

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

Tasrifin Tahara, disertasi Jurusan Antropologi, dipertahankan di depan sidang terbuka Senat Guru Besar Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, pada tanggal 15 Oktober 2010.

ABSTRACT

This paper aims to study the stereotypes by the *kaomu-walaka* group towards the *Katobengke* people as the less advantaged *papara* group. In the age of the *Wolio Sultanate*, the *kaomu* and the *walaka* as the dominant classes considered the *Katobengke* as the low social strata, or the dominated group, also called stereotyped people. However, the *Katobengke* has been trying to fight this definition. The forms of resistance against the *kaomu-walaka* group that have been done by the *Katobengke* include: resistance against the knowledge system of the *Wolio* people, resistance against their field of education, resistance by using state/military symbols, and conducting political negotiations to improve the statuses/positions of the *Katobengke* people in Buton's social structure.

Key words: Social Stratification, Stereotype, Resistance

PENDAHULUAN

Masyarakat Buton adalah masyarakat multikultur, yang selama ratusan tahun mengembangkan hubungan antaretnik yang harmonis. Keselarasan hubungan antaretnik dapat terjadi dan dimapankan dalam ideologi kekuasaan melalui sejarah. Pencitraan bahwa orang Katobengke adalah budak belian pada masa silam, telah memengaruhi interaksi mereka dengan sukubangsa lain pada masyarakat Buton. Mereka mengalami marjinalisasi, penstereotipean, serta perlakuan yang tidak adil yang kemudian tercatat rapi dalam sanubari mereka, yang pada momen tertentu bisa dilampiasikan.

Selama puluhan tahun, bahkan ratusan tahun, orang Katobengke identik dengan pekerja keras dan pekerja kasar. Status sebagai pekerja keras dan kasar yang saya sebut sebagai status tradisional (masa kesultanan). Mereka hanya dianggap sebagai pembuat periuk tanah liat (*bosu*) serta peladang di atas batu. Pada masa kesultanan, mereka identik dengan para pekerja kasar. Namun perubahan tatanan dari kesultanan menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dimaknai sebagai terbukanya ruang sosial baru yang memungkinkan adanya kesamaan akses dengan siapapun untuk berkompetisi, dan ini merupakan peluang untuk melakukan perlawanan atas reproduksi stereotipe bagi orang Katobengke. Banyak di antara orang Katobengke itu yang sukses ibarat oase di tengah ketidakpercayaan diri bahwa mereka bisa berdiri sejajar dengan berbagai etnis lainnya di Buton. Mereka memiliki energi kepercayaan diri yang besar untuk menafsir ulang semua stereotipe tentang mereka.

Penelitian ini adalah upaya merangkum bagaimana strategi dan siasat mereka untuk bertahan di tengah peta sosial yang baru. Melalui etnografi ini, saya ingin memberikan kesempatan kepada mereka untuk menjadi subyek yang meninjau ulang semua pencitraan serta label yang disematkan pada mereka. Inilah kisah-kisah perlawanan, kisah-kisah tentang mereka yang dikalahkan dan berupaya untuk bangkit demi menegaskan eksistensinya. Mereka tetap membangun negosiasi dan resistensi demi meneguhkan posisinya yang sejajar dengan etnis lain pada masyarakat Buton.

Ahli antropologi (Schoorl 1985; Rudyansjah 1997; dan Yamaguchi 2001) membagi sistem pelapisan sosial di bulan yang terdiri atas *kaomu*, *walaka*, dan *papara*. Mereka sudah melakukan penelitian bagaimana individu pada masing-masing kategori tersebut saling memaknai dan berdinamika dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kehidupan sehari-hari, semua kategori tersebut adalah persepsi individu dan kerap digunakan untuk menegaskan posisi sosial-politik masing-masing. Memang, penelitian terbaru dari Rudyansjah (2009) sempat menyinggung bagaimana kontestasi antara kelompok *kaomu* dan kelompok *walaka* dalam panggung kekuasaan Buton hari ini, namun ia tidak membahas bagaimana pandangan dari kelompok *papara* -- sebagai strata sosial paling bawah -- terhadap stereotipe budak yang dilekatkan kelompok

sosial lainnya. School (1985) dalam studinya mengungkapkan beberapa perlakuan kelompok *kaomu* terhadap kelompok *papara* di mana ada sekelompok gerombolan bandit *laode* dari keraton (Wolio), yang melakukan sejumlah kekerasan dan semua ini yang menyebabkan kelompok *papara* yang tinggal di pedalaman hidup dalam kondisi yang miskin. Selain itu, kelompok masyarakat *papara* tidak sadar telah dieksploitasi oleh kelompok *kaomu* dan *walaka* dari kesultanan. Seperti menyetor hasil panen kepada kesultanan, sebagian pemuda dipanggil untuk ronda di Keraton, kalau ada tamu dari Keraton maka mereka harus ditandu atau dipikul, dan lain sebagainya. Studi terbaru yang dilakukan oleh Winn (2008) juga menunjukkan hubungan antara migrasi orang Buton ke Banda Kepulauan Maluku merupakan pelarian atas beban berat yang dirasakan kelompok *papara* atas pemaknaan ketika berinteraksi dengan kelompok bangsawan struktur masyarakat Buton.

Penelitian antropologi ini melihat bagaimana stereotipe direproduksi kelompok *kaomu* dan *walaka* berdasarkan pengalaman hidup -- yang sebagaimana dikatakan Bruner-- selalu *concern* pada *bagaimana masyarakat mengalami dirinya, kehidupannya, dan kebudayaannya. Secara tradisional ahli antropologi berupaya memahami dunia sebagaimana dunia itu dilihat oleh subyek yang mengalaminya. Jadi ahli antropologi berupaya menggapai perspektif bathin masyarakat yang ditelitinya*¹. Dalam penelitian ini, tindakan orang Katobengke berusaha bangkit untuk menunjukkan eksistensinya itu saya pahami sebagai resistensi terhadap reproduksi stereotipe. Posisi sosial orang Katobengke banyak yang mendiskreditkan, namun mereka justru tidak taklukkan begitu saja oleh dunia sosial di luar diri mereka. Kemudian mereka membangun negosiasi makna, serta strategi-strategi agar posisi mereka sejajar dengan pihak yang mendiskreditkan mereka. Mereka menolak untuk tunduk pada stigmatisasi budak serta bernegosiasi dan melihat ulang sejarah serta penamaan kelompok mereka.

Bentuk penolakan untuk tunduk tersebut bisa pula dilihat dari penolakan

¹ Bruner mengatakan, "The anthropological enterprise has always been concerned with how people experience themselves, their lives, and their culture. Traditionally, anthropologists have tried to understand the world as seen by the "experiencing subject," striving for an inner perspective". Lihat Bruner, Edward (1986) *Experience and Its Expressions* dalam Bruner, Edward & Turner, Victor (ed) *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois.

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

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

Dalam analisisnya tentang suku Tswana dan Tshidi di Afrika, Comaroff (1992) menyebut historisitas adalah bagaimana warga lokal memaknai sejarahnya serta dinamika yang ada dalam stuktur internalnya. Saya berpendapat dengan Comaroff, juga melihat historisitas sebagai cara-cara bagaimana orang Katobengke memaknai sejarahnya sendiri serta bagaimana mereka mempolakan pengetahuan itu secara kultural. Pemaknaan itu dilakukan berdasarkan ingatan-ingatan atas dinamika masa silam, baik ingatan yang bersifat pasif (diwariskan), maupun ingatan yang bersifat aktif atau ditafsirkan sesuai dengan kebutuhan

masyarakat di masa kini. Historisitas adalah sesuatu yang hidup dalam benak seseorang dan pengetahuan itu menjadi landasan bagi pembentukan identitas, serta strategi pada berbagai situasi sosial.

METODE PENELITIAN

Penelitian yang saya lakukan ini merupakan bagian dari desain etnografi yang menekankan kasus-kasus mikro keseharian orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Penelitian ini melingkupi penelitian pustaka dan penelitian lapangan. Saya memulai dengan pengumpulan data-data sekunder dengan melakukan penelitian pustaka yang saya lakukan di Arsip Nasional Republik Indonesia di Makassar, perpustakaan, pusat-pusat penelitian atau tempat-tempat yang menyimpan koleksi naskah kuno (rumah almarhum Mulku Zahari), buku-buku, artikel-artikel, hasil-hasil penelitian ilmiah dan lain-lain yang relevan dengan tema penelitian yang saya lakukan ini. Dalam proses ini saya merasa tertolong sebab banyak penelitian tentang masyarakat Buton sudah banyak terpublikasi dan dengan mudah saya temukan di berbagai toko buku dan perpustakaan.

Saya juga menyadari sepenuhnya bahwa dalam proses penelitian ini, selain sebagai peneliti, saya juga merupakan bagian dalam struktur masyarakat Buton yang memiliki pengalaman berkenaan dengan fokus/topik penelitian yang saya lakukan ini. Dengan demikian, saya juga merupakan salah seorang pelaku di antara pelaku-pelaku lain yang terlibat dalam relasi sosial yang berkenaan dengan kasus yang hendak diteliti. Selama melakukan penelitian, saya tidak berada dalam posisi yang berjarak dan netral dengan beberapa masyarakat Katobengke. Dalam bahasa fenomenologis, saya sebagai peneliti memiliki kedekatan yang intim dengan dunia sosial yang mau diteliti. Oleh karena itu, saya memiliki semacam *privilese* untuk mengamati dan memahami bagaimana *agency* atau pelaku yang sedang bertindak dengan tujuan-tujuan tertentu mensituasikan tindakannya di dalam ruang dan waktu sebagai satu rangkaian tindakan yang berkesinambungan. *Acting subject always situations action in time and space a continuos flow of conduct*, begitu kurang lebih gambaran tentang *agency* seperti yang dimaksudkan Giddens (1978). Oleh karena adanya *privilese* seperti itu, maka saya berada dalam posisi bisa melihat dan mengikuti bagaimana orang Katobengke sebagai *agency*, yang menjadi fokus kajian penelitian

ini, mengembangkan berbagai strategi di dalam bentangan ruang dan waktu yang cukup panjang agar dapat tetap memaknai kelompoknya dalam struktur masyarakat Buton. Informasi yang saya peroleh bukan dalam bentuk pengumpulan data dalam mode konvensional melalui wawancara, melainkan berasal dari diskursus-diskursus yang terjadi antara peneliti sebagai seorang pelaku dan orang Katobengke sebagai pelaku lain.

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

Durkheim (1956) menyebut kesadaran yang pertama ("*practical consciousness*") dengan istilah "*pure practice without theory*". Dua dikotomi kesadaran seperti itu lebih diperinci lagi oleh Bruner (1988) dengan istilah "*life as lived*", "*life as experienced*" dan "*life as told*". "*Life as lived*" adalah apa-apa yang sungguh-sungguh terjadi secara faktual dalam kehidupan, dan "*life as experienced*" terdiri dari pencitraan-pencitraan, perasaan-perasaan, sentimen-sentimen, hasrat-hasrat, pemikiran-pemikiran, dan pemaknaan-pemaknaan sebagaimana hal itu dialami dan dikenali oleh pelaku mengenai kehidupannya. Sedangkan "*life as told*" sudah merupakan satu narasi yang dipengaruhi baik oleh konvensi penyampaiannya yang bersifat budaya, maupun yang sudah dipengaruhi oleh pendengar serta konteks sosialnya. Hal yang diuraikan di atas sangat bermanfaat selama melakukan penelitian ini, terutama dalam rangka meningkatkan kepekaan dan ketajaman peneliti dalam soal bagaimana dan ke dalam konteks apa harus menempatkan data yang diperoleh di lapangan. Pengetahuan teoritis yang saya peroleh dari keterlibatan saya dengan dunia sosial ini, adalah pengetahuan teoritis yang bersifat "*practice*" (Bourdieu 1985), yakni pengetahuan teoritis mengenai kebudayaan bukan dalam arti sebagai aturan-aturan yang normatif (*rules*), melainkan sebagai strategi-strategi yang dilakukan oleh pelakunya dalam kehidupan konkrit sehari-hari.

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

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

KERANGKA TEORITIS

Dalam komunitas manusia yang beraneka ragam, pada prinsipnya manusia bekerjasama dalam setiap transaksi sosial meskipun tidak sesuai dengan rencana, tetapi mereka selalu terorganisir. Kemampuan manusia dalam melaksanakan secara tepat karena manusia memiliki pemahaman sama terhadap sesuatu yang semestinya harus dilaksanakan dengan situasi sosial tertentu. Pemahaman semacam ini dibakukan dalam adat dan hukum yang disebut hukum atau norma konvensional, dan totalitas norma-norma ini menimbulkan *struktur sosial* – pola tindakan yang mapan (Salim 2006).

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

G.E. Lenski (1966) mempunyai pandangan yang berbeda dengan Max Weber (1968) dan C.W. Mills (1956), mengenai hubungan antardimensional, Lenski mengemukakan bahwa "...sebagian besar persebaran *privilese* dalam suatu masyarakat, kita harus menentukan persebaran kekuasaan...". Dengan demikian, jika sudah menentukan pola persebaran kekuasaan dalam suatu masyarakat, maka sudah dapat

ditentukan pola persebaran *privilese*, dan kalau sudah menemukan sebab-sebab terjadinya suatu persebaran tertentu dalam dimensi kekuasaan, maka sudah menemukan pula sebab-sebab terjadinya persebaran *privilese* yang berkaitan dengannya. Dalam hubungan ini, tidak memperlihatkan kemungkinan pengaruh langsung dari *privilese* terhadap dimensi kekuasaan, kecuali secara tidak langsung melewati dimensi prestise. Sedangkan antara altruisme dengan dimensi *privilese* terdapat hubungan satu arah. Hubungan itu memperlihatkan pengaruh yang bersifat sekunder, karena sangatlah kecil kemungkinan terjadinya hubungan itu dalam kehidupan sosial sehari-hari.

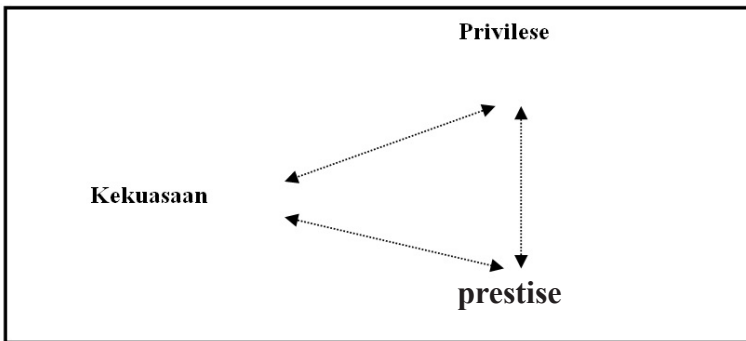
Dalam kehidupan masyarakat, perubahan sosial akan terjadi dalam waktu yang cepat atau lambat, dan hal ini akan berpengaruh pada sistem distribusi ketiga dimensi stratifikasi sosial. Dengan kondisi seperti itu, maka saya akan mengacu pada teori interaksionalisme simbolik mengenai kenyataan sosial yang berkenaan dengan perubahan sosial-budaya. Hal ini selaras dengan pandangan Schultz (1962) bahwa dalam memahami realitas sosial dalam berinteraksi, pikiran dan stok pengetahuan seseorang sebagai dasar untuk mendefinisikan realitas sosial, dan sifat pengetahuan masing-masing kelompok berbeda. Karena para anggota memiliki pengetahuan bersama tentang realitas, mereka juga meyakini realitas sebagaimana adanya tersebut. Mereka juga berasumsi bahwa dunia itu sudah ada, suatu tempat yang obyektif. Setelah itu, semua tahu realitas itu apa, dan apa yang terjadi di dalamnya. Kemudian konsep Berger dan Luckmann (1966) bahwa struktur pengetahuan (*nomos*) yang bermakna, yang diobyektivasi dalam kenyataan (realitas) untuk menjelaskan tindakan individu. Dalam hal ini, individu menginternalisasi struktur itu ke dalam dirinya. Tetapi realitas sosial itu bersifat konstruktif yang dikonstruksikan oleh manusia melalui tindakan/interaksi sosial yang disebutnya dengan istilah eksternalisasi. Kemudian Blumer (1969) dengan konsep pikiran, *meaning*, pengartian/interpretasi, tindakan, peran, pengambilan peran, komunikasi, rehearsal (gladi) dalam hati, pemetaan tindakan, bertindak melalui kata, isyarat (*gesture*) merupakan wujud tindakan sosial antar kelompok. Beberapa pemikiran Blumer (1969) dikemukakannya sebagai berikut: *pertama*, perhatiannya terhadap cara manusia merespons kebudayaan, yaitu dengan membaca situasi dan berinteraksi. Merespons kebudayaan dilakukan demi membangun pengertian tentang situasi dan perilaku yang tepat sebagai tanggapan atas situasi tersebut.

Kedua, perhatiannya terhadap relasi antara tindakan, makna (situasi), dan pelaku. Dalam beberapa bentuk, hubungan antara aksi, arti, dan “diri” tersebut membangun pengertian tentang “identitas” dalam kegiatan merespons kebudayaan.

Hubungan antar ketiga dimensi stratifikasi sosial seperti studi Lawang (2004) dalam perkembangan sejarah Manggarai memperlihatkan sifatnya yang terbuka. Dimensi mana yang dominan dalam hubungan antara ketiganya, terkait makna yang diberikan anggota masyarakat terhadap sistem stratifikasi sosial, seperti yang tertera dalam diagram berikut.

R. Lawang menyatakan bahwa seperti yang tertera dalam diagram tersebut sifat terbuka yang terdapat dalam hubungan antara ketiga dimensi itu perlu dimengerti dalam konteks perkembangan sosial. Di satu pihak, ada struktur obyektif yang tetap bertahan selama

Diagram 1.



Sumber: Lawang, 2004

Hubungan antar Dimensi Stratifikasi

perkembangan sosial itu terjadi, tetapi di lain pihak muncul krisis yang mempertanyakan kembali nilai-nilai yang berhubungan dengan struktur obyektif itu. Kalaupun dalam proses itu ada perubahan sosial, sesuai dengan prinsip inersia, setiap struktur dan sistem sosial mempunyai kecenderungan untuk mempertahankan dirinya.

Kelompok pada lapis atas mereproduksi stereotipe terhadap kelompok lapis bawah dalam stratifikasi sosial. Kelompok atas ingin mempertahankan kekuasaan, privilese, dan prestise (lihat Weber 1968;

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

Pemahaman tentang isu disertasi ini yaitu reproduksi stereotipe, menggunakan pendekatan Bruner (1986) yang dinamakan *Anthropology of Experience*. Melalui pendekatan ini, saya menganalogikannya dengan kelompok yang pernah berkuasa dan menduduki stratifikasi sosial tertinggi. Stereotipe dan prasangka menjadi isu dan hadir dalam kehidupan sehari-hari. Perbedaan strata sosial merupakan unsur penyokong dalam kemajemukan budaya. “Perbedaan cara pandang atas satu hal yang sama” yang sangat berpeluang membuat interaksi sosial antar anggota kelompok yang berbeda, semakin sulit terlaksana (Lippmann 1977:2). Perbedaan cara pandang ini akan disertai dengan berkembangnya stereotipe satu kelompok atas kelompok lain yang dengan sendirinya kian menurunkan kualitas interaksi sosial yang berlangsung. Stereotipe adalah pendapat atau prasangka mengenai orang-orang dari kelompok tertentu. Stereotipe dapat berupa prasangka positif dan negatif, dan kadang-kadang dijadikan alasan untuk melakukan tindakan diskriminatif.

Kelompok yang diberikan stereotipe (baca: kelompok lapis bawah) berusaha melakukan resistensi atas definisi yang disematkan terhadap kelompoknya. Perlawanan sebagai respon atas stereotipe terhadap suatu kelompok merupakan upaya membangun perubahan struktur dalam suatu masyarakat. Resistensi bukan hanya satu bentuk perlawanan semata, melainkan berhubungan juga dengan berbagai pandangan budaya, atau bahkan stereotipe, yang menyertainya. Pertemuan antara

kelompok-kelompok sosial bisa berlangsung dalam konteks sebagai ranah berkonsentrasi bagi kelompok tersebut. Dalam hal ini konteks-konteks tersebut bisa terwujud dalam arena resistensi (perlawanan) pelaku terhadap kelompok lain. Resistensi itu, dengan demikian, berkaitan juga dengan ikhtiar ”orang kecil” yang berusaha melakukan satu tindakan untuk melawan rasa ketidakadilan. Perlawanan biasanya dibungkus dalam idiom-idiom budaya agar tindakan yang dilakukan mendapatkan justifikasi kultural.

SISTEM PELAPISAN SOSIAL MASYARAKAT BUTON

Pelapisan sosial *kaomu*, *walaka*, dan *papara*, mulai dikenal sejak masa pemerintahan Sultan Buton ke-4, yakni Sultan Dayanu Ikhsanuddin (1578-1615). Sistem ini dibangun sebagai ideologi kekuasaan dalam sistem politik masyarakat Buton pada masa pemerintahan. Schoorl (1986) menyebut sistem sosial tersebut dengan *rank*. Menurut Rudyansyah (1997), kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan *walaka* pada satu sisi adalah kelompok masyarakat yang menggunakan bahasa Wolio dan asal usulnya jelas, dan *papara* adalah kelompok masyarakat yang tidak menggunakan Bahasa Wolio dan asal usulnya tidak jelas.

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

Kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* atau *lalaki* merupakan keturunan dari Raja Pertama Wa Kaa Kaa dengan Sibatara putra

Raja Majapahit (Zaenu, 1985). Kelompok ini kemudian diberi gelar *laode* untuk laki-laki dan *waode* untuk perempuan. Para raja/sultan dipilih dari kelompok ini. Selanjutnya, kelompok *kaomu* atau bangsawan ini terbagi tiga kelompok atau yang dikenal dengan sebutan *kamboru-mboru talu palena* (tiga tiang pancang) atau *kabumbu talu anguna* (tiga bukit), yaitu:

- *Kaomu* Tanailandu adalah bangsawan yang berasal dari keturunan La Elangi;
- *Kaomu* Tapi-Tapi adalah bangsawan yang berasal dari keturunan La Singga;
- *Kaomu* Kubewaha adalah bangsawan yang berasal dari keturunan La Bula.

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

Lapisan kedua adalah kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *walaka*. Dalam sejumlah dokumen yang lebih tua, seperti Sarana Wolio (konstitusi), tertanggal paruh pertama abad ke-19, juga digunakan istilah *maradika* (orang merdeka). Mereka diturunkan dari garis bapak para pendiri Kesultanan Buton melalui suatu sistem perkawinan—seorang laki-laki kelompok *kaomu* dapat mengawini seorang perempuan kelompok *walaka*—mereka berhubungan erat dengan golongan bangsawan itu. Beberapa kedudukan tertentu juga tersedia untuk lapisan sosial ini. Para wakil *walaka* dapat memilih atau memecat seorang penguasa (Schoorl 1986).

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

Kelompok *kaomu* (bangsawan) dan *walaka* ini jumlahnya relatif sangat

sedikit jika dibandingkan dengan kelompok *papara*. Mereka hanya mendiami wilayah Wolio (Keraton) dan sekitarnya serta menggunakan Bahasa Wolio dalam aktifitas kesehariannya. Kelompok yang memiliki status sosial (*kamia*) *kaomu* dan *walaka* berhak atas jabatan-jabatan tertentu di pemerintahan pusat. Bagi orang-orang dari kelompok *kaomu-walaka* yang tidak terakomodasi pada struktur jabatan di kesultanan, diberi ruang kerja sebagai pelayar/pedagang antar pulau yang menyuplai kebutuhan masyarakat di Kesultanan Buton.

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

Pada masa Kesultanan Buton orang Katobengke tidak boleh bersekolah, tidak boleh membangun rumah yang bagus serta kalau mendirikan rumah bagus mereka didenda (tidak boleh menyerupai rumah orang Wolio), bahkan tidak diperbolehkan untuk menunaikan ibadah haji, karena ada anggapan bahwa mereka yang melanggar larangan itu akan meninggal di Tanah Suci Mekah. Informan memahami hal ini oleh karena kondisi ekonomi masih berada di bawah kemampuan ekonomi orang Wolio. Menurut orang Wolio, walaupun pada saat ini, orang Katobengke naik haji tetapi status tradisional (*kamia*) mereka tetap sebagai orang Katobengke (kelompok *papara*).

Hingga tahun 1990-an, tidak dapat dipungkiri masih ada anggapan bahwa orang Katobengke merupakan komunitas orang-orang tertinggal dalam struktur masyarakat Buton. Anggapan ini diperoleh terutama pada masyarakat atau orang-orang di luar kelompok *kaomu dan walaka*. Pandangan ini didasarkan pada fakta bahwa masyarakat Katobengke

berasal dari kelompok *papara* yang kadang ditunjuk sebagai status rendah seperti “hina” di masyarakat Indian, bahkan sebenarnya hanya merupakan orang awam dan masyarakatnya tidak menggunakan Bahasa Wolio. Selama masa berlakunya kesultanan Wolio, orang Katobengke menempati posisi sebagai kelompok *papara* penyangga kesultanan, pengasuh para anak kelompok bangsawan (*ama laode-ina laode*), bante kesultanan, dan laskar pertahanan keamanan.

DISTINCTION: STRATEGI KUASA ANTAR LAPIS SOSIAL

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

Dalam dimensi kekuasaan ada pembagian kekuasaan antara kelompok *kaomu* dan *walaka* yang terakumulasi dalam sistem ideologi kekuasaan masyarakat Buton. Kondisi ini menyebabkan kelompok *papara* sebagai kelompok yang didominasi. Orang Katobengke mengakui bahwa dahulu nenek moyangnya sangat terhina dan didominasi oleh ulah para kaum bangsawan. Dia menuturkan bahwa mereka tidak boleh masuk wilayah Wolio, dan kalau ketemu harus memberi hormat. Sebagai akumulasi dari kekuasaan yang dimiliki oleh kelompok *kaomu-walaka*, sebenarnya jumlah *kadie* dalam Kesultanan Buton hanya tujuh puluh *kadie* dan tidak berjumlah tujuh puluh dua *kadie*. Makna dua *kadie* hanya metafor bahwa seluruh *kadie* itu ada dua golongan yang berhak atas wilayah tersebut dan sewaktu-waktu bisa menggunakan wilayah tersebut. Selain itu, wilayah *kadie* berkewajiban menyeter segala hasil bumi kepada kelompok *kaomu* dan *walaka* yang merupakan pemilik lahan dalam wilayah *kadie* yang mereka tempati. Dahulu wilayah *kadie* yang ditempati oleh orang Katobengke adalah wilayah yang tandus dan terdapat banyak binatang buas. Situasi ini memang dikondisikan oleh perangkat kesultanan mengingat tugas orang Katobengke dalam kesultanan adalah sebagai prajurit perang kesultanan, dan memang

situasi ini bagian dari proses pembentukan karakter dan mental bagi orang Katobengke.

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

Dalam hal prestise pada masa kesultanan hanya kelompok yang bermukim di Wolio yang bisa memiliki rumah bagus dan bertingkat. Bagi orang yang sedang menjabat khususnya kelompok *kaomu*, rumah yang dimilikinya selain tempat tinggal keluarga, rumah tersebut berfungsi sebagai istana atau biasa disebut dengan *kamali* atau *malige*. Rumah tipe *malige* merupakan simbol istana negara yang hanya diperuntukkan bagi sultan atau dalam konsepsi masyarakat Buton sebagai pemegang kekuasaan tertinggi (*mokenina kapooli*).

Prestise lain juga untuk melihat perbedaan antara posisi kelompok *kaomu* – *walaka* - *papara* pada saat pelaksanaan upacara adat atau *haroa*. Posisi ini lebih eksklusif diperuntukkan bagi kelompok *kaomu* dan *walaka* yang sedang atau pernah menduduki jabatan minimal kepala distrik, maka mereka berada di posisi depan dan mendapatkan hidangan dengan menggunakan talang untuk sendiri. Sementara kelompok *walaka* yang tidak memiliki jabatan berada pada posisi tengah dan hidangan dengan menggunakan talang ditunjukkan untuk dua orang. Lain halnya kelompok *papara-batua* mereka bertugas menyiapkan, mengangkat, dan membersihkan tempat selama prosesi *haroa* berlangsung dan selesainya acara tersebut.

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

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

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

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

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

Dalam hal *privilese* antarlapis sosial, pada masa Kesultanan Buton, ada larangan bagi kelompok *papara* untuk menunaikan ibadah haji. Hal ini karena apabila seseorang memiliki status haji, maka dalam setiap kegiatan atau upacara adat ia menempati posisi kelompok *walaka* atau status sosial dianggap sama dengan moji pada jabatan *sara kidina* atau jabatan bonto pada jabatan *sara ogena*.

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

STEREOTIPE DAN RESISTENSI ANTARLAPIS SOSIAL

Setelah berakhirnya Kesultanan Buton pada tahun 1960, pandangan masyarakat Buton yang tetap memosisikan orang Katobengke sama seperti masa Kesultanan Buton, sudah tidak ada. Setiap kelompok sudah memiliki peluang dan hak yang sama untuk mendapatkan status dan peran yang sama pada posisi tertentu di pemerintahan. Namun, pikiran yang lama disegarkan kembali oleh keturunan kelompok *kaomu-walaka* dan kelompok lain di Buton. Kondisi ini merupakan reproduksi stereotipe bagi orang Katobengke sebagai pikiran atas pengalaman-pengalaman yang mereka peroleh pada masa lalu. Proses ini berlangsung dalam interaksi keseharian orang Katobengke dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton pada situasi tertentu. Kondisi ini dipertegas dengan kondisi orang Katobengke yang memiliki ciri-ciri tertentu seperti bahasa, cara berpakaian, pekerjaan, ciri fisik yang membedakan mereka dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Merujuk pada Fredrik Barth (1969) dalam bukunya *Ethnic Groups and Boundaries*, semakin mempertegas pemahaman saya tentang posisi orang Katobengke sebagai *ethnic distinctions*, ketika berinteraksi dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton.

Stereotipe terhadap orang Katobengke tetap direproduksi dalam konteks kekinian seolah-olah masa Kesultanan disegarkan kembali dalam ingatan mereka. Dalam hal ini, stereotipe sebagai proses pembentukan struktur baru melalui interaksi sosial para aktor/agen (Bourdieu 1977).

Melihat kekuasaan sebagai bagian dari struktur dan kebudayaan masyarakat Buton, maka menarik untuk mencermati kerangka Bourdieu mengenai *practice*. Dalam skema teorinya mengenai *practice* ia menekankan pentingnya *practice* sebagai proses dialektika dari penginkorporasian struktur dan pengobyektivikasi *habitus*, antar lapis sosial. Kelompok *kaomu-walaka* memiliki kerangka penafsiran untuk memahami dan menilai realitas dan sekaligus penghasil praktik-praktik kehidupan yang sesuai dengan struktur-struktur yang obyektif. Konsep ini adalah *habitus* dalam arena perjuangan menjadi sangat menentukan dalam struktur masyarakat Buton, karena berkenaan kelompok yang menguasai dan dikuasai. Dominasi ini sangat tergantung pada situasi, sumberdaya dan strategi pelaku antar lapis sosial. Kelompok lapis atas (*kaomu-walaka*) berusaha menempatkan kekuasaan, *privilege* dan prestise dalam gaya hidup yang sudah terinternalisasi dalam individu atau dalam istilah Bourdieu (1988) disebut *habitus* yang menjadi struktur dasar berperilaku. Stereotipe direproduksi merupakan sebuah kecenderungan subyektif kelompok *kaomu-walaka* merendahkan orang Katobengke, seperti orang Katobengke kotor dan bau, bodoh, kuat makan, kakinya lebar, perlakuan kasar terhadap perempuan, dan stereotipe bersifat internal yakni Katobengke *batua*. Sebagai kelompok yang disematkan stereotipe, orang Katobengke mengembangkan *habitus* tertentu yakni struktur tindakan pribadi yang menekankan posisi rendah mereka atau menerima definisi sosial dalam struktur masyarakat Buton.

Meskipun sejak masa Kesultanan, kelompok *walaka* dan *kaomu* berhasil memantapkan satu ideologi yang bersifat *encompassing* terhadap kelompok orang Katobengke sebagai kelompok *papara* dan reproduksi stereotipe, namun selalu ada ruang pertarungan terhadap kungkungan satu ideologi yang bersifat *encompassing* tersebut dalam situasi tertentu pada struktur masyarakat Buton. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, kasus-kasus yang disematkan kepada orang Katobengke menunjukkan kepada saya bahwa di balik olok-olok, stereotipe, dan prasangka yang disematkan pada mereka, terselip

sebuah horizon warna-warni cara pandang tentang dunia. Mereka secara aktif dan terus-menerus menafsirkan kenyataan sosial di sekelilingnya, kemudian membangun negosiasi dan interaksi dengan kenyataan tersebut. Di tengah arus kebudayaan Buton dan kebudayaan lain yang hegemonik, orang Katobengke menegaskan posisinya yang lebur dalam satu sistem sosial, namun tetap berpijak di atas landasan kultural mereka. Penelitian ini adalah jalan terang yang memandu saya untuk mengenali dan memahami dunia mereka dan melihat persoalan dengan cara mereka.

Penelitian ini juga adalah medium bagi saya untuk membangun jaringan yang kuat dengan mereka agar bisa memahami bagaimana warna-warni dunia yang setiap hari mereka hadapi. Ini adalah etnografi tentang suatu kelompok sosial yang dipandang rendah oleh sesamanya. Etnografi tentang suatu kelompok sosial yang sepanjang hidupnya mendapatkan stereotipe dan berupaya untuk lepas dari berbagai definisi sosial yang merendahkan posisinya dalam struktur masyarakat Buton. Jika di masa kini, sejumlah putra Katobengke mengincar posisi penting di jalur politik, maka perjuangan itu bisa pula dimaknai sebagai upaya untuk membebaskan diri dan kaumnya dari posisi yang marginal atau melawan reproduksi stereotipe. Stereotipe merupakan sebuah pertarungan (*contesting*) antar lapis sosial menuju suatu perubahan (struktur baru). Perlawanan orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton.

Sebelum menelusuri perubahan dalam struktur masyarakat Buton dengan melihat perlawanan yang dilakukan oleh orang Katobengke terhadap stereotipe yang disematkan terhadap kelompoknya, maka sebagai langkah awal dalam penelitian ini saya juga menggali apa dan bagaimana orang Katobengke memahami sejarahnya. Saya akan mengacu pada metodologi *oral history* demi mengungkap *the history from below* atau sejarah dari bawah yang disusun berdasarkan kesaksian masyarakat biasa yang banyak diabaikan oleh para sejarawan Buton lainnya. Meskipun menggunakan teknik *oral history*, saya tidak spesifik mengarahkan riset ini pada sejarah (historis), namun lebih pada historisitas orang Katobengke. Comaroff (1992) menyebut historisitas adalah bagaimana warga lokal memaknai sejarahnya serta dinamika yang ada dalam stuktur internalnya. Saya setuju dengan Comaroff, saya melihat historisitas sebagai cara orang Katobengke memaknai sejarahnya sendiri serta bagaimana mereka mempolakan pengetahuan itu secara kultural.

Posisi sejarah di sini diperlukan untuk menemukan makna yang bertebaran di sepanjang lintasan waktu. Posisi orang Katobengke hari ini adalah akumulasi dari dinamika dan interaksi yang berjalan sejak masa silam. Posisi mereka yang marginal adalah buah dari proses-proses sejarah yang mereka jalani sehingga memberikan kemampuan mereka untuk menegosiasikan posisinya, kemudian memberikan horison pandang kesejarahan tertentu yang melihat sejarah dari pinggiran dan selama ini terabaikan dalam berbagai studi tentang sejarah.

Kemampuan bernegosiasi tersebut, terjawantahkan dalam upaya mereka untuk melawan berbagai stereotipe yang disematkan kepada mereka. Perlawanan itu demi menegaskan posisinya yang tidak didominasi oleh kelompok manapun. Mereka menegosiasikan ulang semua kisah sejarah dan defenisi yang menyangkut mereka. Bentuk-bentuk perlawanan terhadap kelompok *kaomu-walaka* berupa perlawanan terhadap sistem pengetahuan orang Wolio, resistensi melalui jalur pendidikan, resistensi dengan menggunakan simbol negara/militer, dan resistensi lewat jalur politik sebagai ruang negosiasi status orang Katobengke dalam struktur masyarakat Buton. Resistensi ini adalah cara orang Katobengke mendefinisikan dirinya dan bagaimana mereka memandang pelabelan dan stereotipe yang disematkan pada diri mereka.

Melalui penelitian ini, saya juga melihat bagaimana persepsi orang Katobengke terhadap sistem hierarki dan tata pemerintahan di Kesultanan Buton memiliki pengaruh tertentu dalam berbagai tingkatan dan kesempatan. Secara khusus, seperti dikemukakan di atas, masyarakat di Kelurahan Katabongke sedikit banyaknya diremehkan oleh masyarakat sekitar Wolio hanya karena mereka dari kelompok *papara* atau lapis terendah dari stratifikasi sosial. Hal ini menjadi menarik dan menimbulkan pertanyaan, mengapa masyarakat Katobengke diremehkan, padahal masih ada kelompok *papara* lain dalam wilayah bekas Kesultanan Buton. Selain itu, dapat dikatakan bahwa kebanyakan penduduk dapat dikelompokkan sebagai *papara*, karena pada masa kesultanan Buton kelompok *papara* diartikan sebagai orang-orang yang menempati wilayah pedalaman dan yang tidak menggunakan bahasa Wolio dalam interaksi kesehariannya. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa sangat penting untuk menguji bagaimana seseorang atau masyarakat di Katobengke dapat mengetahui keadaan di sekitar mereka, bagaimana mereka menunjukkan identitas mereka pada saat itu,

apakah mereka kembali atau merujuk pada hal-hal sebelumnya ataukah tidak, bagaimana mereka menggambarkan kejadian-kejadian silam, asal-usul dan seterusnya dengan tujuan untuk mengamati perpindahan pada pembentukan dan pengungkapan identitas dalam masyarakat sekeliling sebagai bentuk pertarungan (*contesting*) menuju perubahan dalam struktur masyarakat Buton.

SIMPULAN

Perubahan status tradisional (masa kesultanan) menjadi status masa sekarang, masih menjadi ketegangan dalam struktur masyarakat Buton. Kelompok *kaomu-walaka* masih melihat status tradisional (*kamia*) sebagai dunia sosial sehingga keberhasilan orang Katobengke atas status baru berdasarkan pendidikan, agama, dan politik tidak akan merubah *kamia* orang Katobengke sebagai kelompok *papara* karena *kamia* merupakan *habitus* dalam tindakan antar kelompok sosial. Sementara orang Katobengke saat ini, melalui tindakan-tindakan yang dilakukannya menegaskan penolakan atas citra negatif dan berusaha membangun citra dengan menegaskan posisi yang sama dengan kelompok lain dalam struktur masyarakat Buton. Di kalangan masyarakat Buton saat ini, masih dicari pola baru perubahan struktur antar lapis sosial.

Stereotipe dan prasangka dalam kajian antropologi secara tradisional “sewajarnya sudah ada” dan “melekat pada” pada batas-batas sosial antar lapis sosial dalam struktur sosial masyarakat. Kelompok lapis atas berusaha mempertahankan kekuasaan, *privilese*, dan prestise dalam gaya hidup yang sudah terinternalisasi dalam individu sehingga ada kecenderungan subyektif merendahkan kelompok lapis bawah (reproduksi stereotipe). Sebagai Kelompok yang disematkan stereotipe, kelompok lapis bawah mengembangkan *habitus* atau struktur tindakan terhadap definisi sosial posisi mereka dan berusaha melakukan resistensi menuju perubahan struktur baru.

PUSTAKA ACUAN DALAM RINGKASAN DISERTASI

Berger dan T Luckmann, 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.

- Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interaction*. New York: Prentice Hall.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. University of Cambridge.
- . 1984a. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 1984b. *The Field of Cultural Production*. Terjemahan R. Nice. Cambridge MA, Harvard University Press.
- . 1988. *Homo Academicus*, Stanford California, Stanford University Press.
- Bruner, Edward. 1986. "Experience and Its Expressions," dalam Bruner, Edward & Turner, Victor (ed.) *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois.
- Comaroff, John & Jean. 1992. *Ethnography and The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press.
- Durkheim, Emile. 1956. *Education and Sociology*. New York: Free Press.
- Lawang, Robert M.Z. 2004. *Stratifikasi Sosial di Cancer Manggarai Flores Barat Tahun 1950-an dan 1980-an*, FISIP UI Press.
- Lenski, Gerhard E. 1966. *Power and Prevedge: A Theory of Social Stratification*. New York: Mc Graw Hill.
- Mills, C. Wright, 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Rudyansjah, Tony, 1997, *Kaomu, Walaka, dan Papara: Satu Kajian Mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio*, Jurnal Antropologi Indonesia No. 52.
- , 2009. *Kekuasaan, Sejarah, dan Tindakan; Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Salim, Agus. 2006. *Stratifikasi Etnik: Kajian Mikro Sosiologi Interaksi Etnis Jawa dan Cina*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Schoorl, J. W. 1985."Belief in Reincarnation on the Island of Buton, Southeast Sulawesi", *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, Deel 141.
- .1986. "Power, Ideology and Change in The Early State of Buton", *fifth Dutch-Indonesian Historical Congress, Netherland, 23-27 June*.
- .2003. *Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Jakarta: Penerbit Djambatan-KITLV.
- Schutz, Alfredd. 1962 Collected Paper, vol. 1, *The Problem of Social Reality*, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Weber, M. 1968. *Economy and Society: An outline of Interpretive Sociology*. G.Roth & C. Wittich, eds. New York: Bedminster Press.
- Winn, Phillip. 2008. "Butonese in the Banda Islands: Departure, Mobility, and Identification", in Penelope Graham (ed.). *Horizon of Home: Nation, Gender,*

and Migrancy in island Southeast Asia. Monash: Monash Asia Institute, Clayton.

Yamaguchi, Hiroko. 2001. Interim Report, "*A Study on Cultural Representations of The Historical Past in Buton Society, Southeast Sulawesi*", Department Of Anthropology Hitotsubashi University Tokyo Japan.

Zaenu, La Ode. 1984. *Buton Dalam Sejarah Kebudayaan*. Surabaya: Suradipa.

Zahari, Mulku. 1977. "Sejarah dan Adat Fiy Darul Butuuni." Koleksi Pribadi Belum dipublikasikan.