluarkan uang untuk *bowo*. Gimana caranya supaya ada uang, walaupun kita pinjaman dulu sama orang lain. Pokoknya ya..... harus *bowo*. Apalagi kalau yang ngadakan hajatan itu tetangga dekat, ya uangnya ya tenaganya. Tapi ya itulah hidup bertetangga harus faham dengan kebiasaan dan biar *guyub*, nanti kalau

kita punya hajatan juga tetangga akan datang dengan senang. Kalau tidak begitu ya hidup di hutan saja yang tidak ada tetangganya. Gimana caranya mendapatkan uang agar hubungan baik dengan tetangga tetap terjalin.

Selain itu ada juga beberapa responden yang mengatakan bahwa jangan bingung dengan uang, kalau kita rela memberikan uang sebagai sumbangan, maka suatu saat rezeki itu akan balik lagi. Uang sangat diperlukan oleh masyarakat selain untuk mencukupi kebutuhan hidup juga untuk mencukupi keperluan lain yang berkaitan dengan hubungan sosial. Uang tidak berdiri sendiri. Pengeluaran untuk hal-hal tak terduga yang berkaitan dengan hubungan sosial terutama di pedesaan lebih banyak jenisnya dibandingkan dengan masyarakat kota.

Sumbangan yang sering diberikan selain dalam cara pernikahan adalah melayat yang sakit, meninggal, melahirkan, acara sunatan, dan hajian. Pada umumnya bentuk sumbangan untuk keluarga yang berduka karena kematian dalam bentuk barang bukan uang, seperti gula, mie, beras. Gula sekitar satu-dua kilo, beras sekita satu-dua kilo, mie ukuran sedang dua bungkus. Ada juga yang memberi dalam bentuk uang dengan nilai yang sama apabila dibelikan barang. Pada saat memberi sumbangan kepada keluarga yang meninggal, orang-orang tidak terlalu menghitung finansial, karena sedang berduka, dan tanpa diundang pun orang-orang dengan penuh kesadaran berdatangan untuk *layat* dan memberikan sumbangan. Seseorang menyumbang kepada keluarga yang ditinggal oleh sanak keluarganya merupakan uang duka cita, atau simpati terhadap keluarga yang ditinggalkannya, nominal uangnya seadanya, tidak ada target untuk itu.

Di sisi lain, keluarga yang meninggal pun berusaha menjadi masyarakat yang baik. Pada umumnya tidak semata-mata menerima uang duka, tetapi berusaha untuk menyediakan makanan terutama untuk yang melayat dan ikut mengantar sampai makam. Setelah itu ada acara tahlilan dan pada hari ke tujuh biasanya yang tahlil diberi bungkus makanan untuk dibawa pulang. Selain tujuh hari ada empat puluh hari, seratus hari, sampai seribu hari warga masyarakat yang kehilangan salah satu keluarganya selalu mengadakan acara tahlil, kecuali orang-orang tertentu yang memang tidak melaksanakan tradisi tahlilan.

Selamatan merupakan acara ritual yang diungkapkan dengan praktik makan bersama (*slamet*) yang menegaskan komunalitas peserta dalam usaha

menciptakana keberadaan yang damai (slamet) di dunia yang penuh bahaya. Pada tingkat interaksi komunal yang lebih horizontal, hidup harus ditandai dengan hubungan yang harmonis (*rukun*). Pada dasarnya hubungan ini disusun secara diadik dalam sebuah stuktur kewajiban timbal balik yang mengikat individu satu sama lainnya. Penerimaan orang lain bersifat pragmatik, orang membutuhkan orang lain dalam hidup ini, oleh karena itu ia harus bekerja sama dan memenuhi harapan satu sama lsinnya. Dengan menjaga hubungan yang teratur, tiap orang memperbesar kesempatannya memperoleh hidup yang tenang sambil tetap terpenuhi kebutuhan hidupnya (Mulder,1999:193).

Untuk tilik bayi, biasanya orang-orang membawa sumbangan dalam bentuk makanan seperti pisang, bentuk uang, atau dalam bentuk barang seperti sabun cuci, baju bayi, dan hal-hal yang berkaitan dengan keperluan bayi. Sumbangan ini sebagai rasa ikut bergembira atas kelahiran warga baru di daerahnya. Tilik bayi dilakukan kepada tetangga dekat atau famili.

Berbeda dengan acara pesta pernikahan atau sunatan sebagian besar responden mengatakan rata-rata memberikan *bowo* (bentuk uang) dengan jumlah nominal minimal sekitar Rp 25.000, sampai Rp. 30.000,. Jika seseorang merasa posisinya lebih tinggi baik secara ekonomi maupun sosial, maka ia akan memberikan lebih besar dari rata-rata masyarakat lainnya. Hal ini berkaitan dengan gengsi sosial. Apabila ia memberi uang *bowo* kurang dari rata-rata maka ia akan menjadi bahan gunjingan, *wong sugih sing medit (sing sugih sing medit)*. Di sisi lain, ada juga orang kaya yang memang sengaja memberi *bowo* lebih agar dihargai oleh masyarakat, terutama dari masyarakat golongan ekonomi yang lebih rendah darinya. Dalam hal ini ia menunjukkan posisi sosialnya sebagai orang kaya yang harus dihargai oleh masyarakatnya. Jadi, dapat dikatakan bahwa uang bagi masyarakat pedesaan tidak hanya digunakan untuk kepentingan ekonomi semata-mata, tetapi juga untuk tujuan sosial, yaitu digunakan sebagai instrumen ekonomi sekaligus sebagai simbol statu sosial.

Bagaimana dengan orang yang diketegerikan tidak mampu, apabila menghadapi masalah undangan dari tetangga atau saudara. Secara finansial ia tidak mampu untuk memberikan sumbangan dengan batas rata-rata, maka tenaganya yang digunakan untuk membantu mengerjakan pekerjaan yang dapat dilakukan pada saat pesta hajatan. Misalnya istrinya membantu di bagian belakang dalam bentuk rewang (membantu memasak dan mencuci yang kotor), sementara suaminya juga menyumbangkan tenaga cara membereskan

rumah, halaman rumah, dan mengantarkan undangan. Dengan demikian, mereka tetap menjadi bagian dari masyarakat sekitarnya. Pada umumnya mereka juga tetap memberikan sumbangan kepada orang yang mempunyai hajatan hanya nominalnya kecil, di bawah rata-rata. Penggunaan uang yang berkaitan dengan kehidupan yang rukun merupakan instrumen sosial budaya yang tidak terlepas dari norma-norma sosial.

Uang juga masih dalam pengertian *special money*, karena pengertian uang sebagai instrumen ekonomi tidak terlepas dari tindakan ekonomi yang berkaitan dengan kehidupan sosial masyarakat. Pengeluaran uang bukan semata-mata bagi kebutuhan sandang, pangan, dan papan, tapi juga untuk kebutuhan sosial seperti sumbangan yang berkaitan dengan selamatan, hajatan pernikahan atau khitanan, tilik bayi, dan sumbangan bagi keluarga orang yang meninggal. Pemahaman orang Jawa tentang utang tidak jauh berbeda dengan orang Madura, ada utang dalam bentuk finansial ada juga utang dalam bentuk utang budi. Konsep utang budi ini masih membentuk budaya primordial bagi sebagian besar masyarakat Jawa. Utang juga dimaknai sebagai sesuatu yang harus dikembalikan, selain prinsip timbal balik juga dilandasi oleh ajaran agama dan moral.

Perbedaannya dengan dengan orang Madura, sumbangan yang diterima seseorang akan dikembalikan oleh penerima sumbangan pada saat tertentu. Hanya saja jumlah yang dikembalikan tidak dituntut harus sama persis dengan uang yang diterima, tetapi berdasarkan kesadaran si penerima. Besar pengembalian diupayakan sama, apabila status sosial ekonominya jauh lebih baik maka ia akan memberi lebih besar. Gunjingan mengenai besaran uang yang tidak sesuai akan terjadi, dan konsep *wong medit* kepada orang yang tidak mengembalikan uang dalam jumlah yang sama di masyarakat.

Bagi masyarakat Jawa yang sudah di perkotaan kredit dapat dipahami sesuai dengan pandangan pemerintah. Akan tetapi bagi masyarakat yang tinggal di pedesaan kredit formal belum dimanfaatkan secara optimal dengan alasan kereotan atau ribet mengurus syarat pinjam meminjam di lembaga finansial atau bank pemerintah. Mereka lebih banyak menggunakan perkreditan tradisional, yaitu pinjam ke rentenir, tengkulak, atau mengijonkan produksi pertaniannya.

Dengan demikian pemahaman mengenai uang, utang, dan kredit dalam masyarakat terkonstruksi melalui proses yang panjang, faktor internal dan eksternal serta objektivitas sangat memengaruhi pola perilaku ekonomi masyarakat.

D.1. Simpulan

Baik masyarakat Madura dan Jawa yang tinggal di pedesaan memahami uang sebagai alat bayar dan alat tukar. Hanya sebagaian kecil masyarakat yang sudah memahami uang sebagai alat ukur dalam aktivitas ekonomi.

Masyarakat Jawa dan Madura menganggap bahwa uang sebagai instrumen ekonomi, tetapi dalam pragmatismenya, instrumen ekonomi ini tidak terlepas dari instrumen budaya yang mengakibatkan mereka tidak dapat memilah mana pengeluaran yang betul-betul untuk memenuhi (tujuan) ekonominya, mana yang berkaitan dengan sosial budaya. Dengan demikian, mereka sering terjebak pada kelangkaan keuangan yang akibatnya adalah meminjam kepada pemilik modal yang pada dasarnya berprofesi sebagai rentenir. Dari sini terdapat pandangan berbeda antara masyarakat yang sudah memahami uang sebagai alat ukur dan masyarakat yang tidak memahami uang sebagai alat ukur. Pemerintah memandang rentenir merugikan nasabah karena bunga yang diterapkan tinggi, sementara nasabah menganggap rentenir adalah penolong pada saat diperlukan.

Untuk itu perlu dipahamai budaya Jawa dan Madura yang berkaitan dengan *special money*, agar dapat ditemukan jalan keluarnya, dan bersinergi antara lembaga finansial modern dengan kearifan lokal yang berkaitan dengan pola perilaku ekonomi mereka.

Daftar Pustaka

- Kuntowijoyo. 2002. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta. Mata Bangsa.
- Nugroho, Heru. 2001. *Uang, Rentenir, dan Utang Piutang di Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Peursen, van C.A. 1976. *Strategi Kebudayaan*. Jakarta: Gunung Agung.
- Soeganto. 2003. *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*. Jember: Tapal Kuda.
- Suparlan, Parsudi. 1984. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungannya*. Jakarta. C.V. Rajawali.
- Touwen, Elly-Bouwsma, 1989. "Kekerasan di Masyarakat Madura." Dalam Huub de Jonge (ed.). *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi*. Jakarta: Rajawali.

**BISSU DAN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT BUGIS:
KAJIAN METAFISIKA BAHASA**

**BISSU AND LOCAL WISDOMS IN THE BUGINESE
COMMUNITY: A STUDY OF LANGUAGE
METAPHYSICS**

Miftahul Khairah A

FBS Universitas Negeri Jakarta
hera_unj@yahoo.co.id

Abstrak

Bissu adalah pendeta pada masyarakat Bugis termasuk tingkatan religiusitas kedua atau *Ipakuasai* 'diberi hak kuasa'. Ia adalah *tomanurung* 'orang suci yang diturunkan dari langit oleh Dewata' dalam keadaan transvestitiesme (meta jender yang terkodratkan). Ia berperan sebagai penghubung antara manusia dengan Dewata serta sebagai representasi insan kamil. Bissu merupakan simbol kesucian transendental dan spritual. Kesucian dan kesakralan ini harus dimiliki oleh seorang bissu. Sebagai simbol kesucian transendental, karena diturunkan *Dewata SeuwaE*. Oleh karena itu, identitas kelaminnya tak bisa diidentifikasi secara jelas. Hal itu berimplikasi pada transvestities dan simbol kesucian Dewata. Simbol kesucian spritual terlihat pada: (1) tugas dan fungsinya sebagai penghubung dunia Dewata dengan dunia manusia; (2) komitmen terhadap pembaiatan Bissu dalam upacara irebba; (3) sebagai konsekuensi dari sabda suci yang telah diterima dari Tuhannya. Semua simbol kesucian dilambangkan dalam transvestitiesme.

Kata kunci:

bissu, religius, kesucian, transvestitiesme

Pendahuluan

Bissu sebagai pendeta Bugis pra-Islam menarik untuk dikaji. Belum banyak kajian yang menyoroiti bissu sebagai pemuka agama. Ironis memang, waria yang biasanya didudukkan pada posisi inferior karena dianggap memiliki kelainan perilaku, justru pada masyarakat Bugis kuno menduduki posisi yang sangat terhormat, yakni wakil para Dewa.

Jumlah bissu saat ini semakin berkurang. Yang masih tersisa hanyalah beberapa saja yang sebagian besar bertempat di Segeri, sebuah kecamatan di kabupaten Pangkep, pesisir barat propinsi Sulawesi Selatan. Meski telah hampir punah, tak dapat dipungkiri bahwa keberadaan bissu pada masa dahulu pernah mencapai puncak kejayaan dengan perannya yang signifikan. Bertolak dari kenyataan inilah, refleksi metafisika terhadap bissu dan tranvestitiesnya akan dilihat.

Refleksi metafisis terhadap bissu bertolak dari kenyataan yang tersedia yakni bahwa bissu adalah pendeta Bugis pra Islam yang diyakini berasal dari langit dan di simbolkan dalam wujud trasvestities. Oleh karena itu, prinsip pertama yang ada dalam bissu adalah kesucian dengan transvestitiesnya sebagai simbolnya. Prinsip pertama inilah yang akan dijadikan pijakan untuk memberi refleksi terhadap keberadaan bissu. Oleh karena itu, bissu ditempatkan sebagai objek materi, sedangkan refleksi metafisis berdasarkan teori sebab Aristoteles ditempatkan sebagai objek formal.

Metafisika merupakan penelitian terhadap prinsip-prinsip pertama ini. Prinsip-prinsip pertama tidaklah mengacu pada apapun dibalik dirinya bagi pembuktiannya. Sebaliknya digunakan sebagai titik tolak mendasar bagi penyelidikan atau deduksi selanjutnya (Sontag, 1970:45; Siswanto 2003:74).

Dalam bidang metafisika, perhatian Aristoteles terpolarisasi kepada dua persoalan pokok, yakni pada konsep materi dan bentuk (disarikan dari Edel, 1982; Siswanto, 1995:34-39; Siswanto, 1998:10; Harjosatoto, 1996:6-7). Selain berkaitan dengan konsep materi dan bentuk, juga berkaitan dengan konsep potensi dan aktus. Bagi Aristoteles, potensialitas diartikan sebagai apa yang belum terealisasi tetapi memiliki kapasitas untuk menjadi adanya hal sesuatu. Aktualitas adalah sesuatu hal sempurna yang mungkin dicapai, terlepas apakah itu sudah atau belum aktual. Aktualitas sesuatu hal dianggapnya sebagai tingkat perkembangan yang pernah atau terealisasi. Konsep ini selanjutnya berkaitan dengan teori sebab yakni: sebab material, sebab formal, sebab efisien, dan sebab final.

Sebab material adalah sesuatu yang dari situ sesuatu terbuat. Sebab formal adalah bentuk atau struktur yang diberikan kepada materi. Sebab efisien adalah sarana yang dengan itu kejadian dihasilkan. Sebab final adalah tujuan atau maksud (Sontag, 2002:88-89). Dua sebab yang pertama (material dan formal) dapat diidentikkan dengan potensi dan aktus, sementara dua sebab yang lain (efisien dan final) dapat disebut sebagai prinsip perubahan yang memungkinkan sesuatu dapat menjadi aktual (Siswanto, 1998:14).

B. Historitas Bissu

Secara etimologis, bissu berasal dari kata *bessi* yang berarti bersih atau *mabessiaE* yang berarti orang bersih. Sebagai orang bersih atau suci, bissu memiliki predikat sebagai pendeta agama Bugis kuno pra Islam. Ketua para bissu diberi gelar Puang Matoa dan mempunyai figur feminin dengan wajah yang licin. Bissu adalah lelaki yang keadaan fisiknya abnormal dan telah ada di tanah Bugis sejak ratusan tahun yang lalu (Aziz, 2005; Aulia, 2002).

Memotret keberadaan bissu sebagai pendeta agama bugis kuno pra Islam tentu tidak dapat dilepaskan dari sistem kepercayaan masyarakat Bugis tentang konsep *tamanurung*. Konsep ini berhubungan dengan manusia pertama yang turun dari langit, yaitu Batara Guru. Sebagaimana disebutkan dalam *La Galigo* bahwa setelah Batara Guru diturunkan dari langit ke bumi untuk mengisi kekosongan, diturunkan pula bissu yang bernama Wesawammegga (Lae Lae) dan rombongannya di Letenriwu, lereng gunung Latimojong (Salim, 2004).

Identifikasi jenis kelamin bissu pertama yang diturunkan dari dunia langit bersama Batara Guru tidaklah dijelaskan, apakah ia berjenis kelamin laki-laki atau perempuan. Sejak awal mereka sudah disebut sebagai bissu, yakni bukan laki-laki atau perempuan. Bissu pertama ini bertugas sebagai pendamping dan penasihat Batara Guru; menaruh *tangrang*¹ (tanda) dan segala aturan-aturan yang akan menjadi norma maupun nilai bagi kehidupan manusia nantinya; serta memberi pengajaran tentang alam semesta kepada Batara Guru. Setelah menaruh *tangrang* dan menjelaskan bagaimana *tangrang* diaplikasikan, bissu pertama naik kembali ke tempat asalnya yakni dunia langit. Proses naiknya bissu ke *botting langit* dikenal dalam tradisi orang Bugis sebagai tradisi *ma'lajang*. Oleh karena itu, bissu tidak meninggal, melainkan akan selalu hadir dalam kehidupan manusia melalui manusia biasa yang telah dilantik menjadi bissu (Syahrir, 1991:83).

¹ *Tangrang* ini terakumulasi dalam simpul-simpul kebudayaan yang nantinya menjadi adat serta tradisis orang Bugis.

Meskipun bissu merupakan takdir dari Tuhan, akan tetapi menjadi bissu bukanlah perkara yang mudah dan tak dapat diputuskan secara sembarangan. Seorang waria baru dikategorikan layak menjadi bissu sepenuhnya berdasarkan penilaian Puang Matoa. Namun sebelum benar-benar diterima sebagai bissu, ia harus menjalani prosesi *irebba* (dibaringkan) yang dilakukan di loteng bagian depan rumah *Arajang*. Waria yang akan dilantik menjadi bissu diwajibkan berpuasa selama sepekan hingga 40 hari. Setelah itu, bernazar, dikafani, dan dibaringkan selama hari yang dinazarkan. Di atasnya digantung sebuah guci berisi air. Selama disemayamkan sesuai nazarnya, calon bissu dianggap dan diperlakukan seperti orang mati. Pada hari yang dinazarkan, guci pecah hingga airnya menyirami calon bissu yang sedang *irebba*. Setelah melewati upacara sakral itu, seorang waria resmi menjadi bissu. Sejak itu, seorang bissu tampil anggun (*malebbi*) dan senantiasa berlaku sopan (Lidya, 2005).

Fungsi bissu dalam kehidupan sehari-hari adalah sebagai penghubung antara manusia dengan dewa melalui upacara ritual tradisional, seperti upacara kehamilan, kelahiran, perkawinan, kematian, pelepasan nazar, persembahan, tolak bala, dan memulai musim panen (Salim, 2004). Hal ini dimungkinkan karena bissu menguasai *basa Torilangi* atau bahasa langit yang hanya dimengerti sesama bissu dan para dewa. Lewat bahasa itu, bissu membacakan mantra dan do'a dalam pelbagai ritual keagamaan (Widyasmoro, 2005:175).

Dalam kehidupan sehari-hari, peran bissu begitu penting, bahkan hampir mencakup hampir semua sendi kehidupan masyarakat Bugis masa silam. Mereka pengabdian dan pejuang tempat penyimpanan benda-benda pusaka atau *arrajang*.² Mereka berpartisipasi dalam upacara untuk benda pusaka itu. Kedudukan bissu juga erat dengan istana, karena mereka konon adalah penasihat sekaligus pendidik putra-putra raja. Sebagai praktisi spiritual, masyarakat sering bertanya kepada bissu tentang hari-hari baik untuk hajatan. Saat upacara berlangsung, bissu berperan menyampaikan ucapan syukur dari si empunya hajat kepada dewa-dewa tertentu lewat dialog yang dilakukannya. Acara besar tahunan masa silam yang melibatkan bissu adalah *mappalili*. Upacara ini melibatkan 40 bissu. Seluruh masyarakat aktif bahkan turut membiayai seluruh kegiatan. Masyarakat yakin bahwa tanpa *mappalili* maka panen mereka akan gagal. Selain itu, bissu juga

² *Arajang* itu rumah penyembahan berisi peralatan upacara milik kerajaan. Di dalam bangunan itu ada ruangana khusus yang dipakai untuk berdoa para bissu untuk memohon petunjuk dewa

melakukan penobatan pemimpin bahkan raja. Hal ini kemudian menimbulkan anggapan bahwa kedudukan bissu lebih tinggi dari pemimpin setempat, karena tidak akan ada pemimpin jika tidak ada bissu (Widyasmoro, 2005:175-176).

Setelah agama Islam masuk, fungsi dan peran bissu mengalami kemunduran. Hal ini disebabkan karena adanya anggapan bahwa tradisi dan kepercayaan itu merupakan syirik yang harus ditumpas. Puncak "kesengsaraan Bissu" terjadi pada saat penumpasan oleh DI/TII yang dimotori Kahar Muzakkar. Mereka membakar ratusan perlengkapan bissu dan memaksa mereka untuk kembali pada fitrohnya sebagai laki-laki (Syahrir, 1991).

Kondisi bissu dari hari ke hari semakin memburuk. Dari segi jumlah, bissu dikatakan mendekati kepunahan. Yang bertahan hanyalah bissu yang ada di kabupaten Pangkep. Peran bissu semakin berkurang. Hal ini disebabkan karena upacara adat semakin jarang dilaksanakan, kecuali upacara ritual "palili" yang dilaksanakan sekali setahun sebagai tanda dimulainya bertanam padi. Saat ini, bissu dapat disaksikan pada acara pementasan tari-tarian yang sudah dijadikan sebagai objek pariwisata. Tari-tarian itu disebut *maggiri*.³

C. Bissu dan Filsafat Tellu: Realitas Tuhan dan Realitas Manusia

Dalam masyarakat Bugis, dikenal adanya *filsafat tellu* (filsafat tiga). Filsafat ini memegang peranan penting dalam memahami segala fenomena yang ada. Asumsi dasar dari konsep filsafat tellu ini adalah bahwa asal mula segala sesuatu "yang ada" terdiri dari tiga hal. Hal ini terlihat misalnya pada konsep filsafat tiga lapisan dunia, tiga macam perkawinan, tiga macam prosesi perkawinan, tiga sistem kemasyarakatan, tiga tingkatan padi, tiga syair lagu-lagu bissu, tiga macam bentuk rumah yang masing-masing rumah terdiri dari tiga bagian dengan makna simboliknya masing-masing, tiga macam perilaku manusia dsb. Filsafat tiga ini juga merupakan konsep yang berperan penting bagi komunitas Bissu dalam memahami segala fenomena yang ada (Syahrir, 1991).

1. Realitas Tuhan (Dewata)

Jauh sebelum agama-agama luar menyentuh kebudayaan Bugis-Makassar, telah terdapat suatu kepercayaan yang disebut *attoriolong*⁴ (mengikuti tata

³ *Maggiri* (menusuk) adalah tari spiritual kaum bissu yang sudah berusia ratusan tahun. *Maggiri* merupakan rangkaian dari prosesi upacara dalam tradisi Bugis kuno untuk berhubungan dengan para dewa. Tarian ini bersifat sakral.

⁴ *Attoriolong* adalah unsur-unsur kepercayaan lama seperti pemujaan dan upacara

cara leluhur). Sistem kepercayaan ini adalah kepercayaan terhadap dewa-dewa. Realitas ketuhanan dewa ini berpegang pada prinsip *filsafat tellu* yang terdiri atas: *kuasa* (yang berkuasa), *ripakuasai* (diberi hak kuasa), dan *ikuasai* (dikuasai). *Kuasa* adalah Dewata SeuwaE; *ripakuasai* adalah para Dewa dan Bissu, tetapi tingkatan bissu sedikit lebih rendah dari dewa; sedangkan *ikuasai* adalah manusia (Aviatio, 2002:45).

Kata Dewata menunjuk kepada realitas satu, yakni Tuhan Yang Maha Esa, sedangkan kata Dewa adalah "pembantu-pembantu" Dewata. Realitas Dewata tidak dapat terjangkau oleh kata-kata dan rasionalitas manusia, realitas ini hanya dapat diyakini melalui keberadaan-Nya. Dengan kata lain realitas Dewata adalah realitas absolut. Pemujaan manusia terhadap Dewata SeuwaE haruslah melalui perantara dewa-dewa yang melibatkan peran besar para bissu.

Kepercayaan penuh masyarakat bugis terhadap konsep *filsafat tellu* ini terlihat jelas dari prosesi upacara ritual yang terdiri dari tiga bagian. Tiap-tiap bagian berhubungan dengan pemberian sesaji yang akan dipersembahkan kepada tiga dewa tersebut. Upacara ritual *mappaenre* (persembahan ke atas) ditujukan kepada dewa langit; ritual *mattoana* (menjamu) ditujukan untuk dewa bumi; dan ritual *massorong* dirujukan kepada dewa air (Pelras, 2002). Ritual upacara ini haruslah dipimpin oleh seorang bissu.

Yang menarik adalah apabila upacara ritual ini dihubungkan dengan konstruksi bangunan rumah panggung masyarakat Bugis sebagaimana yang digambarkan oleh Mattulada (1987:271-272), maka terlihat dengan jelas adanya kesinambungan simbolik yang terdapat diantara keduanya. Digambarkan oleh Mattulada bahwa rumah adat Bugis terdiri atas tiga bagian; (a) *rakkeang* adalah rumah di bawah atap yang dipakai untuk menyimpan padi; (b) *ale-bola* adalah ruang dimana orang tinggal untuk menerima tamu; (c) *awasao* adalah bagian dibawah lantai panggung yang dipakai untuk menyimpan alat-alat pertanian, untuk kandang ayam, kambing dsb.

Eksistensi dewa yang tiga bukan merupakan suatu bentuk penyekutuan terhadap Dewata. Kedudukan mereka hanya sebagai penyambung kepada Dewata. Oleh karena itu, hakikat konsep ketuhanan para Bissu adalah percaya pada realitas mutlak, Dewata sebagai Tuhan Yang Maha Esa.

bersaji kepada roh nenek moyang. Pada dasarnya, kepercayaan *attoriolong* berlandaskan kepada Tuhan Yang Maha Esa, yaitu kepercayaan kepada Dewata SeuwaE.

2. Realitas Manusia

Berdasarkan *filsafat tellu*, Dewata menciptakan manusia dalam tiga bentuk perilaku identitas jender. Ketiga identitas tersebut *urane* (laki-laki), *makkunrai* (perempuan), dan *calabai* (waria). Identitas *calabai* di bagi ke dalam dua, yakni *calabai tungke'na lino* atau transvestities dan *pacalabai*. *Calabai tungke'na lino* inilah yang telah berhak menyandang dan menamakan dirinya bissu. Namun tidak menutup kemungkinan jenis *calabailain* dapat menjadi bissu bila di antara mereka ada yang tiba-tiba mendapat berkah dari dewata untuk menjadi bissu melalui sabdanya. Adapun jenis *calabai* kedua yaitu *pacalaba* biasa disebut sebagai waria biasa (Halilintar, 2003:4).

D. Bissu: Perspektif Metafisika

Refleksi tentang keberadaan bissu merupakan penyelidikan tentang arti dan hakikat yang berkenaan dengan persoalan bissu. Menurut Sontag (1984:21), teori yang dibangun filsuf hendaknya didasarkan atas pengalaman yang ada sekaligus refleksi atas pengalaman itu. Oleh karena itu, pemaknaan bissu dalam uraian ini tidak terlepas dari dimensi filosofis yang membangunnya.

Sebagaimana disebutkan bahwa refleksi metafisis ini berangkat dari kenyataan yang telah tersedia sebagai data, yaitu bissu sebagai pendeta "waria" bugis kuno pra Islam. Refleksi ini bertujuan untuk menangkap struktur dan orientasi paling umum dan mutlak yang terdapat dalam bissu. Hal ini dilakukan dengan menggunakan teori sebab Aristoteles.

Dalam hal ini, konsep *tomanurung* dipandang sebagai sebab materi dari bissu. Dalam *La Galigo* disebutkan bahwa bissu pertama Lae Lae diturunkan dari langit (*manurung*) untuk mendampingi kepemimpinan Batara Guru di muka bumi. Konsep inilah yang dikenal dengan *tomanurung* (yang turun dari langit) yang pada akhirnya misi ini kemudian dipercayakan oleh Sawerigading (cucu Batara Guru) untuk menurunkan pewaris raja-raja Bugis-Makassar. Karena itu, adanya manusia menjadi sebab adanya bissu.

"... Tepat ketika matahari bersemayam di tengah-tengah langit, bayang-bayang tak condong ke barat maupun timur, maka diulurlah turun Puang ri Ale-Ale yang tinggal di lereng gunung Latimojong..." (La Galigo yang dikutip dari Mattulada, 1985:396).

"... Dengan mengerang menahan nafas, tiba-tiba menggeleparlah seorang bayi disambut oleh dukun, ditimang oleh para dayang-dayang, dan ditadah oleh Puang Matoa. Maka lahirlah Batara Lattu. Segala

perlengkapan para **bissu** (orang-orang banci yang merawat alat-alat kerajaan) dibunyikanlah...." (La Galigo yang dikutip dari Mattulada, 1985:397).

Sebagai *tomanurung*, bissu dihargai oleh masyarakat Bugis karena memiliki banyak kelebihan dan pengetahuan, menguasai seluk-beluk adat-istiadat (*attoriolong*), dan silsilah keluarga (Aziz, 2005). Bissu berperan sebagai pendamping dan pelengkap kedatangan tokoh dari langit. Mereka dipercaya secara turun-temurun sebagai wakil manusia dan dewa. Mereka inilah perpanjangan tangan dewa (Aulia, 2002). Oleh karena itu, semua acara ritual haruslah dipimpin oleh bissu. Dalam realitas tingkat ketuhanan, bissu menduduki posisi *ipakuasai*, yakni bertindak sebagai wakil Tuhan.

Bissu bersifat sakral dan suci. Kesucian dan sakralitas menjadi syarat mutlak yang harus dimiliki bissu. Kesucian ini harus melekat sepanjang masa. Simbol pembaitan bissu yang dilaksanakan layaknya orang mati merupakan simbol untuk menghilangkan sifat-sifat jelek dan hawa nafsu yang senantiasa mengganggu. Komitmen pembaitan ini harus dipegang utuh, sebab apabila dilanggar, maka akibatnya akan fatal. Karena itu, kesucian bagi bissu sebagai *tomanurung* bersifat permanen.

Sebagaimana disebutkan oleh Jeihaan (1982:8), bahwa dalam kepercayaan *attoriolong*, dikenal adanya ajaran tentang kemanusiaan. Kemanusiaan itu adalah berdasarkan ukuran akal budi dan nafsu yang baik (*ninnawa-deceng*). Ajaran itu berbunyi:

"Mammula ada', ripo ade'. Naiyya Ade'e riasengtau; tturung rilino riaseng rupa tau".

Artinya:

Bermula dari firman (ada), itulah yang diadatkan (ade'). Ade' itulah yang disebut manusia. Turun ke bumi maka menjadilah rupa kemanusiaan seutuhnya (insan kamil).

Bermula dari firman Dewata SeuwaE, lalu firman ini terformulasi menjadi *attoriolong* (adat istiadat leluhur) yang kemudian turun ke dunia untuk membentuk manusia sempurna atau *tturung rilino riaseng rupa tau*. Istilah terakhir ini bisa dipadankan dengan *manurung* (turun) yang acuannya mengarah pada *tomanurung*.

Kerangka konseptual di atas memberikan beberapa kesimpulan bahwa proses keberadaan bissu pertama di muka bumi ini tidaklah melalui proses

penciptaan layaknya manusia biasa yang melewati beberapa fase penciptaan, tetapi bissu pertama diturunkan langsung tanpa perantara oleh Dewata. Adapun keberadaan bissu-bissu setelahnya, hadir melalui proses kelahiran, akan tetapi keberadaannya sebagai bissu ditentukan lewat sabda Tuhan yang diilhamkan padanya. Meski demikian, ia tetap dianggap sebagai *tomanurung* yang keberadaannya didasari oleh adanya sabda Dewata/Tuhan. Sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya bahwa untuk menjadi seorang bissu, diperlukan adanya beberapa proses yang disebut *mabissu* (proses mensucikan diri). Sebelum prosesi ini berlangsung, calon bissu harus terlebih dahulu mendapat panggilan jiwa berupa sabda dari Dewata baik melalui bisikan maupun mimpi. Panggilan jiwa ini merupakan bukti bahwa ia adalah *tomanurung*. Lewat inilah hidupnya kemudian tertakdir menjadi seorang bissu, orang yang suci lagi bersih (Syahrir, 1991).

Adapun sebab bentuk dari bissu adalah wujudnya yang transvestities. Bissu merupakan transvestities yakni struktur kepribadian manusia yang merupakan bawaan lahir. Berdasarkan hakikat manusia menurut masyarakat Bugis, sistem jender terdiri atas tiga bagian, yaitu (1) pria; (2) wanita; (3) bukan laki-laki dan perempuan yang meliputi: bissu (*tungke'na lino*) dan *calabai* (waria). Di antara ketiga identitas jender ini, bissulah yang menduduki posisi paling tinggi karena termasuk realitas *ipakuasai* (diberi kuasa) dalam filsafat *tellu*.

Sebagai *ipakuasai*, wajar apabila kesucian seorang bissu disimbolkan lewat transvestitiesme. Hal ini tentu saja memberi pemaknaan bahwa meta-gender bissu bersifat *transcendental spiritual*. Dikatakan *transcendental* karena transvestitiesme adalah takdir dari Dewata *Seuwae*, sebagaimana ketidakmampuan manusia untuk mengidentifikasi jenis kelamin Dewata. Dengan bahasa yang lebih muda, dapat dikatakan bahwa simbol transvestities bissu merupakan simbol dari identitas Dewata, bukan laki-laki dan bukan perempuan.

Masyarakat Bugis kuno sangat meyakini bahwa bissu adalah sosok suci yang turun dari langit (*tomanurung*) untuk menjaga sistem kepercayaan *attoriolong*. Sebagai *tomanurung*, sistem kejenderannya sulit untuk diidentifikasi secara jelas, apakah pria ataukah wanita. Yang jelas, bahwa seorang bissu bukanlah *calabai* (waria) biasa, karena ketidakjelasan sistem jender sudah merupakan takdir dari sang Dewata. Ketidakjelasan ini tentu saja berhubungan dengan fungsinya sebagai sosok suci yang diyakini sebagai perantara antara manusia dengan Dewa ataupun Dewata. Sebagai sosok suci, ia tidak diperkenankan untuk melakukan hubungan seksual, melahirkan, menikah, menstruasi, dan hal-hal lain yang

berhubungan dengan hawa nafsu hewani. Bissu tidak diberi predikat calabai (waria) sebagaimana waria yang lain, namun tetap berpredikat bissu (*calabai tungke'na lino/waria* dari atas langit). Identitas ini merupakan pemberian Tuhan, bukan rekayasa atau sesuatu yang diproses secara sosial-struktural dan psikologis.

Sebab Efisien dari Bissu adalah melalui proses transendental yakni diturunkan langsung oleh Dewata seuwaE. Sebagaimana telah dikemukakan bahwa Dewata SeuwaE dapat pula disebut Dewata, Dewangta, dan De'wangta yang berarti "tidak punya wujud". Karena yang menurunkan bissu adalah realitas mutlak yang tak berjenis kelamin seperti manusia biasa, maka sebagai konsekuensinya bissu pun tak memiliki jenis kelamin yang jelas, laki-laki atautkah perempuan. Ketidakjelasan kelamin ini tentu saja berimplikasi pada kesucian seorang bissu.

Sebab final dari bissu adalah berkaitan dengan tugas dan fungsinya, yaitu menghubungkan antara dunia para dewa dan dunia manusia. Orang Bugis percaya bahwa permintaan kepada dewa tidak mungkin dilakukan tanpa perantara seseorang yang mendalam ilmunya dan memiliki kesucian, karena dewa adalah zat yang maha suci. Karena itu, seseorang yang mampu berkomunikasi dengan mereka adalah hanyalah sosok bissu yang diyakini memiliki kesucian dan kesempurnaan bentuk.

Bissu berfungsi sebagai mediator Dewata dengan manusia dan sebagai representasi manusia sempurna yang ada di bumi. Konsep manusia sempurna dalam masyarakat Bugis kuno dapat dipahami melalui versi mitos beberapa tempat turunnya bissu pertama. Disebutkan oleh Jaihan (1982:10-11) bahwa bissu sebagai *tomanurung* turun di berbagai tempat berikut.

Gunung puncak tinggi yang merupakan simbol dari puncak kesadaran tertinggi.

1. Liang bambu yang merupakan simbol dari ketenteraman jiwa.
2. Air yang merupakan simbol dari ketulusan hati dan keikhlasan hati.
3. *Tamalate* yaitu sejenis tumbuhan yang tak pernah mati dan layu. Hal ini merupakan simbol dari keyakinan dan keteguhan hati.

Untuk mencapai derajat manusia sempurna, maka haruslah menghayati empat keutamaan jiwa itu: keyakinan dan keteguhan hati; ketulusan dan keikhlasan hati; ketenteraman jiwa; serta puncak kesadaran tertinggi, yaitu kesadaran akan adanya Tuhan Yang Maha Esa/Dewata SeuwaE. Oleh karena itu, manusia yang sudah sampai pada tahap kesadaran tertinggi merupakan *tomanurung*, yakni manusia sempurna atau insan kamil.

Figur manusia seutuhnya dalam masyarakat Bugis kuno tentu saja tergambar pada sosok Bissu. Bissu sebagai seorang yang suci telah mencapai kesadaran tertinggi akan keberadaan Dewata SeuwaE. Dimensi keyakinan dan keteguhan hati; ketulusan dan keikhlasan hati;⁵ serta ketenteraman jiwa terlihat pada tradisi *ma'bissu* (prosesi menjadi bissu) yang dilakukan oleh calon bissu; sedangkan puncak kesadaran tertinggi akan realitas ketuhanan seorang bissu terlihat pada ritual *maggiri*⁵, bersatunya diri bissu dengan diri Dewata. Pada saat penyatuan ini, bissu tidak lagi merasakan apa-apa, sehingga ditusuk benda tajam apapun tidak akan tembus pada kulitnya. Kondisi ini tentu saja dimungkinkan karena bissu telah mencapai kesempurnaan dan kesucian lahir maupun batin.

Disebutkan oleh Thamaona (2003:30) bahwa tujuan dari diadakannya upacara ritual *maggiri*; adalah sebagai peringatan penutupan jalan ke langit. Dalam tradisis Bugis, diyakini bahwa sebelum perkawinan Batara guru dengan We Nyilik Timoq, hubungan antara dunia bawah dan dunia atas terbuka lebar. Akan tetapi setelah perkawinan keduanya, hubungan tersebut ditutup oleh Dewata. Hubungan antara dunia langit dan dunia bawah hanya mungkin diperantarai oleh Bissu yang dipercaya berkontak langsung dengan Dewata Seuwae. Peresmian penutupan itulah yang kemudian diperingati sebagai upacara ritual *maggiri*.

Pada dasarnya, ajaran ini merupakan tuntunan masyarakat Bugis kuno dalam mencapai puncak kesadaran tertinggi. Bissu sebagai sosok suci yang disimbolkan lewat transvestities merupakan perlambang bahwa konsep kesempurnaan manusia itu pada hakekatnya kembar. Baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki kesempatan untuk mencapai tingkat kesadaran tertinggi.

Konsep manusia sempurna yang tersimpul dalam sosok bissu sejalan dengan konsep manusia sempurna dalam filsafat tellu masyarakat Bugis. Dalam pemahaman tentang realitas manusia dalam filsafat tellu disebutkan bahwa performansi khas manusia Bugis tersimpul dalam sebuah ungkapan, yaitu *todda puli temmalara*. *Todda puli* bermakna tertancap dengan kuat, berketetapan hati secara sungguh-sungguh; *temmalara* berarti berketetapan batin yang kuat dan tidak tergoyahkan. Inilah konsep *insan kamil* dalam masyarakat Bugis yang tersimpul dalam sosok bissu.

⁵ *Maggiri* adalah tari spiritual kaum bissu yang sudah berusia ratusan tahun. *Maggiri* merupakan rangkaian dari prosesi upacara dalam tradisi Bugis kuno yang dilaksanakan para bissu, dan sampai hari ini masih bertahan meski jumlah bissu tinggal sehitungan jari di setiap kabupaten di tanah Bugis, Sulawesi Selatan.

Berdasarkan teori sebab di atas terlihat bahwa bissu merupakan simbol kesucian, baik sebagai simbol kesucian transendental maupun simbol kesucian spritual. Kesucian dan sakralitas ini menjadi syarat mutlak yang harus dimiliki oleh seorang bissu. Dianggap sebagai simbol kesucian transendental sebab ia diturunkan langsung oleh Dewata *SeuwaE*. Karena yang menurunkan adalah Dewata yang identitas kelaminnya tak bisa diidentifikasi secara jelas, maka hal ini memberi implikasi pada transvestities bissu sebagai simbol kesucian Dewata. Adapun simbol kesucian spritual bissu dapat terlihat pada: pertama, berkaitan dengan tugas dan fungsinya sebagai penghubung dunia Dewata dengan dunia manusia; kedua, komitmen terhadap pembaiatan bissu dalam upacara *irebba*; ketiga, sebagai konsekuensi dari sabda suci yang telah diterima dari Tuhannya. Kesemua simbol kesucian ini dilambangkan lewat transvestitiesme seorang bissu. Oleh karena itu, bissu sebagai sosok yang suci ada karena keberadaan Dewata yang suci.

E. Simpulan

Adanya Bissu berhubungan dengan konsep *filsafat tellu* yang ada dalam masyarakat Bugis. Realitas Ketuhanan dalam masyarakat Bugis terdiri atas tiga tingkatan, yaitu (1) *Kuasai* (berkuasa mutlak): Dewata, (2) *Ipakuasai* (diberi hak kuasa): Dewa dan Bissu, dan (3) *Rikuasai* (dikuasai): Manusia. Bissu masuk dalam tingkatan "diberi hak kuasa" sebab ia berfungsi menjadi mediator antara dunia atas dengan dunia bawah. Meski realitas Tuhan berbilang dalam filsafat *tellu*, akan tetapi masyarakat Bugis tetap percaya pada konsep Tuhan satu, yakni Dewata *SeuwaE*. Keberadaan Dewa-Dewa hanya sekadar pengembang tugas Dewata.

Menurut teori sebab Aristoteles, sebab material keberadaan bissu adalah *tomanurung* (orang suci yang diturunkan dari langit oleh Dewata) sebab formalnya adalah transvestitiesme (meta jender yang terkodratkan); sebab efisiennya adalah Dewata *SeuwaE* sebagai pengada seluruh alam; dan sebab finalnya adalah penghubung anatar manusia dengan Dewata serta representasinya sebagai insan kamil.

Berdasarkan teori sebab di atas terlihat bahwa bissu merupakan simbol kesucian, baik sebagai simbol kesucian transendental maupun simbol kesucian spritual. Kesucian dan sakralitas ini menjadi syarat mutlak yang harus dimiliki oleh seorang bissu. Dianggap sebagai simbol kesucian transendental sebab ia diturunkan langsung oleh Dewata *SeuwaE*. Karena yang menurunkan adalah Dewata yang identitas kelaminnya tak bisa diidentifikasi secara jelas, maka hal ini memberi implikasi pada transvestities bissu sebagai simbol kesucian Dewata.

Adapun simbol kesucian spritual bissu dapat terlihat pada: pertama, berkaiatan dengan tugas dan fungsinya sebagai penghubung dunia Dewata dengan dunia manusia; kedua, komitmen terhadap pembaiatan bissu dalam upacara irebba; ketiga, sebagai konsekuensi dari sabda suci yang telah diterima dari Tuhannya. Kesemua simbol kesucian ini dilambangkan lewat transvestitiesme seorang bissu.

Daftar Pustaka

- Aziz, Nasrul Alam. 2005. "Yang Tersisa dari Peradaban Bugis Kuno." *Kompas*. Tanggal 12 Juli 2005. Jakarta.
- Aulia, Luki. 2002. "Pendeta Bissu Segeri yang Semakin Bisu." *Kompas*. Tanggal 22 Maret 2002. Jakarta.
- Avianto, Yusi. 2002. "Mencari Jejak La Galigo." *Tempo*. Jakarta.
- Enre, Fachruddin Ambo. 1999. *Ritumpanna Welenrennge Sebuah Episode Sastra Bugis Klasik Galigo*. Jakarta: Yayasan obor Indonesia.
- Edel, Abraham. 1982. *Aristotle and His Philosophy*. California: The University of North California Press.
- Harjosatoto, Suhartoyo. 1996. "Refleksi Metafisik Atas Pancasila." Dalam *Jurnal Filsafat*. Edisi Februari 1996.
- Jeihan. 1982. "Filsafat Tau Bugis-Makassar," dalam *majalah Mawas Diri*. Edisi April. Jakarta.
- Lidya. 2005. "Mereka Bukan Sembarang Waria." *Kompas*. Tanggal 14 Juli 2005. Jakarta.
- Mattullada. 1987. "Kebudayaan Bugis-Makassar," dalam *Manusia dan Kebudayaan Indonesi*. Jakarta: Djambatan.
- Mattullada. 1985. *Lataa*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Pelras, Christian. 2002. "Pendahuluan Siklus La Galigo yang Tak Dikenal." *Kompas*. tanggal 5 April 2002. Jakarta.
- Siswanto, Joko. 1995. "Metafisika Substansi." *Tesis*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UGM.
- Siswanto, Joko. 2004. *Metafisika Sistematis*. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
- Siswanto, Joko. 2003. "Metafisika Wayang, Dimensi Ontologis Wayang sebagai Simbol Kehidupan." *Jurnal Filsafat*. Edisi April 2003. Jilid 33. Nomor 1.
- Siswanto, Joko. 1998. *Sistem-Sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derrida*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Salim, Muhammad. 2004. "I La Galigo, Bissu dan Keberadaannya." *Kompas*. tanggal 4 April 2004.
- Said, Mashadi. 2003. *Toddo Puli Temmalara: Jendela dengan Kaca yang Bening tentang Manusia Luwu*.
- Syahrir, Nurlian. 1991. "Tari Bissu: Sebuah Ritual Adat Segeri Mandalle." *Tesis*. Yogyakarta: Pengkajian Seni UGM.
- Widyasmoro, Tjahjo. 2005. "Kaum Waria Sakti dari Bugis." *Majalah Intisari*. Edisi April 2005.