

**LATOA: ANTROPOLOGI POLITIK ORANG BUGIS KARYA
MATTULADA “SEBUAH TAFSIR EPISTEMOLOGIS”**
(*LATOA: BUGINESE POLITICAL ANTHROPOLOGY BY MATTULADA
‘AN INTERPRETATION OF EPISTEMOLOGY’*)

Slamet Riadi

Universitas Gadjah Mada

JL. Sosio Humaniora Bulaksumur, Sagan, Caturtunggal, Kec. Depok,

Kabupaten Sleman. D.I Yogyakarta 55281

Surel: tariansajak@gmail.com

ABSTRACT

This research intends to interpret the kind of epistemology contained in the work of Mattulada, Latoa; Suatu Lukisan Antropologi Politik Orang Bugis. The discussion related to epistemology in an ethnographic work, still lacks serious attention, by academics, especially those involved in the field of anthropology. In analyzing epistemology of this research, this study uses the search method of several library sources, which are related to Mattulada's work. After that, do inductive-deductive readings, in order to find the basic assumptions that became the foundation of Mattulada to produce his works. This research produced two fundamental conclusions, firstly, Mattulada's work entitled Latoa is very characterized by positivism, and similar to several of his other works. Secondly, despite having the same epistemology in each of his works, several other Mattulada works have different paradigms.

Keywords: *epistemology, positivism, Latoa*

ABSTRAK

Penelitian ini bermaksud untuk menginterpretasi epistemologi seperti apa yang terdapat dalam karya Mattulada, Latoa; Suatu lukisan antropologi politik orang Bugis. Pembahasan terkait epistemologi dalam suatu karya etnografi, masih kurang mendapatkan perhatian serius oleh kalangan akademisi, khususnya yang bergelut dalam bidang ilmu antropologi. Dalam menganalisis epistemologi dalam suatu karya, penelitian ini menggunakan metode pencarian beberapa sumber pustaka, yang berhubungan dengan karya Mattulada. Setelah itu, melakukan pembacaan induktif-deduktif, untuk menemukan asumsi dasar yang menjadi landasan Mattulada dalam menghasilkan karya-karyanya. Penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan mendasar, yakni pertama, karya Mattulada berjudul Latoa ini sangat bercirikan positivisme, pun sama dengan beberapa karyanya yang lain. Kedua, meskipun memiliki epistemologi yang sama di tiap karyanya, beberapa karya Mattulada yang lain memiliki paradigma yang berbeda.

Katakunci: epistemologi, positivisme, Latoa

PENDAHULUAN

Nama Mattulada sudah tidak asing lagi bagi penulis pribadi, sebab nama ini sering penulis jumpai di Fakultas Sastra (yang kini telah berganti nama menjadi Fakultas Ilmu Budaya) Universitas Hasanuddin, sebagai sebuah nama auditorium. Ketika menjadi mahasiswa baru penulis belum terlalu mengenal sosok Mattulada sampai ketika

penulis menemukan salah satu karyanya yang sangat fenomenal yakni “Latoa”. Namun, rasa penasaran penulis pada waktu itu terhadap karya “Latoa”, masih sangat minim sehingga penulis belum pernah membaca secara utuh apa yang kemudian menjadikan sosok Mattulada, begitu fenomenal dengan karyanya “Latoa”. Setelah masuk dan mulai mengenal Ilmu

Antropologi, penulis mulai berpikir untuk segera menuntaskan karya Mattulada tentu dalam pembacaan secara akademis. oleh sebab itu, melalui kesempatan ini penulis mencoba memahami tafsir epistemologis dan paradigma apa yang digunakan oleh Mattulada dalam menganalisis *Latoa* dan keterkaitannya dengan pola pikir dan perilaku politik masyarakat Bugis, yang dikenal dalam ilmu Antropologi, sebagai Antropologi Politik.

Sebagaimana yang telah ter jelaskan di atas bahwa pintu masuk untuk menemukan dan memahami epistemologis dan paradigma seperti apa yang digunakan oleh Mattulada ialah melalui karyanya dalam bentuk disertasi dengan judul "*Latoa: suatu lukisan analitis terhadap antropologi politik orang Bugis*". Secara keseluruhan analisa epistemologis penulis terhadap Mattulada lebih banyak mencakup tentang isi, bangunan argumentasi, kerangka analisis, dan konseptual teoritik dari karyanya *Latoa*. Namun, adapun karya-karya lainnya yang penulis lihat juga menjadi hal penting untuk memperkuat argumentasi penulis terhadap simpulan mengenai epistemologi apa yang digunakan Mattulada dalam *Latoa*, juga beberapa tulisan-tulisan lainnya.

Tentu apa yang penulis lakukan ini memiliki bentuk yang berbeda dengan apa yang telah dilakukan oleh Ahimsa (1997: 25-48) dalam menganalisis epistemologi Koentjaraningrat dengan judul tulisan "*Antropologi Koentjaraningrat: Sebuah Tafsir Epistemologis*", Menurut penulis, hal ini bukan menjadi suatu permasalahan, sebab arah dari tulisan penulis dengan Ahimsa itu sama-sama menuju suatu titik akhir, yakni pencarian epistemologis dari seorang tokoh.

Mencari sebuah epistemologi yang menjadi bangunan dasar dari sebuah penelitian bukan hal yang mudah, sebab epistemologi ialah sesuatu yang sifatnya "implisit" dan kadang sulit ditemukan secara tersurat dalam laporan penelitian ilmiah maupun kerja-kerja ilmiah. Ahimsa (2009; 4) mengartikan asumsi atau

anggapan dasar sebagai suatu hal (bisa benda, ilmu pengetahuan, tujuan sebuah disiplin, dan sebagainya) yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya atau sudah diterima kebenarannya (namun hal ini masih bisa dikritisi secara ilmiah pula). Anggapan-anggapan ini lahir dari sebuah perenungan-perenungan filosofis dan reflektif, penelitian-penelitian empiris yang canggih, atau bisa juga berasal dari pengamatan yang saksama (Ahimsa, 2009; 4).

METODE

Penelitian ini bermaksud untuk menelusuri epistemologi dalam sebuah karya antropologi. Karya antropologi yang menjadi fokus penelitian penulis ialah tulisan tangan dari maestro antropologi di Sulawesi, Mattulada, dengan karyanya yang berjudul *Latoa: Suatu Lukisan Antropologi Politik Orang Bugis*. Membedah karya ini dalam kerangka penelusuran epistemologinya, menjadi suatu hal yang sangat penting, jika tidak ingin dikatakan sebagai sesuatu yang mendesak. Sebab, beberapa penelitian yang menceritakan atau setidaknya menggambarkan kondisi sosial masyarakat bugis, cenderung mengutip beberapa bagian dari karya Mattulada tersebut.

Dalam pencarian epistemologi, penelitian ini mengambil sumber dari beberapa tulisan atau karya Mattulada, kemudian dibandingkan dengan karya *Latoa*, guna untuk melihat secara mendalam ideologi atau epistemologi seperti apa yang berada dibalik proses kreatif penciptaan beberapa karyanya. Proses ini dimulai dari mencari asumsi-asumsi dasar yang ada dalam karya *Latoa*, kemudian melakukan pembacaan secara induktif dan deduktif. Setelah proses pembacaan dan penelusuran asumsi dasar yang ada dalam karya ini, penulis kemudian melakukan proses generalisasi untuk melihat epistemologi apa yang berada di balik karya fenomenal Mattulada ini. Proses selanjutnya ialah dengan membandingkan

atau menelusuri beberapa karya Mattulada yang lain untuk melihat lebih jauh, apakah epistemologi dari seorang Mattulada berbeda-beda dari tiap karyanya, atau tetap sama dalam setiap proses kreatifnya.

PEMBAHASAN

Epistemologi 'Positivisme' Mattulada

Dalam konteks penelitian ilmu sosial-budaya, positivisme sebagai sebuah aliran filsafat mesti dibumikan dalam kerangka kajian ilmu sosiologi atau ilmu sosial-budaya, yang dikenal sebagai "*positivistic attitude*" seperti yang telah dipaparkan oleh Bryant (1985) di bawah ini:

"Pertama, "metodologi-metodologi pokok yang ada dalam ilmu alam, sebaiknya secara langsung dapat diterapkan dalam ilmu sosiologi", Kedua, "anggapan-anggapan dasar bahwa hasil akhir dari penelitian/investigasi sosiologi dapat dirumuskan seperti "hukum" atau "gejala hukum" yang mirip dengan generalisasi dalam ilmu sains", Ketiga, "asumsi praktis dari sosiologi memiliki perangkat teknis yang khas." (Bryant, 1985; 7-9).

Sedangkan dalam berbagai wacana terkait positivisme dalam berbagai ilmu pengetahuan, penulis menemukan prinsip-prinsip positivisme yang juga memiliki pola yang sama dengan apa yang dikembangkan oleh Bryant di atas, semisal:

"poin inti dari positivisme sangat identik dengan empirisme tradisional dimana positivisme sangat menentang atau berlawanan arah pada hal-hal yang bersifat teologis dan metafisis, pengetahuan adalah pengetahuan yang nyata dan dapat diobservasi secara empirik dan mengedapankan generalisasi dan cara pengamatan yang induktif." (Heidtman, Wysienska, Szmacka, 2000)

"tiga hal pembeda yang ada dalam asumsi dasar positivisme yang sangat

esensialis dan pasti yakni Pertama, 'Finding and Making', 'Descriptive and Prescriptive, 'Science and Non Science', Kedua, Science as the only basis for generating knowledge, Concept/Terms as Value-Neutral (stripped of moral content), dan Ketiga Reality as unequivocal." (Wicks and Freeman, 1998)

"Penjelasan positivistik mengabaikan tentang hal mendasar dari keberagaman sosial dan lebih mengarah pada perumusan hukum-hukum atau model-model yang lebih abstrak dan umum." (Turner, J.H, 2006)

Perkembangan awal positivisme dalam kajian ilmu sosial-budaya juga dipengaruhi oleh tiga tokoh besar pemikiran Perancis yakni Saint-simon, Comte, dan Durkheim. Comte dan Durkheim yang merupakan dua tokoh sentral dalam perkembangan positivisme dalam ilmu sosial-budaya. Adapun pemikiran kedua tokoh tersebut secara garis besar penulis jelaskan di bagian ini.

Di awal, Comte berbeda pandangan sekaligus meragukan tawaran "*the new Christianity*" oleh Saint-Simon sebagai suatu yang dapat mempersatukan rasa solidaritas dalam masyarakat, menurut Comte hal ini kemudian justru membawa konflik antarwarga masyarakat Perancis (melalui dogma agama) yang telah dikritik di beberapa dekade sebelumnya. Oleh sebab itu, Comte lebih memilih untuk mengembangkan cara berpikir saintifik dalam melihat gejala yang ada pada masyarakat.

Dalam tradisi positivisme, Durkheim lebih banyak memberikan penjelasan terkait pandangan "*positivisme*" dalam sebuah ilmu pengetahuan, yang pada dasarnya terdiri atas aturan "*kualifikasi*" dan "*syarat-syarat*". Dalam hal ini, Durkheim berusaha keluar dan menolak segala asumsi dasar tentang filsafat positivisme yang terlalu menyederhanakan persoalan kompleksitas manusia dan hal inilah yang kemudian

memberikan pengaruh besar dalam perkembangan ilmu sosiologi (Bryant, 1985; 33-34). Dalam merumuskan pandangannya, Durkheim menyatakan ada beberapa pandangan dasar tentang positivisme yakni:

“Pertama Fakta sosial dapat ditemukan di dalam eksistensi dari manifestasi individu yang terekam dalam organisasi sosial, struktur sosial, perilaku sosial, representasi kolektif atau unsur-unsur kebudayaan, dan kondisi sosial mutakhir yang semuanya merupakan representasi dari masyarakat bukan secara individu, Kedua, Fakta sosial sebagai sesuatu yang terhubung dengan berbagai hal (empirik), Ketiga, terminologinya merujuk pada “penyebab-penyebab” dan yang lainnya memiliki terminologi yang merujuk pada “fungsi-fungsi”, dan keempat, kepatuhan moral yang dibangun pada suatu memori kolektif masyarakat “the sacred”, yang kemudian dapat mengatur dan mengkonsepkan cara pandang, berpikir, dan berperilaku masyarakat dalam struktur sosial. Memori kolektif masyarakat ini dapat menjadi sebuah koin yang mempunyai dua sisi, bisa “normal” dan bisa juga “pathological”, tergantung bagaimana konstruksi kolektif itu dibangun dalam masyarakat”. (Bryant, 1985; 34-52)

Secara keseluruhan penulis menyimpulkan ada beberapa poin-poin inti atau asumsi dasar dari pandangan positivisme dalam melihat atau menganalisis gejala sosial-budaya yang kerangka kerjanya sangat mirip dengan analisis dan kerangka kerja yang ada dalam ilmu alam, yakni,

“**Pertama**, menemukan dan mengamati fakta-fakta sosial yang ada di masyarakat, **Kedua**, merumuskan dan menggeneralisasi fakta-fakta sosial yang ditemukan kedalam suatu hukum-hukum sosial, yang modelnya mirip dengan penentuan hukum-hukum alam, **Ketiga**,

menggunakan kerangka berpikir ilmiah secara induktif ke deduktif, **Keempat**, merumuskan sistem klasifikasi atau tipologi kebudayaan melalui konsep perbandingan, dan **Kelima**, berusaha menemukan dan merumuskan konsep fungsional dalam kebudayaan.”

Kelima asumsi dasar positivisme di atas yang penulis gunakan untuk melihat dan memastikan apakah seorang Mattulada beraliran epistemologi positivisme dalam menganalisis karyanya *Latoa* dan karya-karyanya yang lain. Adapun poin-poin dari asumsi dasar positivisme yang akan penulis gunakan untuk memahami epistemologi positivistik Mattulada dalam karyanya ini adalah sebagai berikut:

a. Pembacaan Induktif: Fakta-Fakta Sosial-Budaya Masyarakat Bugis

Karya Mattulada ini secara keseluruhan menyinggung salah satu etnis yang ada di Sulawesi Selatan yakni suku Bugis (*To-Ugi*). Masyarakat Bugis dibicarakan panjang lebar dalam karyanya pada subbagian “suku bangsa Bugis” (Mattulada, 1985; 5-65). Dalam karyanya ini penulis menemukan delapan bagian yang selanjutnya penulis sebut sebagai fakta kebudayaan.

Delapan fakta kebudayaan dalam masyarakat Bugis disebutkan oleh Mattulada terdiri atas: Pertama, bahasa dan kesusasteraan orang Bugis yang terdiri atas *lontara*, *paseng*, *attoriolong*, *pau-pau ri kadong*, *tolo* atau *pau-pau*, *pappanngaja*, *sure* bicara *attoriolong*, *pau-kotika*, *sure eja*, dan *sure bawang* (1985; 16-19). Kedua, rumah-rumah orang Bugis, disini Mattulada (1985; 23-24) membagi dua kategorisasi rumah orang Bugis, dari segi penggunaan (*rakkeang*, *alebola*, dan *awasao*) dan dari segi kedudukan atau lapisan sosial penghuninya (*saoraja*, *saopiti*, *bola to sama*). Ketiga, pelapisan masyarakat Bugis yang terdiri atas *anakarung*, *maradeka*, dan *ata*. Keempat, sistem kekerabatan masyarakat Bugis dikenal sebagai *asseajingeng*, Kelima, *sompa* atau *sunreng* (uang mahar) dalam kepercayaan

masyarakat Bugis, Keenam, adat istiadat masyarakat Bugis yang terdiri atas lima unsur *panngaderreng*, Ketujuh, kaidah-kaidah pokok dalam kehidupan masyarakat Bugis yang meliputi beberapa azas (1985; 341) yakni azas *mappasilasa'e*, *mappasisaue*, *mappasenrupae*, dan *mappalaiseng*, dan Kedelapan, *siri'* dalam pandangan kehidupan masyarakat Bugis yang memiliki konsepsi sebagai *siri'emmi rionroang rilino*, *materi siri'na*, dan *mate siri'* (1985; 63).

Bagian selanjutnya dalam karya Mattulada yakni fokus pada jenis *lontara'* *Latoa* sebagai sebuah warisan masyarakat Bugis. Menurut Mattulada secara garis besar dari *Latoa* adalah kumpulan ucapan-ucapan, petuah-petuah dari beberapa raja dan orang-orang bijaksana (sekitar abad ke XVI), mengenai berbagai hal, terutama kewajiban-kewajiban raja dan abdi raja terhadap negara dan rakyatnya di samping hak-hak dan kewajiban-kewajiban rakyat terhadap raja dan negaranya (Mattulada, 1985; 85).

Kandungan *Latoa* yang menjadi pola berpikir orang Bugis dalam hidup kemasyarakatan dan kebudayaannya meliputi tiga hal menurut Mattulada (1985; 87) dalam abstraksinya terhadap kandungan *Latoa* itu sendiri yakni:

“pertama, manusia itu, apa pun dan bagaimanapun tingkat atau derajat sosialnya adalah makhluk yang sama derajatnya sebagai ciptaan Tuhan, kedua, manusia itu, dalam tujuan hidupnya berhasrat untuk selalu berbuat kebajikan. Dan ketiga, manusia itu, dalam membangun nilai-nilai dan pranata-pranata sosial kebudayaannya selalu berusaha mencapai keselarasan antara kepentingan kolektif dengan kepentingan individualnya”

Menurut Mattulada, ketiga pola sikap umum di atas yang mendasari alam pikiran yang dituangkan dalam *Latoa* ini memberikan bentuk perwujudan nilai-nilai dan kaidah-kaidah sosial-budaya serta

menjadi ukuran tingkah laku masyarakat Bugis yang disebut *panngaderreng* (1985; 87). Dari prinsip-prinsip dasar *Latoa* ini, masyarakat Bugis, kemudian memasuki era baru (yang jauh dari prinsip pada era galigo yang menjunjung tinggi dewa-dewa) dimana terdapat sikap rasional *dalasirim* menjalankan kekuasaan pemerintahan, artinya membebaskan pikiran orang dari belenggu terkait adanya anggapan bahwa raja adalah titisan dewa-dewa yang sanggup memberikan kebahagiaan pada rakyat hanya karena berkat kedewataannya atau berkat namanya atau kharismanya (intinya tolak ukur raja itu amanah atau tidak tidak lagi dilihat secara ideal, tetapi dinilai melalui perbuatannya kepada Negara dan rakyatnya). Sebagai simpulan dari pandangan di atas, Mattulada (1985; 90) memberikan pandangannya bahwa seluruh kehidupan politik orang Bugis didasarkan pada ajaran moral, yang bersandar pada nilai-nilai yang ada di dalam *Latoa* dan tercermin dalam sikap *panngaderreng*, hal ini lah yang menjadi alasan kuat, bagaimana pengaruh islam dengan mudah berkontribusi terhadap nilai-nilai *panngaderreng* yang diyakini sebelumnya oleh masyarakat Bugis.

b. Pembacaan Deduktif: Generalisasi dan Perbandingan Fakta-Fakta Sosial-Budaya Masyarakat Bugis

Fakta-fakta sosial-budaya masyarakat Bugis yang telah disusun dan diamati oleh Mattulada seperti yang penulis jelaskan di bagian atas, kemudian digeneralisasi dalam beberapa tipologi kebudayaan masyarakat Bugis yang memiliki fungsinya masing-masing. Generalisasi dan perbandingan yang dilakukan oleh Mattulada terhadap berbagai fakta-fakta sosial-budaya masyarakat Bugis menunjukkan bagaimana corak berpikir positivistic yang dianut oleh seorang Mattulada.

Beberapa generalisasi dan perbandingan fakta-fakta sosial-budaya yang dilakukan oleh Mattulada dalam karyanya '*Latoa: Suatu Lukisan Analitis*

terhadap Antropologi Politik Orang Bugis' yakni sebagai berikut:

Bahasa dan Kesusasteraan Bugis

Dibagian ini, Mattulada meletakkan posisi bahasa sebagai bagian dari salah satu unsur kebudayaan, apa yang dilakukannya mirip dengan apa yang dilakukan oleh Koentjaraningrat dalam menempatkan bahasa sebagai bagian atau unsur dari kebudayaan (Koentjaraningrat, 2009; 165). Selain meletakkan bahasa dalam salah satu unsur kebudayaan, Mattulada juga lebih jauh menggali fakta-fakta sejarah bahasa Bugis yang dikenal dalam bentuk *aksara lontara* dan merumuskannya dalam bentuk yang lebih konkret sebagai sebuah sistem nilai, yang disebut *panngaderreng*.

“Masyarakat Bugis juga memiliki sistem bahasa dan kesusasteraannya, dimana bahasa Bugis pada zaman dahulu menjadi bahasa untuk semua kegiatan kebudayaan orang Bugis (Mattulada, 1985; 8). Bahasa ini kemudian digunakan untuk menyebarkan agama, berdagang, pertanian, dan ilmu kesusasteraan. Bahasa-bahasa Bugis dan Makassar mempunyai lambang bunyi atau aksara yang sama, yang kemudian disebut sebagai aksara lontara'. Baik tanda-tanda bunyi atau aksara lontara' maupun hasil-hasil kesusasteraan Bugis (klasik) erat hubungannya dengan masalah kehidupan yang tersimpul dalam panngaderreng.” (Mattulada, 1985; 8)

Lebih jauh lagi, Mattulada kemudian merumuskan bahwa penciptaan sistem tanda bunyi '*aksara lontara*' nyatanya memiliki fakta-fakta kebudayaan, selain memiliki fungsi sebagai bahasa komunikasi, juga ternyata memiliki makna yang berbeda, yakni menjadi suatu sistem kepercayaan atau adat. Hal ini dijelaskan oleh Mattulada dibawah ini:

“..Sehubungan dengan penciptaan tanda-tanda bunyi yang disebut aksara lontara' terdapat anggapan bahwa hal

itu berpangkal pada kepercayaan dan pandangan mitologis orang Bugis-Makassar, yang memandang alam semesta ini, sebagai 'sulapa' eppa' walasuji' (segi empat belah ketupat). Sarwa ini adalah satu kesatuan yang dinyatakan dalam simbol (sa) yang berarti 'seua' atau tunggal dan esa". Simbol tersebut, disimbolkan sebagai mikroskosmos/sulapa' eppa'na taue (segi empat tubuh manusia), dimana dipuncak terletak kepalanya, disisi kiri dan kanan adalah tangannya, dan ujung bawah adalah kakinya. Simbol ini menyatakan diri secara konkrit pada bagian kepala manusia yang disebut 'sauang/mulut atau tempat keluar' yang dimana dari mulutlah segala sesuatu dinyatakan dalam bentuk 'sadda/bunyi', lalu kemudian tersusun sehingga memiliki makna sebagai 'ada/kata, sabda, titah', dari kata 'ada' inilah segala sesuatu yang meliputi seluruh tertib kosmos (sarwa alam) diatur dan bila kata 'ada' ini dibubuhi kata sandang tertentu yakni (bunyi 'E') maka kata 'ada' menjadi 'adae/kata itu' dan kata 'adae' ini lah yang menjadi pangkal kata dari ade' atau adat dan sabda penertib yang meliputi sarwa alam (sa).” (Mattulada, 1985; 9)

Selain Bahasa, Mattulada (1985; 16-19) juga berpandangan bahwa secara keseluruhan masyarakat Bugis mengenal bentuk kesusasteraan klasik bernama *lontara'* yang memiliki banyak jenis dan fungsinya masing-masing:

“Lontara' adalah manuskrip-manuskrip atau catatan tertulis yang aslinya ditulis di atas daun lontara' (rontal), namun lontara' dalam bentuk aslinya ini sudah sulit ditemukan dan digantikan dengan kertas. Manuskrip-manuskrip dengan aneka ragam isinya antara lain: Paseng, ialah kumpulan amanat keluarga atau orang-orang bijaksana yang dimanatkan turun temurun dan menjadi kaidah hidup dalam masyarakat Bugis. Attoriolong,

kumpulan catatan mengenai silsilah para raja, keluarga bangsawan, dan orang-orang tertentu, biasanya Attoriolong ini digunakan untuk menyusun peristiwa sejarah. **Pau-Pau ri Kadong**, ialah cerita-cerita rakyat yang mengandung legenda-legenda dan berbagai kejadian atau peristiwa yang luar biasa, namun diragukan kebenarannya, biasanya hanya digunakan untuk bahan pelipur lara dan hiburan. **Tolo' atau Pau-Pau**, ialah semacam cerita rakyat yang sudah dituliskan, biasanya menceritakan tentang tokoh-tokoh yang pernah ada dan sekarang disusun kembali dalam bentuk hikayat. **Pappanngaja'**, ialah kumpulan pedoman hidup atau nasehat yang diberikan oleh orangtua kepada anak keturunannya. **Ulu-ada**, ialah manuskrip-manuskrip yang memuat tentang perjanjian antar Negara atau wilayah pada saat itu. **Sure' bicara attoriolong**, ialah kumpulan aturan atau undang-undang yang berlaku dalam neger-negeri yang berazas ade'attoriolong (adat leluhur). **Pau-kotika**, ialah kumpulan catatan tentang waktu yang baik dan waktu yang buruk untuk melakukan suatu perbuatan, misalnya mengetahui kapan harus turun ke sawah, mendirikan rumah, keluar rumah, makna mimpi. **Sure eja**, ialah kumpulan Elong yang dinyayikan pada upacara tertentu. **Sure bawang**, ialah cerita-cerita roman yang ada dalam masyarakat Bugis."

Pengklasifikasian jenis-jenis kesusasteraan masyarakat Bugis klasik dan beragam fungsinya di atas merupakan suatu usaha pengumpulan fakta-fakta kesusasteraan masyarakat Bugis yang begitu banyak, lalu kemudian diklasifikasikan berdasarkan pada fungsinya masing-masing.

Rumah-Rumah Orang Bugis

Selain aspek bahasa dan kesusasteraan klasik yang dimiliki masyarakat Bugis,

menurut Mattulada (1985; 23-24) rumah-rumah orang Bugis juga terdiri atas tiga bagian yang menyatakan fungsinya masing-masing dan juga memiliki bentuk yang berbeda-beda berdasarkan golongan masyarakat yang ada di Bugis. Rumah-rumah orang Bugis dibangun di atas tiang (rumah panggung), yang terdiri atas tiga susun yakni:

"rakkeang, ialah bagian atas rumah, terletak di bawah atap dan bagian ini dipakai untuk menyimpan padi, persediaan pangan, dan juga untuk menyimpan benda-benda pusaka keluarga. Alebola, ialah bagian tengah yang ditempati oleh manusia, yang terbagi atas ruang tamu, ruang keluarga, kamar tidur, ruangan makan dan dapur. Awasao, ialah bagian bawah lantai panggung, dipakai untuk menyimpan alat-alat pertanian, kandang ayam, kambing, atau secara spesifik tempat yang menyimpan segala kebutuhan mata pencarian."

Rumah-rumah orang Bugis juga digolongkan menurut kedudukan atau lapisan sosial penghuninya yang seperti penulis sampaikan sebelumnya. Jenis-jenis rumah ini juga terdiri atas tiga macam yakni:

"Pertama, Saoraja, rumah besar yang didiami keluarga raja atau kaum bangsawan, memiliki ciri-ciri antara lain berpetak lima atau tujuh. Timpa'laja (bubungan) nya bersusun lima bagi seorang raja yang berkuasa dan bersusun tiga bagi bangsawan lainnya. Memiliki sapana atau tangga beralas yang diatapi di atasnya. Kedua, Saopiti', ialah rumah tempat kediaman, bentuknya lebih kecil dari saoraja berpetak tidak lebih dari empat, berhubungan satu atau tiga, tidak memiliki sapana dan rumah ini biapenulis dimiliki oleh orang baik-baik, orang kaya, atau orang yang berkedudukan terpandang dalam masyarakat. Ketiga, Bola to sama', atau barum parung adalah rumah

tempat kediaman orang kebanyakan (masyarakat biasa), rata-rata berpetak tiga, berhubungan lapis dua dan tidak mempunyai sapana.”

Di bagian ini tampak jelas bagaimana Mattulada menerapkan cara kerja positivisme dalam karyanya dengan mengambil fakta-fakta tentang rumah-rumah masyarakat Bugis lalu kemudian digeneralisasi melalui sistem perbandingan antara bagian rumah yang satu dengan bagian rumah yang lainnya dan juga antara bentuk rumah yang satu dengan bentuk rumah yang lainnya.

Hasil perbandingan Mattulada ini menghasilkan suatu simpulan bahwa konsepsi tentang rumah bagi masyarakat Bugis memiliki dua fungsi, yakni rumah yang memiliki fungsi ruang dan kerja, dan rumah yang memiliki fungsi sebagai penjelas identitas sosial (kelas) pemilik rumah.

c. Hukum-Hukum Sosial dalam Kehidupan Masyarakat Bugis

Sejauh yang penulis temukan ada dua faktor menurut Mattulada (1985) yang menjadi hukum-hukum sosial dalam kehidupan masyarakat Bugis, yakni *panngaderreng* dan *siri'*. Keduanya secara tidak langsung dan langsung mengatur dan mengarahkan pola pikir, tingkah laku, dan pedoman hidup masyarakat Bugis dalam menjalani kehidupan politiknya dalam bernegara. Beberapa gambaran hukum-hukum sosial yang dijelaskan Mattulada dalam kehidupan masyarakat Bugis tergambarkan dalam beberapa fakta-fakta sosial-budayanya. Semisal pada fakta sosial mengenai pelapisan masyarakat Bugis yang terdiri atas *anakarung*, *maradeka*, dan *ata* yang menurut Mattulada (185; 24) memiliki fungsi yang penting dan perbedaan stratifikasi sosial ini juga dapat menerangkan latarbelakang dan sifat-sifat mendasar dari masyarakat Bugis dalam bertindak, berperilaku dan berpikir.

Apa yang bisa penulis simpulkan dari pandangan di atas bahwa, Mattulada

berusaha menunjukkan bahwa ada semacam hukum-hukum sosial yang mirip dengan hukum-hukum alam, yang dapat memotivasi atau mendasari seseorang atau kelompok untuk bertindak atau berperilaku, yakni pada perbedaan stratifikasi sosial masyarakat Bugis. Lebih jauh lagi, stratifikasi sosial ini juga memiliki fungsi sosial dalam kehidupan masyarakat Bugis itu sendiri. Dalam hal ini, semakin jelas bagaimana Mattulada kembali menjelaskan, konsepsi hukum-hukum sosial melalui apa yang dikatakan Durkheim (1984; 231, 240, 315) sebagai '*the sacred*' yang ada pada masyarakat Bugis, yakni *siri'*. *Siri'* ini kemudian menjadi hukum sosial dari masyarakat Bugis yang berfungsi untuk mengontrol, mengatur, dan mendasari segala perilaku dan perbuatan masyarakat Bugis.

Pandangan Mattulada di atas secara tegas menggambarkan bahwa ada seperangkat nilai *panngaderreng* (*ade'*, *bicara*, *rapang*, *wari*, dan *sara*) yang mengatur segala lini kehidupan masyarakat Bugis yang telah terjelaskan sebelumnya dan hal ini menunjukkan bahwa Mattulada sangat berpaham positivisme dengan dasar atau anggapan bahwa Mattulada melihat *panngaderreng* dan *siri'* sebagai hukum sosial dan memiliki azas-azas serta unsur-unsur yang terintegrasi dan saling menguatkan antar yang satu dengan yang lainnya.

d. Fungsionalis Struktur dalam Kebudayaan Masyarakat Bugis

Unsur-unsur dari *panngaderreng* (*ade'*, *bicara*, *rapang*, *wari*, dan *sara*) yang juga menjadi hukum-hukum sosial bagi kehidupan masyarakat Bugis ini menurut Mattulada juga memiliki fungsinya masing-masing yang akan memperkokoh nilai *panngaderreng* apabila disadari oleh sikap *siri'*, seperti yang secara ringkas penulis jelaskan di bawah ini,

Ade',

Ade' adalah salah satu aspek dari *panngaderreng* yang mengatur pelaksanaan

sistem norma dan aturan-aturan adat dalam kehidupan orang Bugis. Menurut Mattulada (1985; 345-346) bahwa:

“semua tindakan orang Bugis dalam lingkup pangadereng adalah ade’ yang menyatakan diri dalam semua segi kehidupan, misalnya ade akkalabinengeng (hal-ikhwal yang mengatur masyarakat Bugis dalam rumah tangga), termasuk persoalan keturunan yang boleh atau tidak boleh saling menikah, hukum perkawinan, etika dan pendidikan dalam berkeluarga, dan norma yang mengatur tentang martabat dan harga diri dari suatu perkawinan.”

Pada bagian atas telah disebutkan bahwa *ade’* ialah kongkritisasi atau perwujudan dalam segenap tata-tertib yang meliputi semua orang dalam bersikap dan bertindak di dalam masyarakat dan kebudayaan, maka menurut Mattulada (1985; 347) itu berarti pula bahwa semua orang, semua keadaan, dan semua benda yang terlibat di dalamnya adalah aspek *ade’* adanya. Dengan demikian, dalam realitas kehidupan masyarakat dijumpai adanya:

“Pertama, Pranata sosial, berupa pakkatenni ade’ yang merupakan lembaga atau orang-orang petugas masyarakat (Negara) yang berkewajiban menjalankan pengawasan dan pelaksanaan ade’. Mereka adalah personifikasi dalam pangadereng dalam realitas kehidupan masyarakat (Negara) yang dimana dalam melaksanakan tugas dan kewajibannya, mereka melarutkan diri dalam tuntutan-tuntutan dari kewajiban ade’, sehingga padanya dibebankan syarat-syarat yang sangat berat, misalnya sebagai manusia pribadi mereka harus melepaskan diri dari nafsu-nafsu pribadi. Kedua, Ade’ sebagai pranata sosial ialah pola-pola ideal dalam bentuk dan suasana yang beraneka macam. Inilah yang menentukan pola-pola formil dari ade’ dan berlakunya menurut urutan, serta

sarana-sarana pelaksanaannya. Jenis-jenis ade’ dalam arti pranata masyarakat antara lain misalnya ade’ puraonro (norma fundamental yang sulit diubah), ade’ abiasang (norma kebiasaan), dan ade’ maraja (norma baru).”

Bicara,

Bicara adalah aspek pangadereng yang mempersoalkan masalah peradilan, dimana memperlakukan semua hak dan kewajiban dari tiap persona hukum dalam memperlakukan diri dalam hidup pangadereng dalam kontinuitas peradaban orang Bugis (Mattulada, 1985; 372). Menurut Mattulada (1985; 372), *Ade’* menurut lingkup kompetensinya adalah lebih luas dari pada ruang-lingkup dan kompetensi *bicara*, sebab *ade’* bersifat preventif dari para penjahat, mencegah perbuatan yang sewenang-wenang dari orang yang kuat dan melindungi yang lemah, sedangkan *bicara*, lebih bersifat represif, menyelesaikan sengketa, mengembalikan sesuatu yang tidak wajar kepada keadaan yang lebih wajar yang tentunya berdasar dan bersandar pada keadaan yang objektif. Maka dari itu *bicara* dalam usahanya untuk mencapai tujuan kebenaran, berpegang pada *bicara tonggetelu/tiga* pangkal kebenaran dari *bicara*, yakni (Mattulada, 1985; 373):

“Pertama, pengakuan dengan jujur kesalahan dari orang yang bersalah dan kesalahan itu terbukti ada, sebagai kesalahan ade’. Kedua, Pembetulan secara ikhlas terhadap kebenaran orang yang berbuat benar dan kebenaran itu ada, sebagai kebenaran menurut ade’. Ketiga, Mufakat pakkatenni ade’, untuk menyatakan salah bagi yang bersalah dan benar bagi yang benar.”

Terakhir perihal *bicara*, Mattulada (1985; 371-372) beranggapan dengan meminjam istilah dari Malinowski (effective custom) bahwa:

“dilihat lebih jauh, ancaman-ancaman yang demikian berat dan kebanyakan

tertuju kepada hukuman mati atau pembuangan dan sistem yang membolehkan penuntutan hukum atas kejahatan yang telah dilakukan tidak dikenal, maka hukuman ini tidak hanya dipandang cuman sekedar ancaman agar orang takut berbuat kejahatan, melainkan juga dipandang sebagai suatu pernyataan dimana yang bersalah juga telah melepaskan diri dari sistem *panngaderreng* dan tidak memiliki siri' pada dirinya lagi, sehingga hukuman yang dijalaninya akan diterima dengan mata terbuka (sebagai pembuktian diri bahwa di dalam dirinya masih ada siri' guna menegakkan *panngderreng* yang telah dilanggarnya). pendapat Malinowski bahwa semua **aktivitas** kebudayaan (*institutions dan customs*) mempunyai fungsi untuk memenuhi suatu kompleks kebutuhan naluria manusia untuk secara timbale balik dengan sesama manusia lainnya dalam masyarakat menerima dan menunaikan kewajiban menurut suatu prinsip yang disebut 'principle of reciprocity'."

Rapang,

Rapang dalam *Latoa* mengandung makna sebagai pengokohan negara dan secara makna leksikalnya, memiliki arti sebagai contoh, misal, ibarat, atau perumpamaan, persamaan atau kiasan. Menurut Mattulada (1985; 378) *rapang* berfungsi sebagai:

"Pertama, *Stabilisator* (memberi petunjuk tentang latar belakang sistem yang berakar dalam pola kebudayaan), yakni menjaga agar ketetapan, keseragaman, dan kontinuitas suatu tindakan berlaku konsisten dari waktu yang lalu sampai masa kini dan masa depan. Kedua, *Bahan perbandingan* (bijaksana dan tidak berpandangan sempit), dalam keadaan belum adan norma atau undang-undang yang mengatur suatu hal tertentu, maka *rapang* berfungsi sebagai yurisprudensi. Ketiga, alat pelindung

yang berwujud dalam *pamali-pamali* (*magic-protective*) yang berfungsi untuk melindungi milik umum dari gangguan-gangguan seseorang, melindungi seseorang dalam keadaan bahaya."

Wari',

Wari dalam pengertian *Latoa* bermakna 'yang tahu membedakan', sedangkan dalam pengertian leksikalnya adalah tak lain dari penjenisan yang membedakan yang satu terhadap yang lain, suatu perbuatan yang selektif, perbuatan menata atau menertibkan (Mattulada, 1985; 380). Menurut Mattulada (1985; 380), *wari'* secara umum berfungsi protokoler dan meliputi sekurang-kurangnya tiga hal yakni:

"Pertama, menjaga jalur dan garis keturunan yang membentuk pelapisan masyarakat (*standen*) dalam masyarakat atau yang mengatur tentang tata-keturunan melalui hubungan perkawinan. Kedua, menjaga atau memelihara tata-susunan atau tata-penempatan sesuatu menurut urutan semestinya, dan Ketiga, menjaga dan memelihara hubungan kekeluargaan antara raja suatu negeri dengan negeri lainnya, sehingga dapat ditentukan mana yang tua, mana yang muda dalam tata *panngaderreng* (*upacara-upacara kenegaraan*) yang Secara keseluruhan, *wari'* berfungsi sebagai pranata yang menata Negara."

Sara'

Setelah sistem *panngaderreng* masyarakat Bugis mendapatkan warna baru dari Islam (*sara'*) dan bercampur dari aspek-aspek (*ade'*, *rapang*, *wari'*, *bicara*) lainnya, maka seketika kehidupan masyarakat Bugis pun berubah. Perubahan tersebut menurut Mattulada (1985; 383) terletak pada adanya dua macam organisasi *sara'* sebagai *ade'* dan sebagai *panngaderreng* terakhir. *Sara* sebagai organisasi *ade'* (pemerintahan) berkembang

dalam kedudukan arti dan fungsinya. Semua orang yang menyelenggarakan urusan syariat islam disebut *parewa sara'* (pegawai syarat) dan terjadilah pembagian tugas antara *pampawa ade'* (pemerintah) dengan *parewa sara'* (biasa disebut sebagai pegawai *sara'*).

Dari penjabaran aspek-aspek *panngaderreng* yang terjelaskan di atas, Mattulada menekankan bagaimana fungsi dari tiap unsur dari sistem kebudayaan (*panngaderreng*) saling mendukung dan terintegrasi antara satu sama lainnya dan menurut penulis ini merupakan sebuah bukti bagaimana pandangan Mattulada dalam melihat fakta-fakta kebudayaan masyarakat Bugis secara positivisme. Hal ini disebutkan Mattulada (1985; 381-382) bahwa:

“aspek-aspek ade', bicara, rapang, dan wari' adalah bagian yang saling berintegrasi antara satu dengan yang lainnya. Apabila ade' berfungsi sebagai preventif (pencegahan) dalam pergaulan hidup untuk menjaga kelangsungan hidup masyarakat dan kebudayaan, bicara berfungsi represif untuk mengembalikan sesuatu pada tempatnya, rapang berfungsi sebagai stabilisator untuk menjaga kesinambungan pola peradaban, maka wari' berperang dalam mappalaiseng (membedakan) yaitu mengatur kompetensi masing-masing aspek di atas, sehingga tidak berbenturan satu sama lainnya (membangun keserasian), terakhir sara' berfungsi memperkuat dan memperteguh nilai ade' utamanya dalam iman dan kebenaran tauhid.”

Selain menganut paham positivisme dalam karyanya *Latoa: suatu lukisan analitis terhadap antropologi politik orang Bugis*, Mattulada juga menggunakan pendekatan atau paradigma fungsionalisme struktur dimana paradigma ini memiliki asumsi dasar bahwa tiap struktur atau unsur saling berintegrasi antara satu sama lainnya dan memiliki fungsi masing-masing untuk

menjaga suatu kestabilan sosial, sebab jika salah satu unsur tidak berfungsi akan berdampak pada ketidakstabilan sosial yang ada di masyarakat (Kaplan, Manners, 2012; 77).

Jika melihat karya Mattulada maka struktur atau unsur yang saling berintegrasi dan memiliki fungsi satu sama lain disini ialah unsur-unsur yang ada di dalam *Panngaderreng* yakni, *ade', rapang, wari, bicara, dan sara'*. Hal ini senada dan sejalan dengan asumsi dasar yang terdapat dalam sebuah epistemologi positivisme, seperti yang telah penulis bahasakan di bagian-bagian sebelumnya dalam tulisan ini.

Epistemologi Mattulada dalam Karya Karyanya yang Lain

Pada bagian ini penulis akan memperkuat simpulan terhadap epistemologi 'positivisme' dari seorang Mattulada dalam karyanya *Latoa* dengan melacak beberapa tulisan Mattulada yang secara keseluruhan terbagi dalam tiga jenis, yakni pertama dalam bentuk sebuah buku yang berjudul '*Sejarah, Masyarakat, dan Kebudayaan Sulawesi Selatan* (1998)' dan kedua ialah sebuah jurnal 'Antropologi Indonesia No.48 (1991)' yang memuat ulang kumpulan tulisan-tulisan Mattulada antara lain '*Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi*', '*Elit di Sulawesi Selatan*', '*Sirik dan Pembinaan Kebudayaan*', '*Manusia dan Kebudayaan Kaili di Sulawesi Tengah*', '*To-Kaili (orang kaili)*', '*Sekelumit sejarah kebudayaan kaili*', '*Modal Personality orang Kaili*', '*To-Kaili dan Hari esok*'. Ketiga ialah, sebuah jurnal 'Antropologi Indonesia No.58 (1999)' dengan judul tulisan '*Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Porspek Budaya Politik abad ke-21*'.

Poin-poin inti yang penulis gunakan untuk membuktikan bahwa Mattulada seorang yang positivistik melalui karya-karyanya yang lain sama dengan apa yang penulis lakukan pada pembahasan sebelumnya, yakni berpijakbeberapa

asumsi dasar dari positivisme itu sendiri sebagai *berikut*, Pertama, menemukan dan mengamati fakta-fakta sosial yang ada di masyarakat, Kedua, merumuskan dan menggeneralisasi fakta-fakta sosial yang ditemukan kedalam suatu hukum-hukum sosial yang modelnya mirip dengan penentuan hukum-hukum alam, Ketiga, menggunakan kerangka berpikir ilmiah secara induktif ke deduktif, Keempat, merumuskan sistem klasifikasi atau tipologi kebudayaan melalui konsep perbandingan, dan Kelima, berusaha menemukan dan merumuskan konsep fungsional dalam kebudayaan.

Dalam bukunya ‘*Sejarah, Masyarakat, dan Kebudayaan Sulawesi Selatan* (1998)’, Mattulada berusaha untuk membuat suatu rentetan sejarah kebudayaan Sulawesi Selatan yang berdasar pada fakta-fakta sosial-budaya yang didapatnya dari berbagai sumber seperti bahan-bahan arkeologi, cerita-cerita rakyat, dan mitos-mitos (legenda) yang ada pada masyarakat Sulawesi Selatan. Dari hasil penelusuran fakta-fakta sosial masyarakat Bugis, Mattulada kemudian mengklasifikasikannya kedalam pembabakan sejarah kebudayaan Sulawesi Selatan sebagai berikut (Mattulada, 1998; 3-5):

“Pertama, kerajaan-kerajaan lokal dan konsepsi kedatuanto manurung (abad XIII-XIV), Kedua, kristalisasi kewilayahan kerajaan-kerajaan lokal kesukuan yang berusaha menetapkan identitas masing-masing dan diterimanya islam menjadi agama umum rakyat sulawesi selatan (abad XIV-XVI), Ketiga, pertumbuhan masyarakat islam dan tantangan menghadapi intervensi kekuatan bangsa-bangsa barat (abad XVI-XVII), Keempat, perang melawan kolonialisme dan imperialism Belanda, Inggris, dan Portugis di Sulawesi Selatan dan sekitarnya (abad XVII-XIX), Kelima, zaman hindia Belanda (1900-1945).”

Usaha untuk membuat generalisasi dengan melakukan klasifikasi yang berdasar pada fakta-fakta sosial masyarakat Bugis juga dilakukan Mattulada (1998; 409) dalam melihat pelapisan *masyarakat* yang telah berubah seiring dengan perjalanan panjang sejarah kebudayaan masyarakat Sulawesi Selatan yang dia simpulkan sebagai berikut:

“peristiwa ini, telah melahirkan elit baru dan mengubah sistem atau status sosial masyarakat di Sulawesi Selatan, terbagi menjadi tiga yakni ‘Kaum Anakarung (bangsawan)’, ‘Kaum ambtenaar Gubernemen (Cendekiawan)’, dan ‘Kaum Hartawan (pedagang dan pengusaha)’”

Dalam jurnal ‘*Antropologi Indonesia* No.48 (1991)’, Mattulada dalam tulisannya ‘*Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi* (1991; 4-85)’, dengan jelas mengulangi pembahasannya dalam memandang kebudayaan Bugis-Makassar yang sama dilakukannya dalam karyanya *Latoa* (1985) dengan mencantumkan sejarah, pelapisan masyarakat, sistem kekerabatan, nilai *panngaderreng* dan *siri*. Sebagai contoh Mattulada menganggap bahwa pelapisan masyarakat yang ada di Bugis sebagai bentuk dari hukum-hukum sosial yang mengatur pandangan hidup, pola pikir, dan karakter masyarakat Bugis (1991; 17):

“Pelapisan masyarakat atau stratifikasi sosial, biasanya dianggap pula sangat penting untuk dipergunakan dalam mencari latar belakang pandangan hidup, watak, atau sifat-sifat mendasar dari suatu masyarakat. Malahan lebih jauh dari pada itu, akan dapat diungkapkan dalam warna hubungannya”

Selain pelapisan masyarakat Bugis, Konsepsi *ata* (golongan bawah masyarakat Bugis) dalam *Panngaderreng* menurut Mattulada (1991; 28) juga sebagai bentuk hukum-hukum sosial yang ada pada masyarakat Bugis,

“ata harus dipandang bukan sebagai suatu lapisan sosial yang fundamental, ata hanya dapat dipandang sebagai salah satu aspek dari panngaderreng untuk mencegah orang Bugis-Makassar untuk, pertama menerima atau menyerah kepada nasib tanpa usaha, kedua, menyerah dalam perang, tanpa perlawanan habis-habisan, sebab menjadi ata, berarti seseorang kehilangan siri’nya.”

Dalam tulisan Mattulada yang berjudul *‘Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi’*, juga secara eksplisit menganggap bahwa *Siri’* sebagai sesuatu yang sakral (*the sacred*) dan menjadi hukum sosial yang dapat mengatur pola pikir kehidupan masyarakat Bugis,

“..anggapan bahwa siri’ itu bagi orang Bugis masih tetap merupakan suatu yang lekat kepada martabat kehadirannya sebagai manusia pribadi dan sebagai warga dari suatu persekutuan. Orang Bugis-Makassar menghayati siri’ itu sebagai panggilan yang mendalam dalam diri pribadinya, untuk mempertahankan nilai sesuatu yang dihormati, dihargai, dan dimilikinya. Sesuatu yang dihormati, dihargai, dan dimilikinya mempunyai arti esensial, baik bagi dirinya maupun bagi persekutuannya.” (Mattulada, 1991; 51).

Sedangkan dalam pembahasannya tentang manusia dan kebudayaan Kaili, Mattulada berusaha untuk mengeneralisasi berbagai fakta sosial masyarakat Kaili dan merumuskannya kedalam lima ciri-ciri pengelompokan masyarakat Kaili, untuk mencoba mengidentifikasi masyarakat Kaili di masa sekarang. Pengelompokan dan generalisasi masyarakat Kaili oleh Mattulada (1991; 120) sebagai berikut:

“pertama, adanya alat komunikasi antara sesama orang Kaili yaitu bahasa/dialek yang memelihara keakraban dan kebersamaan diantara mereka, kedua, adanya pola-pola

sosiokultural yang menumbuhkan perilaku yang dinilai sebagai bagian dari kehidupan adat istiadat yang dihormati bersama diantara mereka, ketiga, adanya perasaan keterikatan antara satu sama lain, keempat, adanya kecendrungan mengelompokkan diri ke dalam kelompok asli, kelima, adanya perasaan keterikatan kedalam kelompok karena dipengaruhi oleh hubungan genealogis dan ikatan kesadaran territorial.”

Sama halnya dengan tulisan Mattulada yang lain di dalam jurnal ini, yakni *‘Elit di Sulawesi Selatan* (1991; 86-101)’ mencoba untuk merumuskan dan mengklasifikasikan berbagai fakta kebudayaan masyarakat sulawesi selatan dan menghubungkannya dengan perubahan pelapisan masyarakat yang sebenarnya tulisan ini juga memiliki kemiripan yang hampir sama dalam karyanya *Latoa* (1985). Sedangkan pada tulisannya tentang *‘Sirik dan Pembinaan Kebudayaan* (1991; 102-109)’, penulis menemukan di bagian awal bagaimana Mattuada membahas tentang konsepsi *siri’* sebagai hukum sosial yang bersifat sakral (*sacred*) dan merumuskannya dibagian akhir dengan meletakkan konsepsi *siri’* mesti bertransformasi dengan konsepsi pancasila sebagai suatu nilai yang berdampak terhadap bagaimana seharusnya masyarakat Bugis-Makassar berpikir, bersikap, dan bertingkah laku dalam bingkai kenegaraan (1991; 109).

“sirik pada orang Bugis-Makassar, kalau itu benar masih potensial untuk dapat menemukan reorientasi transformasi ke dalam interpretasi yang dapat menekapi etos kebudayaan Nasional Pancasila, yang segenap unsur-unsurnya merupakan darah daging pribadi sirik, maka niscaya sirik itu dapat menjadi daya dorong yang kuat bagi pembinaan kebudayaan Indonesia”.

Di bagian lain dalam jurnal ini yang menyangkut tentang kebudayaan masyarakat Kaili, penulis menemukan pola yang seragam dalam tulisan Mattulada untuk mengungkap kebudayaan masyarakat Bugis-Makassar dan Kaili, dimana di tulisannya yang berjudul *'To-Kaili (orang kaili)'* dan *'Sekelumit sejarah kebudayaan kaili'*, Mattulada berusaha menjelaskan bagaimana hubungan antara Kaili dengan Bugis-Makassar, kontak seperti apa yang kedua *wilayah* ini lakukan di masa dulunya dan persebarannya di wilayah Sulawesi tengah. Dalam tulisan berikutnya, tentang *'Modal Personality orang Kaili'* dan *'To-Kaili dan Hari esok'*, Mattulada juga merumuskan dan mengklasifikasi berbagai fakta kebudayaan masyarakat Kaili ke dalam beberapa bagian, yakni

"makna dan proses pernikahan, merumuskan lima masalah dasar dalam kebudayaan masyarakat Kaili, sistem keagamaan dan kepercayaan, bahasa dan kesusasteraan. Selain itu, Mattulada membuat kesimpulan tentang kebudayaan masyarakat Kaili di masa depan, dengan akan terjadinya kontak dengan berbagai kebudayaan di luar masyarakat Kaili, akan berdampak pada cairnya kehidupan masyarakat Kaili, terlebih lagi jika masyarakat Kaili mempersiapkan generasi penerusnya dengan bekal pendidikan" (1991; 181-182)

Secara keseluruhan, penulis menyimpulkan bahwa kumpulan tulisan Mattulada dalam jurnal Antropologi Indonesia No. 48, 1991, sangat bercirikan positivisme seperti apa yang dikatakan oleh Ahimsa (1997; 25-28) dengan istilah *'etnografi laci'*, dengan membuat klasifikasi kebudayaan masyarakat Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi Selatan berdasar pada fakta-fakta yang dikumpulkannya, merumuskan masa depan dengan fakta-fakta masa lalu, meyakini adanya nilai sosial yang menjadi hukum sosial dan sangat erat dengan kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili.

Tulisan yang terakhir yang penulis lihat untuk lebih memastikan lagi sebuah kepastian penulis terhadap tafsir epistemologi *'positivisme'* dari seorang Mattulada ialah pada sebuah jurnal *'Antropologi Indonesia No.58 (1999)'* dengan judul tulisannya *'Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Porspek Budaya Politik abad ke-21 (1991; 5-12)'*. Dalam tulisan ini Mattulada mengawali keyakinannya bahwa:

"ada seperangkat sistem nilai (mengontrol untuk tujuan harmonisasi atau dengan kata lain merupakan konsepsi dasar dari fungsionalisme struktur) dalam semboyan bhineka tunggal ika yang terwujud dalam alam pikiran (sistem budaya) dan batang tubuhnya yang bergerak (sistem sosial) untuk memenuhi cita-cita ideal demi tujuan hidup sebagai manusia".

Dibagian akhir tulisannya yang berjudul *'Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Porspek Budaya Politik abad ke-21'*, Mattulada dengan cermat merumuskan dan menggeneralisasi berbagai fakta-fakta tentang keindonesian secara objektif yang meliputi kecendrungan-kecendrungan perkembangan global masa depan menjadi tiga hal yang menjadi tolak ukur dalam landasan ideal yang menjiwai kehidupan bangsa Indonesia dalam Negara republik yang berkedaulatan rakyat (1991; 11) sebagai berikut,

"pertama, abad ke 21 mengembangkan rujukan-rujukan kemanusiaan dengan pengutamaan kualitas individu dan hak asasi manusia, sehingga pemerintahan Negara kurang mejadi layak disebut sebagai penguasa atau kekuasaan dan lebih tepat dikatakan sebagai pengelola atau manajer dalam tatanan masyarakat sipil, kedua, Negara-negara nasional semakin tidak populer dengan timbulnya satuan-satuan atau kelompok masyarakat yang lebih kecil dalam mengantisipasi terhapusnya batas-batas kedaulatan Negara yang

diambil alih oleh wilayah-wilayah perbatasan untuk berhubungan secara langsung dengan wilayah batas Negara lain, ketiga, khususnya di Indonesia komposisi persebaran penduduk yang amat tidak merata, tidak mendukung bagi kekuatan persatuan bangsa Indonesia, karena tampilnya mayoritas tunggal dari salah satu kelompok/golongan sebagai unsur persatuan yang dapat melemahkan rasa persatuan dan kesadaran untuk memelihara rasa persatuan.”

PENUTUP

Setelah menganalisa dan menafsir epistemologis dari seorang Mattulada, khususnya dalam kajian ilmiahnya yang menganalisis tentang warisan budaya masyarakat Bugis yakni *Latoa* dengan judul karyanya *Latoa: suatu lukisan analitis terhadap antropologi politik orang Bugis*, penulis menemukan beberapa pola dan pandangan Mattulada yang sangat kental mencirikan positivisme. Tidak hanya di dalam karyanya *Latoa* saja, tetapi hampir disemua tulisan Mattulada mencirikan hal tersebut. Menjadi suatu kepuasan batin tersendiri menyelesaikan tulisan ini sebab sedari awal tujuan penulis yakni mengenal lebih jauh sosok Mattulada melalui karya-karyanya. Hal ini bisa dikatakan sangat subjektif tetapi penulis memahami bahwa subjektivitas dalam ilmu pengetahuan itu benar adanya.

Terakhir, penelitian ini menjadi penting untuk dikembangkan lagi dengan menggunakan epistemologi berbeda untuk melihat berbagai kemungkinan yang ada di dalam sejarah, polemik, dan kebudayaan masyarakat Bugis. Sekaligus untuk menjadi bahan reflektif dalam kehidupan akademis, khususnya dalam ilmu antropologi.

DAFTAR PUSTAKA

Ahimsa, 2009, *Paradigma Ilmu Sosial-Budaya (Sebuah Pandangan)*, Bandung: sebuah makalah yang disampaikan pada kuliah umum “paradigma penelitian ilmu-ilmu

humaniora” yang diselenggarakan oleh program studi linguistik, sekolah pasca sarjana, Universitas Pendidikan Indonesia.

_____, 1997, *Antropologi Koentjaraningrat: Sebuah tafsir epistemologis (hal.25-48)*, dalam *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia*, Jakarta; Yayasan Obor Indonesia

Bryant, 1985, *Positivism in Social Theory and Research*, London: MACMILLAN PUBLISHER LTD.

Durkheim, 1984, *The Division of Labour in Society*, London: Macmillan Press

Heidtmann, Wysienska, Szmata, 2000, *Positivism and Types of Theories in Sociology*, Sociological Focus, Vol. 33, No. 1 (February 2000), pp. 1-26,

Koentjaraningrat, 2009, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT RINEKA CIPTA

Kaplan, Manners (terj. Simatupang), 2012, *Teori Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Mattulada, 1985, *LATO: Suatu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

_____, 1998, *Sejarah, Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan*, Makassar: Hasanuddin University Press.

_____, 1991, *Masyarakat dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi*. Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 4-85.

_____, 1991, *Elit di Sulawesi Selatan*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 86-101.

_____, 1991, *Sirik dan Pembinaan Kebudayaan*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 102-109.

- _____, 1991, *Manusia dan Kebudayaan Kaili di Sulawesi Tengah*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 110-120.
- _____, 1991, *To Kaili (orang Kaili)*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 121-132.
- _____, 1991, *Sekelumit Sejarah Kebudayaan Kaili*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 133-154.
- _____, 1991, *Modal Personalitiy Orang Kaili*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 157-171.
- _____, 1991, *To Kaili dan Hari Esok*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 172-181.
- _____, 1999, *Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Prospek budaya politik abad ke-21*; Jurnal Antropologi Indonesia No.58, PP. 5-12.
- Turner, J.H, 2006, *Explaining the Social World: Historicism versus Positivism*. The Sociological Quarterly, Vol. 47, No. 3 (Summer, 2006), pp. 451-463
- Wicks and Freeman, 1998, *Organization Studies and the New Pragmatism: Positivism, Anti-Positivism, and the Searchfor Ethics*. Organization Science, Vol. 9, No. 2 (Mar. - Apr., 1998), pp. 123-140