

BISSU; KEPERCAYAAN, PERILAKU, DAN KEWARGANEGARAAN

BISSU; BELIEF, BEHAVIOR, AND CITIZENSHIP

Feby Triadi

Departemen Antropologi, FIB UGM
Jl. Sosio Humaniora, Bulaksumur, D.I Yogyakarta
Surel: riadifebi@gmail.com

Muh. Said

Prodi Pendidikan IPS, FIS UNM
Jl. AP Pettarani, Makassar
Surel: said.jasmerah@gmail.com

ABSTRACT

This writing represented a country that guarantees the belief of its citizens to worship Almighty God in accordance with their beliefs. While Bissu's behavior, in its behavior terms, is always considered as a 'deviation' based on Islamic teachings. Bissu. The issuing of government regulation concerning the confession of the trust flow listed in the Identity Card (KTP), further clarifies that the government only recognizes certain beliefs. The option to empty the religion column is considering accurate, rather than solving the problem. The emptying considered more apparent if the follower of the trust does not gain recognition from the state. The description is the research result conducted, in South Sulawesi, in January 2019. The research is entitled Bissu as a flow adherent of the Atoriolong belief using the data collecting method of participatory observation. . The data obtained processed using Spradley's (1980) analysis technique. The names used in this research are pseudonyms, to fulfill ethics, and research strategies. This research found that the Bissu community still experienced discrimination in carrying out their beliefs. Likewise, their behavior tends to be inconsistent with moral norms. That is spearheaded by the state, which defines its citizens only from its religious column.

Keywords: *Bissu, belief, Behavior, and Citizenship*

ABSTRAK

Tulisan ini menjelaskan negara yang menjamin kepercayaan warganya menyembah Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan kepercayaannya. Sementara perilaku *Bissu*, dari sisi perilakunya selalu dianggap sebagai sebuah 'penyimpangan' berdasarkan ajaran Islam. Terbitnya peraturan pemerintah tentang pengakuan aliran kepercayaan yang tercantum pada Kartu Tanda Penduduk (KTP), lebih memperjelas bahwa pemerintah hanya mengakui aliran kepercayaan tertentu saja. Pilihan mengosongkan kolom agama dianggap jitu, alih-alih memecahkan masalah. Pengosongan itu justru dianggap semakin memperjelas jika penghayat kepercayaan tidak mendapatkan pengakuan dari negara. Uraian tersebut merupakan hasil penelitian yang diadakan di Sulawesi Selatan, pada bulan Januari 2019. Penelitian tersebut berjudul *Bissu* sebagai penganut aliran kepercayaan *attoriolong* dengan menggunakan metode pengumpulan data secara observasi partisipatif. Data yang diperoleh diolah dengan teknik analisis Spradley (1980). Nama-nama yang digunakan dalam tulisan ini adalah samaran untuk memenuhi etika dan strategi penelitian. Penelitian ini menemukan bahwa komunitas *Bissu* masih mengalami diskriminasi dalam menjalankan kepercayaannya. Demikian halnya dengan perilakunya yang cenderung tidak sejalan dengan norma-norma agama. Hal ini justru dipelopori oleh negara yang bahkan mendefinisikan kewarganegaraan hanya dari kolom agamanya saja.

Kata Kunci: *Bissu, Kepercayaan, Perilaku, dan Kewarganegaraan.*

PENDAHULUAN

Saat negara hanya memberikan pengakuan bagi warganya yang memiliki Kartu Identitas Penduduk (KTP), saat itu pula beberapa permasalahan bermunculan. Kolom agama yang tertera dalam kartu itu, nyatanya berdampak pada akses dan sumber daya yang diatur oleh negara.

Imran (nama samaran), sehari-hari menjalankan tugasnya sebagai ketua komunitas *Bissu*, di Sulawesi Selatan. Bersama *Bissu* lainnya, setiap malam Jumat ia rutin menyalakan lilin dan berdoa di depan *arajang* (pusaka) yang mereka sakralkan. Masyarakat Bugis percaya, mereka menganut ajaran kepercayaan masa lalu pra-Islam, dalam konteks kebudayaan bugis dikenal dengan *attoriolong*. Adanya penyeragaman lima agama oleh negara menjadikan Islam sebagai sebuah pilihan jalan keluar, lantaran pilihan itu dianggap lebih rasional dan memungkinkan mereka bisa terus bertahan.

Setelah sekian lama melaksana-nakan kewajiban sebagai warga negara, dimulai sejak tahun 1967 (ditetapkannya administrasi kependudukan) yang ditandai dengan penerbitan Kartu Tanda Penduduk (KTP), serta mencantumkan Islam sebagai agamanya. Barulah mereka mampu bernafas lega melalui Peraturan Pemerintah Nomor 40 Tahun 2019¹, mereka diberi hak untuk memilih jalannya sendiri sebagai kelompok penghayat kepercayaan. Namun hadirnya peraturan di atas (Administrasi Kependudukan 1967), justru menuai banyak permasalahan yang terjadi di lapangan.

Selama 52 tahun mereka tercatat sebagai 'orang Islam', sedangkan dalam Islam, cuma mengakui laki-laki dan perempuan, hal ini membuat mereka semakin tersisih lantaran perilaku dan tabiatnya sebagai *calabai* (waria) yang selalu dianggap 'menyimpang'. Belum lagi dengan peraturan nomor 40 yang mengakui penghayat kepercayaan akan

menimbulkan masalah baru. Jika mereka mengakui Islam akan dianggap 'menyimpang', dan jika mengakui penghayat kepercayaan akan semakin disisihkan oleh masyarakat yang mayoritas Islam.

Tentunya menarik, sebab selama ini konsep agamalah yang membawa mereka pada hal yang sifatnya fitrawi. Artinya, di hadapan agama mereka 'terpaksa' akan kembali dengan dirinya yang maskulin. Padahal dalam konsep adat atau kultural, mereka diakui dan berperan sebagai pendeta dan *sanro* (dukun). Dualisme peran dan perilaku tersebut oleh masyarakat sekitarnya dianggap sebagai penyimpangan.

Terbitnya peraturan pemerintah yang melegalkan mereka untuk mengakui dirinya sebagai penghayat aliran kepercayaan, justru mengalami tumpang-tindih dengan perilakunya yang 'menyimpang' tersebut. Hingga kini, mereka belum cukup berani untuk memilih kepercayaan asalnya, lantaran terbelenggu oleh stigma perilaku menyimpang yang melekat pada diri mereka sebagai warga negara.

Berkaitan dengan beberapa kegiatan yang ingin dilaksanakan oleh komunitas *Bissu* dan *calabai* yang tergabung di dalamnya beberapa kali mengalami penolakan. Penolakan itu cenderung mematikan eksistensi mereka sebagai warga negara untuk mendapat hak pengakuan dan perlindungan dalam menjalankan aktivitas kebudayaan. Seperti yang dikutip dari laman *vice.com* salah seorang di antara mereka merasakan kejanggalan, ketika mereka ingin mengadakan kontes pertunjukan atau acara apa pun yang mengatasnamakan komunitasnya.

Pandangan masyarakat Sulawesi Selatan cenderung membedakan antara *Bissu* dan *calabai*, namun kenyataannya mereka bukanlah dua hal yang terpisah. Mereka tetap satu kesatuan, dalam komunitas yang disebut "Komunitas Waria-Bissu Sulawesi Selatan". Akan tetapi, para *calabai* yang tergabung di dalamnya, masih tetap dianggap hanya berlindung di balik nama komunitas *Bissu* tersebut.

"Kami yakin memiliki hak sebagai warga negara untuk mengadakan kontes atau acara apa pun sepanjang tidak melanggar

¹Peraturan Pemerintah Nomor 40 Tahun 2019 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan, sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan.

aturan." (Eman dalam *vice.com*, 23 Januari 2018).

Ketika penulis pertama kali menemui Eman, seorang anggota Komunitas Waria Bissu Sulawesi Selatan, ia sangat getol membela hajat hidup *Bissu*, sebagai orang-orang yang mereka dengarkan dalam komunitasnya. Sikap tegas membela *Bissu* ini muncul terutama ketika mereka mendapatkan penolakan. Misalnya pada 19 Januari dan 4 Desember 2017 kegiatan pekan olahraga dan seni (PORSENI) di Soppeng, dan pemilihan Duta HIV/AIDS di Makassar, dibubarkan oleh Kementerian Agama yang didukung oleh aparat kepolisian. Pembubaran ini berawal dari laporan dari salah satu ormas keagamaan yang tidak menghendaki kegiatan tersebut berlangsung.

Kasus di atas, bukanlah kali pertama yang terjadi. Penolakan terhadap mereka bahkan sampai pada ritual dan upacara yang dilakukan oleh para *Bissu*. Sebelumnya, *Bissu* dalam masyarakat Bugis dikenal sebagai pemuka agama leluhur yang mampu menghubungkan antara alam manusia dan alam roh. Agama leluhur mereka ini dalam istilah lokal disebut *attoriolong*. *Bissu* sendiri, diperankan oleh gender terakhir dari lima konsep peran yang diakui secara kultural, yaitu laki-laki (*urane*), perempuan (*makkunrai*), lelaki kemayu (*calabai*), perempuan perkasa (*calalai*), dan *Bissu* (lihat: Millar 1983, Pelras, 1996, Lathief 2004, Makkulawu 2008, Davies 2018, dan Triadi 2018).

Penolakan yang mereka alami tidaklah terjadi begitu saja, tetapi memiliki latar sejarah yang panjang. Politisasi agama yang terjadi dari periode ke periode mengakibatkan eksistensi *Bissu* mengalami penurunan. Sekitar abad 16-17 ketika sistem kerajaan masih berlangsung di Sulawesi Selatan, *Bissu* memiliki peran penting sebagai penyambung, pelindung, dan penggerak segala ritual kerajaan (wawancara dengan *Bissu* Esti, Januari 2019). Kemudian setelah Islam diterima sebagai agama kerajaan pada abad 17, peran *Bissu* digantikan oleh ulama dengan dimasukkannya unsur *syara'* dalam pemerintahan. Peranan para *Bissu* digantikan oleh *puang kali* (*kadhi*) yang berperan sebagai

hakim dalam agama Islam. Beberapa pelaksanaan upacara-upacara *Bissu* juga telah diambil alih oleh *puang kali* (Said, 2016). Setelah masa itu, pada 1957 secara resmi istana di beberapa Kerajaan Bugis ditutup. Peran dan fungsi para bangsawan juga mulai meredup, dikarenakan kehilangan kekuasaan, mereka digantikan oleh pemerintahan nasional yang terpusat (Davies, 2018).

Pascaperubahan sistem pemerintahan ditandai berhentinya sistem kerajaan hingga saat ini, mereka tidak lagi eksis seperti sedia kala. Dengan kata lain, kehadiran negara sedari awal, telah membawa mereka pada pintu gerbang kemunduran. Begitu juga dengan beberapa ritual yang mereka lakukan, hal ini tidak lain karena adanya perubahan administrasi juga respon kultural yang terjadi di masyarakat.

Dampak yang paling bisa dirasakan adalah pola upacara yang dipraktikkan setelah berkembangnya Islam mulai menurun. Sejak 1966, pelaksanaan upacara-upacara mereka disederhanakan misalnya upacara *mappalili*, yang dulunya berlangsung selama empat puluh hari empat puluh malam, kemudian berubah tujuh hari tujuh malam, dan sekarang hanya ada tiga hari tiga malam saja (Fajriani, 2015).

Kehadiran Negara dengan beberapa regulasi untuk memfasilitasi warganya yang menganut kepercayaan, berimbas pada pola-pola upacara yang dilakukan *Bissu*. Di saat yang sama, mereka tidak ingin hanyut dan terabaikan begitu saja, sehingga praktiknya *Bissu* tidak pernah berhenti menyelenggarakan ritual-ritual mereka, yang seringkali dilakukan secara sembunyi-sembunyi (Davies, 2018).

Pelaksanaan upacara yang dulunya sembunyi-sembunyi layaknya 'kucing dan tikus', mereka mulai mendapat tempat untuk melaksanakan upacara secara legal. Era ini lekat dengan pemerintahan Orde Baru Suharto, rezim yang mendorong diadakannya revitalisasi budaya-budaya tertentu. Revitalisasi yang dimaksud di sini juga lekat dengan aturan pemerintah yang memindahkan beberapa aliran kepercayaan, yang sebelumnya berada dalam naungan Kementerian Agama, berpindah ke Kementerian Kebudayaan, melalui TAP MPR tahun 1978, hal lain dari

kebijakan ini menyatakan jika aliran kepercayaan diakui eksistensinya, namun hanya sebagai budaya, dan tidak mendapat pengakuan sebagai agama (Maarif, 2017).

Eksistensi yang cukup lama berada dalam kepercayaan dominan, kini *Bissu* berada di bawah Direktorat Jenderal Kebudayaan yang dinaungi oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Namun bukannya mengurangi permasalahan, justru kembali memunculkan sederet permasalahan. Alih-alih dengan isu revitalisasi yang digadangkan, mereka malah diperkenalkan dengan kata pariwisata.

Tahun 1998, saat Davies memulai penelitiannya di penghujung 1990, ia menyaksikan *Bissu* berangkat ke Jakarta sebagai bagian dari promosi pariwisata di Sulawesi Selatan. Di tahun 2002, Davies juga mencatat sekelompok *Bissu* berangkat ke Jepang, mengikuti festival mengenai adat tradisional. Pada tahun 2006, Korstchak (2007) mencatat, jika *Bissu* mengikuti pemilihan *Miss Waria Indonesia*. Bahkan dari tangan sutradara kawakan Robert Wilson, sejak tahun 2004 pentas *I La Galigo* diperkenalkan hingga keliling dunia. Dalam tulisannya, Davies mencatat, jika pagelaran itu mendapat tidak kurang dari dua puluh lima ulasan internasional, di antaranya Cohen 2005, Darling 2004, Lindsay 2007, C. Macknight 2006, Quint 2006, dan Smith 2004 (Davies, 2018).

Saat ini, setelah memasuki dunia pariwisata dan segala hiruk pikuknya, membawa *Bissu* pada wacana yang sangat profan, kesakralan mengenai kemampuan dan keistimewaannya, kini hanya dianggap sebagai cerita dongeng di masyarakat. Menurunnya mereka secara eksistensi, juga diikuti dengan menurunnya jumlah *Bissu* secara kuantitas di tengah permintaan mereka dalam industri pariwisata semakin meningkat.

Bukan barang baru lagi, untuk mengakali permintaan itu, beberapa kalangan yang tidak memiliki tabiat sebagai *calabai*, mampu dan bisa memerankan *Bissu* di panggung-panggung pagelaran. Bahkan tidak heran lagi, jika sudah ada dosen seni suatu perguruan tinggi yang memberanikan diri

untuk diangkat menjadi *Bissu* (Makkulau, 2008). Berangkat dari sisi profan, yang diperparah dengan adanya *Bissu* 'jadi-jadian', semakin memperpanjang catatan kemunduran mereka.

Kemunduran itu, juga ditandai dari anggapan agamawan dan orang-orang terdidik lainnya perihal *Bissu*. Hadirnya agama, dengan kekuatan pemerintahan, justru membawa mereka semakin mendekati jurang kemunduran. Bahkan beredar wacana, jika kepercayaan tentang mereka, baiknya sudah harus dihilangkan, walaupun ritualnya tetap dilaksanakan hanya untuk sebagai sebuah tontonan, (wawancara dengan H. Takim, Januari 2019), lebih kejam lagi, jika mereka hanya dianggap sebagai sisa-sisa dari Kerajaan Bugis masa lalu. Kehadiran peraturan yang mengikat tentang kepercayaan yang diakui oleh pemerintah, tidak lebih dianggap sebagai 'pengacau' dalam konteks *Bissu* saat ini.

Permasalahan dalam kasus ini terletak pada negara yang tidak memberikan akses kepada para *Bissu* untuk mengakses fasilitas yang diberikan oleh negara, padahal mestinya mereka mendapat hak itu dan harus dipandang setara dengan warga negara lainnya. Selanjutnya, studi mengenai kebijakan tentang penghayat kepercayaan yang ada di Sulawesi Selatan, belumlah terlalu banyak ditemukan dan dikembangkan. Apalagi jika konteksnya mengenai *Bissu*, hal ini didasari karena kokohnya akar keber-Islam-an mereka. Hal lainnya juga karena akar historis dari *Bissu* itu sendiri. Hal ini mengakibatkan mereka rela 'berdamai' dengan Islam, dan cenderung 'meninggalkan' kepercayaan masa lalu mereka.

Untuk melacak bagaimana sudut pandang beberapa peneliti mengenai *Bissu*, peneliti belum banyak menemukan penggiringan wacana yang membawa pendekatan bagaimana negara 'hadir' untuk melindungi hak mereka sebagai penghayat/penganut aliran kepercayaan, terkecuali dalam dunia pariwisata. Perlakuan negara yang tidak semestinya terjadi terhadap penghayat kepercayaan atas hak, identitas, dan akses mereka untuk dipandang seperti warga negara lainnya. Maka dari itu,

tulisan ini hadir untuk melihat negara yang belum banyak ditulis oleh peneliti sebelumnya.

METODE

Lokasi dalam penelitian ini bertempat di Kabupaten Pangkep, Sulawesi Selatan. Alasan untuk pemilihan lokasi ini karena dianggap bisa menggambarkan kondisi *Bissu* secara umum dalam konteks Sulawesi Selatan. Walaupun sebenarnya *Bissu* dapat juga ditemukan di tempat yang berbeda, seperti Bone, Soppeng, dan Wajo. Namun ke tiga tempat ini, perilaku kulturalnya tidak sekompleks *Bissu* yang ada di Pangkep. Hal ini juga dilatarbelakangi persoalan sejarah mengenai *arajang* (benda pusaka) yang mereka (*Bissu* Pangkep) miliki. Itulah yang menjadi latar belakang untuk mengkaji *Bissu* di Pangkep secara mendalam dan partisipatif.

Partisipatif dan juga triangulasi yang merupakan turunan dari observasi partisipatif di dalamnya terdapat teknik simak, libat cakup, dimana peneliti tidak hanya menjadi pengamat tetapi juga terlibat secara langsung, adapun yang dimaksudkan di sini adalah peneliti berusaha menjadi bagian dari kehidupan para *Bissu*, karena dengan menggunakan metode seperti itu, beberapa data yang sifatnya paling privat bisa didapatkan dengan mementingkan profesionalisme diri sebagai seorang peneliti dalam menampilkan dan menyajikan data lapangan. Itulah mengapa, semua nama informan yang terlibat dalam penelitian ini sangat dirahasiakan atau disamarkan. Juga termasuk dengan rekaman yang didapatkan saat melakukan penelitian, akan dihapus setelah lima tahun pengambilan data (Idrus, 2019).

Adapun informan dalam penelitian ini ditetapkan dengan cara sengaja, atau dipilih karena dianggap mampu memberikan pernyataan-pernyataan yang meyakinkan. Maka terpilihlah informan yang variatif dan dibagi melalui perannya di dalam masyarakat. Seperti *Bissu*, tetua adat, warga yang bergesekan langsung, juga beberapa orang-orang yang dianggap mewakili peran agamawan. Semua dari mereka tentunya mengizinkan peneliti untuk merekam segala

apa yang ia ucapkan, terkecuali ketika dirinya meminta beberapa perkataannya untuk tidak dipublikasikan, maka pernyataan-pernyataan terkait konteks penelitian ini tidak akan disajikan, karena hal itu merupakan bentuk privasi mereka sebagai informan.

Data yang didapatkan dalam penelitian ini, dibagi menjadi dua bagian. Pertama data primer, merupakan data utama yang didapatkan dengan cara wawancara, termasuk juga wawancara sambil lalu (tidak formal) dan foto-foto yang diizinkan. Kedua, adalah data skunder yang didapatkan melalui media-media *online*, literatur-literatur tertulis, juga hasil diskusi dengan beberapa orang yang sebelumnya telah mengkaji dan mendalami ihwal *Bissu* serta hubungannya dengan masyarakat.

Penelitian ini bercorak etnografi, melalui pendekatan yang diperkenalkan oleh Spradley (1980). Dengan mengedepankan cara-cara untuk mendapatkan data secara observasi yang berpartisipasi, mengelompokkannya sesuai dengan tema-tema kultural. Juga sejalan dengan konsep etnosains yang diperkenalkan oleh Ahimsa-Putra (2011) sebagai turunan dari epistemologi fenomenologi, yang memiliki paradigma etnosains. Dengan begitu data-data yang telah dikelompokkan, disajikan dengan interpretasi dari peneliti melalui kacamata penduduk asli atau emik. Dengan demikian, akan tersaji data yang kuat sesuai dengan tema-tema kultural (Ahimsa-Putra, 2011).

PEMBAHASAN

Aliran Kepercayaan Masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan

Aliran kepercayaan memiliki sifat dan corak berbeda dengan lima agama yang diakui oleh pemerintah (Maarif, 2017). Untuk konteks Sulawesi Selatan, ada beberapa aliran kepercayaan yang dapat diidentifikasi, seperti *tolotang*, *patuntung*, dan juga *attoriolong*. Sementara itu, *Bissu* sendiri dipercaya sebagai imam dalam penganut kepercayaan *attoriolong*. Hal ini dapat dilihat dari pola upacara yang berbeda dengan dua aliran kepercayaan yang disebutkan di atas.

Kenyataannya di lapangan, para *Bissu* enggan mengakui kepercayaan *attoriolong*, lantaran mereka masih memiliki rasa ketakutan saat gerakan pemurnian Islam yang dilakukan oleh kelompok Kahar Muzakkar pada 1965. Hal itu dikarenakan cara penyembahan yang mereka lakukan, mereka yang selalu disangkut-pautkan dengan kekuatan leluhur (*dewata*), yang dianggap sisa-sisa dari kepercayaan terhadap Hindu-Budha (Hasse, 2010).

Attoriolong merupakan konsep aliran kepercayaan yang di dalamnya memiliki pranatanya sendiri. Lathief (2004: 56) membagi itu dalam sembilan pranata yang ada. Sembilan pranata ini diamini oleh masyarakat yang sekarang telah menganut Islam. Namun secara garis besar, sembilan pranata ini merupakan sistem kepercayaan orang-orang Bugis sebelum adanya Islam. Saat ini, pranata itu bercampur dengan ajaran Islam, dan Islam masih diakui sebagai agama. Namun kuatnya Islam, tidak sama sekali menghapus pranata-pranata yang telah mengakar dalam kehidupan sosial masyarakat Bugis.

Pertama adalah kehidupan duniawi (*atuwong ri lino*), bagi orang Bugis, ketika seorang anak lahir di dunia, ia juga langsung mendapatkan jiwa atau dalam bahasa lokal disebut *nyawa*. Mereka percaya, jika *nyawa* yang diberikan ke seseorang, juga bersama dengan *sumange* atau *sungek*. *Sumange* inilah yang nantinya dibawa oleh tubuh untuk beraktivitas di dunia. Apabila nantinya *sumange* meninggalkan tubuh, si manusia ini akan sakit, lemah, dan tidak berdaya, makanya *sumange* ini sangat dijaga oleh orang-orang Bugis. Kedua, mereka juga percaya dengan adanya akhirat (*esso ri munri* atau *pammasareng*), aliran kepercayaan *attoriolong* ini meyakini jika dunia yang ada saat ini, terdiri atas dunia nyata dan dunia maya. Dunia nyata adalah dunia yang penuh dengan hiruk-pikuk kehidupan manusia yang mampu terindra, sedangkan dunia maya adalah dunia yang gaib, dimana terdapat makhluk-mahluk yang memiliki kekuatan tertentu. Dunia maya ini, tidak semua orang mampu memasukinya, tetapi hanya mereka yang terpilih dan memiliki keistimewaan untuk berkomunikasi dengan

mahluk di dalamnya, salah satu orang-orang itu adalah *Bissu*.

Pranata ketiga adalah sakit dan kematian (*lasa na amateng*), masyarakat Bugis percaya jika segala penyakit yang ada dalam kehidupan ini, tidaklah datang dengan sendirinya. Penyakit itu datang karena perbuatan-perbuatan masa lalu, atau malah seseorang melakukan kesalahan gerak dan gerik pada tempat yang dianggap memiliki penghuni gaib. Oleh karena kesalahan gerak-gerik itu, penghuninya marah dan menaruh dendam pada orang-orang yang telah mengganggu tempatnya itu, sehingga untuk membalas itu, hidup dan kesehariannya akan diganggu oleh si penghuni gaib tadi, jika tidak diobati oleh orang yang memiliki keistimewaan seperti para *Bissu*, orang ini bisa merenggut maut tanpa ada tanda-tanda yang mendahului kematiannya.

Pranata keempat adalah dunia para dewa (*dewatae*), mereka percaya, jika *dewata* tertinggi dalam sistem kepercayaan *attoriolong* adalah *pattotoe*, ia yang menemukan nasib semua yang bergerak di dunia ini, orang-orang Bugis juga menyebutnya dengan nama *dewata sewwae*. Untuk menjalankan tugasnya sebagai dewa yang agung, ia dibantu oleh tiga dewa yang berada di langit, di bumi, dan di air. Tiga dewa ini, juga dapat dilihat dari upacara yang dilakukan oleh para *Bissu*, untuk menghormati dewa yang ada di langit, para *Bissu* akan menaruh sesajen di atap rumah, berada di antara genteng dan langit-langit rumah/plafon, mereka menyebut nama itu dengan nama *rakkeang*, atau hanya menggantungkannya pada tiang penyanggah rumah, sesajen yang ada di atas plafon ini, baru bisa dimakan setelah dilakukannya pemberkatan oleh para *Bissu*. Selanjutnya, bagi para dewa yang ada di bumi, mereka menyimpan sesajen di dalam rumah, sehabis pemberkatan, sama halnya dengan sesajen di plafon tadi. Sesajen ini bisa dimakan oleh orang-orang yang ada di lokasi itu setelah pemberkatan, atau pembacaan doa-doa tertentu. Berbeda dengan dewa yang ada di air, dari hasil pengamatan saya, sesajen untuk dewa yang ada di air ini, tidak bisa dimakan, karena setelah proses pemberkatan, sesajen itu akan dilarung ke laut atau sungai (lihat **Gambar 1 dan 2**). Untuk memanggil dan

memberikan mereka sesajen sebagai rasa syukur manusia, biasanya menggunakan tabuhan gendang dengan dibantu oleh orang yang memiliki kelebihan tadi, termasuk juga dilakukan oleh *Bissu*.



Gambar 1. Sesajen dibuang ke sungai untuk dewa yang berada di air (Dokumentasi Pribadi 2019).



Gambar 2. Sesajen digantung pada tiang urmah untuk dewa yang ada di langit, dan sesajen yang diletakkan di samping tiang penyangga rumah, untuk dewa yang ada di dunia (Dokumentasi Pribadi 2019).

Pranata kelima, adalah mahluk halus (*tau tenrita*). Selain dewa, mereka percaya

tentang mahluk supranatural, yang disebut manusia ilusi. Dalam bahasa sekarang mahluk ini lebih dikenal dengan kata hantu, jin, dan mahluk dalam dongeng-dongeng orang Bugis. Sedangkan, untuk pranata keenam adalah leluhur (*tau rioloe*), orang Bugis percaya jika roh nenek moyang menjadi abadi dan menitis pada tubuh seseorang dari generasi ke generasi yang mengikuti mereka dan ada saat-saat tertentu. Selanjutnya, pranata ketujuh adalah keramat dan sakti (*makerrek*), dalam kesehariannya, orang Bugis percaya dengan kekuatan gaib dalam gejala peristiwa-peristiwa yang mereka alami. Gejala-gejala itu seperti dengan gejala alam sehingga orang Bugis sangat percaya jika bencana alam, sangat bisa diprediksi melalui kekuatan dan kesaktian orang-orangnya. Pranata kedelapan adalah jimat (*ulawu na simak*), kesaktian yang dimiliki seorang raja, tidak lepas dari benda-benda tertentu, termasuk dengan jimat yang dalam hal tertentu, mampu menyelamatkan si pemakainya.

Pranata terakhir, adalah pranata kesembilan, yakni persembahan (*massompa*), praktik *massopa* ini, dilakukan saat ada upacara tertentu, dengan orang yang telah diberi ganjaran karena melakukan hal senonoh. *Massompa* tidak mampu dilakukan oleh satu orang saja, tetapi *massompa* dilakukan dan dipraktikkan sebagai upacara ritual yang melibatkan banyak orang. Dari sembilan pranata ini, masih terus dilakukan dan dipraktikkan oleh orang Bugis sebagai sisa-sisa dari sistem kepercayaan *attoriolong*. Menarik, karena walaupun berkelakuan seperti itu, mereka tidak ingin menyebut diri sebagai aliran kepercayaan lain di luar Islam. Hal itu disebabkan sosialisasi pemerintah tentang aliran kepercayaan yang mulai diakui belum sampai pada mereka sebagai salah satu pelaku aliran kepercayaan. Dengan begitu, model keberislaman yang masyarakat Pangkep anut secara umum memiliki karakteristiknya tersendiri. Jika ingin disamakan, maka model dalam menjalankan syariat Islam mirip dengan model Islam Nahdatul Ulama yang berbasis di Jawa Timur, yang menginginkan Islam berakulturasi dengan budaya-budaya lokal, menyebut cara ber-Islam mereka sebagai Islam

nusantara (Tuti, 2017). Pola seperti ini juga yang ada pada pola keber-Islam-an masyarakat Bugis, pola mereka (masyarakat Bugis) dianggap cocok dengan cara orang-orang Nahdatul Ulama dalam menjalankan syariat Islam.

Peran Negara dalam Menjamin Kepercayaan Kaum *Bissu*

Hasse J (2010) mengambil kelompok penghayat Towani Tolotang Sidrap, Sulawesi Selatan sebagai ruang lingkup penelitiannya. Ia menemukan jika proses genosida terhadap mereka terus dilakukan oleh pihak-pihak tertentu, mereka juga tidak lepas dari segala bentuk diskriminasi untuk mengakui dan menjalankan kepercayaannya (Hasse, 2010).

Dahulu pada masa kerajaan, *Bissu* hidup dan mengabdikan dalam lingkup kerajaan, segala ritus upacara sesajian yang mereka lakukan, tidak pernah lepas dari kawasan istana. Setelah Islam masuk menyebar dan diterima sebagai agama resmi di beberapa Kerajaan Bugis, membawa perubahan yang sangat terasa bagi masyarakatnya. Penerimaan bermula dari elit lokal yang tidak mampu memberikan 'tawaran' lain bagi para *Bissu* untuk menentang takdir mereka.

Mattulada mencatat, jika Islam dapat diterima dengan luas pada masyarakat dikarenakan adanya konsep *pangadereng*, di dalamnya terdapat empat pranata, yakni *ade'* (*adat*), *bicara* (*hukum*), *rapang* (*contoh, atau perumpamaan hukum tidak tertulis*), *wari'* (klasifikasi, benda, peristiwa, dan pelapisan sosial). Empat konsep *pangadereng* tersebut sangat dekat dengan hukum dan ajaran Islam, sehingga setelah Islam masuk ditambah menjadi lima pranata, yakni *sara'* (hukum Islam) inilah alasan mengapa Islam dapat dengan mudah mengakar di jazirah Sulawesi Selatan (1985: 254).

Akhir-akhir ini, mereka justru dilihat dari hasil revitalisasi pada periode-periode awal pewacanaan mengenai *Bissu*, sekitar tahun 2000-an awal. Kegiatan revitalisasi terhadap mereka, 'bukanlah jalan keluar yang tepat', sebab alih-alih untuk memberdayakan, wacana revitalisasi justru semakin membawa

Bissu pada posisi kehilangan kepercayaannya. Singkatnya, revitalisasi menggiring mereka untuk dilihat sebagai objek yang harus dilestarikan, di bawah Kementerian Kebudayaan, bukan memercayai mereka sebagai seorang pendeta, yang memiliki kepercayaan (*attoriolong*) dengan sembilan pranata: kehidupan duniawi (*atuwong ri lino*), akhirat (*esso ri munri*), sakit dan kematian (*lasa na amateng*), para dewa (*dewata*), makhluk halus (*tau tenrita*), leluhur (*tau rioloe*), keramat dan sakti (*makerrek*), jimat (*simak*), menyembah (*massompa*), (Lathief, 2004).

Fenomena saat ini bahwa *Bissu* merupakan hasil revitalisasi yang sangat menonjolkan sisi kesenian dari pada sisi kepercayaan mereka terhadap agama atau kepercayaan leluhur. Islam melalui Kementerian Agama, malah dengan 'songong' terus melanggengkan mereka berada dalam pemberdayaan dan pengawasan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Bahkan melalui Departemen Agama, pemerintah menawarkan kebijakan tentang definisi agama yang subjektif, eksklusif, dan sektarian: agama harus memiliki kitab suci, nabi, dan pengakuan internasional (Maarif, 2017). Dengan begitu, hadirnya definisi ini, semakin membawa *Bissu* untuk mengakui salah satu dari lima agama yang diakui oleh negara. Walaupun dalam temuan Fachruddin dalam Nurhayati, mengatakan mereka lebih dekat dengan praktik-praktik agama Budha (Rahman, 2008), dalam ritus pemujaannya terhadap *dewata*. Namun, hal itu tidak menentukan jika para *Bissu* memilih Budha sebagai agama mereka, justru *Bissu* lebih memilih melabeli diri mereka sebagai seorang Islam (wawancara dengan *Bissu* Jasmine, Januari 2019). Hal ini juga dikarenakan oleh latar sejarahnya yang telah peneliti jelaskan di atas.

Mengidentifikasi diri mereka (*Bissu*) sebagai seorang Islam, tidak sertamerta meninggalkan ajaran atau ritual yang telah dilakukan secara turun-temurun. Mereka justru membentuk kebudayaan baru, yang merupakan perpaduan Islam dan kebudayaan lokal (Sabara, 2018). Namun apa yang terjadi pada komunitas *Bissu*, tidak bisa diseragamkan atau disamakan dalam konteks Sulawesi Selatan.

Martin Ramsted (2008) memberikan pandangan jika proses Hinduisasi telah terjadi di beberapa tempat di Indonesia, termasuk di jazirah Sulawesi Selatan. Celakanya Ramsted menemukan jika proses Hinduisasi itu justru dilakukan oleh negara (Ramsted, 2010). Sedangkan bagi Hasse (2010) Towani Tolotang adalah salah satu 'korban' bagi kebijakan negara tersebut. Jika dibaca lewat konstitusi negara atau secara struktural, aliran Towani Tolotang ini akan disebut beragama Hindu. Namun dalam kegiatan kultural, mereka masih tetap mengamalkan ajaran sendiri (Hasse, 2010).

Ulasan di atas mengindikasikan jika dalam konteks Sulawesi Selatan, tidak dapat diseragamkan bahwa 'hadirnya' negara bisa menyeragamkan keber-Islam-an penduduk. Bahkan kehadiran negara justru menyisihkan mereka ke sudut yang paling suram. Terbukti melalui catatan Mahkamah Konstitusi (MK) menyatakan mereka (para penghayat) dibela dan dilindungi oleh kalangan komunis. Itu pula yang menjadi dasar para *Bissu* dan beberapa aliran kepercayaan seperti *Towani Tolotang*, *Attoriolong*, *Aluk—Todolo*, *Patuntung*, *Ammatoa*, dan *Karampuang*, dituduh sebagai antek PKI (Maarif, 2017 dan Hasse J, 2010).

Selama periode itu, mereka diserang dan beberapa alat upacara mereka dilarung ke laut. Mereka semua diinstruksikan untuk bertaubat atau memilih agama lain di luar Islam. Peristiwa ini akrab dengan sebutan *operasi toba* (operasi membuat orang untuk taubat). Tentu peristiwa ini sedikit banyak berdampak di beberapa sektor. Kejadian itu pula, di Sulawesi Selatan tidak banyak ditemukan artefak-ertefak kebudayaan seperti di Jawa, Bali, dan di tempat lain, sebab dalam kenyataannya negara 'sukses' menundukkan aliran kepercayaan ini dengan berbagai cara, termasuk menggunakan 'kekerasan'. Untuk mendukung asumsi ini, saya kemudian akan menyajikan temuan, ihwal beberapa kelakuan *Bissu* dalam menjalankan kepercayaannya, karena pada konteks masyarakat yang menganut Islam sebagai agama yang di akui oleh pemerintah, selalu menyematkan mereka dalam posisi terpojok, terpinggir, dan cenderung tidak tersentuh.

(P)ujian Seorang *Bissu*: Pendeta dan Wacana LGBTQQIAAP²

Imran, sedang bercengkrama dengan tetangganya ketika kedatangan awal saya di Sulawesi Selatan. Tak ada yang tampak istimewa dari perawakannya, sebagai seorang yang mengetuai komunitas *Bissu*. Ia kelihatan seperti warga biasa. Kecuali dengan surban yang ia jadikan kerudung dan sarung sebagai pengganti celana (lihat **Gambar 3**), yang pada umumnya masyarakat Bugis, menggunakan itu ketika beraktivitas di sekitaran rumah. Perawakan yang berbeda saya temui, ketika mengajaknya bercakap-cakap mengenai *Bissu* dan kesehariannya. Ia lalu menjelma sebagai seseorang tuan rumah, yang memperkenalkan rumahnya dari ujung atap sampai kerangka, adonan semen, dan bahan-bahan yang digunakan. Hal itu yang saya dapatkan ketika topik mengenai *Bissu* kami cakapkan, semua dibahasnya panjang lebar, dan hampir ke mana-mana. Dalam wawancara itu, ia mengakui jika *Bissu* dalam beberapa dekade terakhir selalu diidentikkan dengan pendeta pada kepercayaan Bugis kuno. Mereka suci lantaran tidak berdarah, mereka juga menampung dua elemen seksual manusia, dilahirkan sebagai laki-laki, namun jiwa dan perawakannya berjalan seperti perempuan (Pelras, 1996, Lathief 2004, Makkulawu 2008, Darmapoetra 2014, dan Davies 2018). Itu juga yang saya dapatkan ketika pertama bertemu dengan *Bissu* Esti, seorang *Bissu* lain yang juga lahir, dan hidup di Sulawesi Selatan.

² (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered, Queer, Questioning, Intersex, Asexual, Allies and Pansexual*).



Gambar 3. Salah seorang *Bissu* yang menjadi informan
(Dokumentasi Pribadi, 2019)

Berselang beberapa hari, karena latar belakang keilmuan mengharuskan peneliti untuk menetap dan tinggal lama melakukan partisipasi observasi (Spradley, 1980). Pada hari-hari selanjutnya, peneliti berkenalan dengan salah seorang ‘teman’ dekat seorang *Bissu*. Mereka (*Bissu*) menamainya sebagai *to boto* (Triadi, 2019). Dalam bahasa internal atau orang-orang menyebutnya bahasa *Bissu*, sebagian orang juga menamainya bahasa *to ri langi* atau bahasa yang menghubungkan mereka dengan langit. *To boto* sendiri, berarti laki-laki muda, yang semua kebutuhannya digenapkan oleh seorang *Bissu* (wawancara dengan *Bissu* Sukma, Januari 2018). Berangkat dari pernyataan ini, rasa penasaran peneliti kemudian bertumbuh, dan ingin melihat bagaimana mereka saling menggenapkan kebutuhan. Namun, tidak lepas dari itu semua, melainkan selalu ada Islam sebagai dimensi agama yang diyakini oleh mayoritas penduduk di Sulawesi Selatan. Ditengah pesatnya keber-Islam-an tersebut membawa pembahasan ini menarik karena pertukaran dan saling menggenapkan antara dua orang laki-laki. Melalui hal tersebut, muncullah pertanyaan seperti apa relasi pertukaran di antara mereka? Dalam beberapa pernyataan yang dikeluarkan oleh Scott (1972) ia menyatakan jika hubungan pertukaran melingkupi persahabatan, dimana seseorang individu yang lebih besar pengaruh dan sumber dayanya untuk memberikan perlindungan atau manfaat untuk seseorang yang statusnya lebih rendah. Untuk imbalannya seseorang yang berstatus lebih rendah tadi membalas dan menawarkan

bantuan, termasuk dengan layanan pribadi kepada pelindungnya (Scott, 1972). Tentu dengan wacana ini, yang digunakan sebagai pendekatan untuk lebih mengetahui pertukaran di antara keduanya. Hadirnya wacana *to boto* dan pertukaran keduanya membawa kemunduran tersendiri bagi komunitas *Bissu* (Darmapoetra, 2014). Jika dilihat dari kacamata agama yang memengaruhi hadirnya pandangan itu karena di dalam pertukaran antara *Bissu* dan *to boto*, salah satunya terdapat pertukaran seksual sesama jenis. Akan tetapi, kehadiran pandangan yang melabeli, mencap, dan menyematkan mereka sebagai tindakan ‘penyimpangan’, tidak mampu bertahan lama, bahkan pandangan itu cenderung tidak berarti apa-apa bagi komunitas *Bissu*, terkecuali pada *calabai* yang bukan *Bissu*. Hal yang membuatnya tidak berarti apa-apa karena dalam pertukaran mereka, terdapat konsep *ana’ piara* (anak adopsi). Konsep ini digunakan sebagai kamufase bagi pertukaran mereka yang ‘menyimpang’. *To boto* diangkat sebagai anak adopsi dari kerabatnya yang memiliki ekonomi lemah. Dalam pandangan lain, justru sangat bersifat kemanusiaan, *Bissu* menggenapkan semua kebutuhan *to botonya*, mulai dari ujung rambut hingga kaki. Selain itu, *to boto* akan dilepaskan dan dinikahkan setelah tiga tahun mengikuti seorang *Bissu*, seluruh biaya untuk menggelar pernikahan ini ditanggung oleh *Bissu* karena menganggap setelah tiga tahun *Bissu* sudah menghalangi rezeki mereka (Makkulau, 2008).

Kelakuan *Bissu* dan *to boto* ini sama sekali tidak menghadirkan sebuah narasi penolakan dari masyarakat. Bahkan yang timbul merupakan narasi balas budi atas kebaikan *Bissu* yang telah menyelamatkan *to boto* dari kemelut keterbelakangan ekonomi. Jadi, tidak mengherankan jika *Bissu* masih teramat dipercaya dalam masyarakat karena beberapa sifatnya justru memunculkan sikap yang sangat memanusiasikan seseorang. Sikap seperti ini yang jarang dinarasikan dalam sebuah penelitian, yang justru menimbulkan narasi kesakralan, kekebalan, kesucian bahkan narasi seksualitasnya seperti yang Davies

(2018) catat dalam catatan lapangannya. Beberapa peneliti mengenai *Bissu* hampir melupakan orang-orang yang ikut berperan dalam tindak-tanduk kesehariannya (Triadi, 2019). Seperti *to bot*, sehingga narasi yang terbangun cenderung narasi tunggal ihwal kedirian *Bissu*.

Fakta menarik yang lain juga peneliti dapatkan di lapangan adalah ketika mereka (*Bissu*) mengenal konsep lokal yang disebut *mate kawi*. *Mate* dalam bahasa Bugis, berarti mati atau meninggal, sedangkan *kawi* bisa diartikan sebagai suami, *kawi* ini bukan bahasa Bugis pasaran, melainkan bahasa *to rilangi*, yang hanya akan terdengar jika seorang *Bissu* berbicara dengan sesama *Bissu*. Dengan begitu, dapat diartikan jika *mate kawi* adalah mati/meninggal akibat suami. Kesimpulannya, jika seorang *Bissu* yang fisiknya laki-laki dan meninggal karena *to boto* yang telah menjadi *kawinya* (suaminya), dapat dipastikan, *Bissu* ini meninggal karena mengidap penyakit tertentu. Salah satu *Bissu* menuturkan, jika di antara mereka ada yang pernah meninggal karena mengidap penyakit *mate kawi* (HIV/AIDS)

Adanya penyakit tertentu yang rentan tersebar di antara mereka (*Bissu* dan *to boto*), juga memiliki konsep penyembuhannya sendiri. Setelah mereka melakukan hubungan, si *Bissu* harus meminta pengampunan kepada *dewata*, para *Bissu* sepakat jika konsep ‘menggombal’ *dewata* agar mereka diampuni dari perbuatannya bisa disebut *rangeng-rangeng*.

Rangeng-rangeng sendiri, adalah proses *Bissu* duduk bersilah, membakar dupa, membaca rapal mantra tertentu, dan dilakukan dalam keheningan malam. Mereka melakukan proses pengobatan dari penyakit *mate kawi*, dengan cara yang berbeda, tidak seperti dengan pengidap penyakit yang sama di era saat ini. Menjadi menarik, kerena sebelumnya mereka mengetahui tata cara pengobatan lain, seperti sakit akibat kelelahan, tipes, dan berbagai penyakit lainnya, yaitu dengan cara menggosokkan daun tertentu pada bagian badan yang sakit atau menciptakan ramuan

sendiri untuk penyakit tertentu. Penyembuhan alternatif yang mereka ketahui itu, ternyata tidak berlaku untuk penyakit *mate kawi*. Mereka justru menempuh jalan sunyi untuk ‘menggombal’ *dewata*, demi diberikan pengampunan sebab sedari awal mereka telah mengetahui jika setelah terkena penyakit *mate kawi*, belum memiliki obat yang mujarab untuk penyembuhannya. Belakangan ini, dengan konsep *mate kawi* dan *rangeng-rangeng* mereka, justru dipelihara oleh asing karena menganggap *Bissu*, adalah legitimasi kultural dari isu LGBTQIAAP. Pada saat yang sama, mereka malah diacuhkan masyarakat lokal karena penyematan kelakuan ‘penyimpangan’ yang mereka lakukan.

Pengakuan atas tindak ‘penyimpangan’ mereka, setidaknya telah diakui dari zaman ketika mereka diberdayakan atau digunakan keistimewanya dalam kerajaan (baca: Pelras 1996). Namun setelah menjelaskan masuknya Islam secara umum di Sulawesi Selatan, pada beberapa poin di atas ternyata mengalami perbedaan untuk konteks *Bissu*. Hadirnya Islam dalam tataran masyarakat Bugis, telah membawa perpecahan bagi mereka. Mengapa tidak, adanya kekhawatiran bagi kaum bangsawan Bugis saat Kerajaan Gowa menyebarkan Islam lewat raja-raja yang membuat gusar beberapa petinggi kerajaan karena bagi orang Bugis, hadirnya Islam yang dibawa oleh Kerajaan Gowa, tidak lain hanya untuk mendapatkan kekuasaan tunggal baginya (Mattulada, 1998). Itulah mengapa, penyebaran Islam di Sulawesi Selatan, mendapat pertentangan dari bangsawan dan yang memperhitungkan nasib para *Bissu*. Saat ini, hadirnya pandangan agama yang sangat sektarian dan mengikat, semakin membuat mereka terlepas dari kepercayaan asalnya. Pandangan ini justru datang sebagai ‘pengacau’ atas kepercayaan-kepercayaan lokal dalam konteks Indonesia (lihat Hasse, 2010 dan Maarif 2017).

Bertahannya *Bissu* hingga saat ini, juga tidak terlepas dari peran dewan adat yang di dalamnya terdapat para bangsawan yang ada di daerah itu. Mereka sangat getol membela hak

para *Bissu*. Hal itu dikarenakan untuk menjamin kembali kekuasaan mereka (dewan adat) sebagai bangsawan. Dewan adat ini juga menempati posisi yang strategis di dalam pemerintahan kabupaten. Mereka bahkan tidak segan-segan menyumbangkan tanahnya untuk ditinggali *Bissu* dan digunakan dalam menggelar beberapa upacara. Dewan adat yang memiliki kekuasaan inilah yang getol membela *Bissu* dari 'kejamnya' isu atau anggapan penyimpangan yang disematkan kepada mereka lewat mimbar-mimbar agama. Selain menyelamatkan dan memberikan mereka (*Bissu*) fasilitas, dewan adat juga rutin menggunakan para *Bissu* untuk mengadakan upacara kebatinan di rumah beberapa dewan adat.

Selama ini, pelabelan itu datang dari dogma agama tertentu, celakanya karena saat ini, agama itu yang dominan dianut oleh warga di sekitar mereka. Tulisan ini justru hadir dan memberikan keterangan, jika pandangan dari agama terhadap tabiat dan perilaku mereka, baiknya final atau sampai pada tahap penafsiran saja. Agama yang sedari awal memiliki definisi sektarian, berkat kekuatan dari pemerintah, jangan digunakan untuk membunuh keyakinan mereka sebagai pendeta dan memiliki seorang kekasih. Saat ini mereka sedang asik bermain dalam wahana revitalisasi, di bawah Dirjen Kebudayaan. Lewat itu, mereka dipandang sebagai sesuatu yang harus dilestarikan yang pada ujung-ujungnya mereka kehilangan kepercayaan dan keyakinan aslinya. Di sisi lain, Kementerian Agama dengan 'songong' menolak mereka, lantaran definisi sektarian yang mereka ciptakan sendiri, yakni harus memiliki nabi, kitab suci, dan diakui oleh dunia internasional (Maarif, 2017).

PENUTUP

Hadirnya negara dalam menyeragamkan agama dengan cuma mengakui enam pilihan, menimbulkan masalah pada tingkat akar rumput di masyarakat. Mereka yang menjadi penghayat kepercayaan jika tidak bergabung dalam salah satu dari enam agama yang ada, mereka juga tidak bisa mendapatkan beberapa

fasilitas negara. Kebanyakan aliran penghayat kepercayaan di Indonesia justru memilih Budha sebagai pelariannya karena adanya sesajen yang diletakkan pada tempat dan benda tertentu. Namun berbeda dengan *Bissu*, mereka justru memilih Islam untuk berdamai dan lapang dada serta dianggap musyrik oleh kaum agamawan Islam.

Dua terma yang ada antara agama dan aliran/penghayat kepercayaan menjadikan persoalan mengenai *indigenous people* semakin sulit untuk dipisahkan, pemerintah yang menaungi mereka dengan membentuk direktorat kepercayaan terhadap Tuhan YME masih saja menimbulkan kegaduhan di dalamnya. Saya mengulik sejarah singkat perpindahan akomodir mereka dari tahun 1975 sampai 2012. *indigenous people* atau Penghayat kepercayaan bernaung dalam wilayah pemerintah yang didirikan tahun 1975 langsung berada dalam jajaran Departemen Agama, kemudian dialihkan ke Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Direktorat Bin Hayat Kepercayaan) di tahun 1978.

Memasuki tahun 1999 diakomodir oleh Direktorat Nilai Budaya Dirjen Kebudayaan di bawah Departemen Pendidikan Nasional, setelah priode itu di tahun 2001 para penghayat ini dialihkan kepada Departemen Kebudayaan dan Pariwisata. Priode ini juga menjadikan beberapa penghayat kepercayaan di Indonesia di jadikan objek eksotik sebagai bentuk pengembangan pariwisata. Priode pariwisata ini berakhir di tahun 2012 dan dialihkan ke Direktorat Pembinaan Kepercayaan Terhadap Tuhan YME dan Tradisi, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Pada awal tahun 2020 direktorat tersebut mengalami perubahan nomenklatur, yaitu Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Masyarakat Adat.

Penghayat kepercayaan baiknya didudukkan dan dilihat dari sisi yang lebih humanis, dengan mengakui mereka sebagai sekelompok warga negara yang bebas melakukan upacara ritual tanpa dianggap musyrik dan kafir. Mereka juga memiliki segudang pekerjaan rumah yang berat, karena harus memisahkan diri dengan dunia pariwisata yang sebelumnya telah disematkan

kepada mereka. Negara juga harus hadir memberikan perannya dalam melindungi segenap warga dengan menjalankan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa tanpa adanya label 'musyrik' disematkan dalam pemujaannya.

Penelitian yang dilakukan pada Januari 2019 ini, juga menemukan pujian sekaligus ujian bagi para *Bissu* dalam menjalankan kepercayaannya. Pada poin pujian mereka dipuji karena mampu menghubungkan manusia dengan para dewa lewat ritual dan tatacara yang *Bissu* gunakan secara turun-temurun. Mereka juga mendapat ujian lantaran saat ini nilai dan pemahaman manusia tentang agama utamanya Islam, sedang pesat-pesatnya. Para *Bissu* diperhadapkan pada dua sisi ujian maupun pujian, walaupun saat ini mereka masih eksis dan terus melaksanakan ritual kepercayaan, akan tetapi pandangan yang kontras akan terus ada membayangi mereka. Sehingga baiknya ditengah beberapa persoalan yang ada, para pengambil kebijakan, tokoh masyarakat, tokoh agamawan dan warga yang bergesekan dengan para *Bissu* baiknya memberikan sisi penerimaan atau akseptansi pada penghayat atau aliran kepercayaan seperti yang *bissu* lakukan *Bissu* di tanah Bugis, juga dengan konsep lima pembagian peran yang diakui secara kultural.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, H. S. 2011. Paradigma, Epistemologi dan Etnografi dalam Antropologi. *Makalah disampaikan dalam ceramah "Perkembangan Teori dan Metode Antropologi", diselenggarakan oleh Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga, di Surabaya, 6-7 Mei 2011.*
- Darmapoetra, J. 2014. *Bissu Perantara Dewa*. Makassar: Arus Timur.
- Davies, S. G. 2018. *Keberagaman Gender di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Obor.
- Fajriani. 2015. (Skripsi) *Upacara Mappalili oleh Pa'Bissu di Kelurahan Bontomate'ne Kecamatan Segeri Kabupaten Pangkep*. Jurusan Perbandingan Agama: Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.
- Hasse. 2010. Kebijakan Negara Terhadap Agama Lokal "Towani Tolotang" di Kabupaten Sidrap, Sulawesi Selatan. *Jurnal Studi Pemerintahan, 1*, 158-178.
- Idrus, N. I. 2019. Benang Kusut Pemulihan Jankis di Makassar. *Jurnal Emik, 2* (1), 71-89.
- Lathief, H. 2004. *Bissu Pergulatan dan Perannya di Masyarakat Bugis*. Depok: Desantara.
- Maarif, S. 2017. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies) Progam Studi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada.
- Makkulau, F. 2008. *Manusia Bissu*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Mattulada. 1985. *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mattulada. 1998. *Sejarah, Masyarakat dan Kebudayaan di Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Lembaga Penerbit Universitas Hasanuddin.
- Peraturan Pemerintah Nomor 40 Tahun 2019 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan, sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan.
- Rahman, N. 2008. Agama, Tradisi, dan Kesenian dalam Manuskrip La Galigo. *Sari*, 213 - 220.
- Ramsted, M. 2010. Hindu Bonds at Work: Spiritual and Commercial Ties between India and Bali. *The Journal of Asian Studies*, 1227-1250.
- Renaldi, A. 2018. Retrieved Desember 3, 2019, from vice.com: https://www.vice.com/id_id/article/3k5mzj/kegigihan-komunitas-trans-sulsel-tak-kapok-diberangus-tiap-menggelar-kontes-waria

- Sabara. 2018. Islam dalam Tradisi Masyarakat Lokal di Sulawesi Selatan. *Mimikri* , 50-67.
- Scott, J. C. 1972. Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia. *American Political Science Association* , 91-113.
- Spradley, J. P. 1980. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Triadi, F. (2019). Bissu and Toboto Domain; Lanskap, Islam, dan Negosiasi. *Etnosia*, 4 (1), 73-90.
- Triadi. 2018. Calabai Dalam Tubuh Lelaki: Telaah Epistemologi Fenomenologi Pada Novel Karya Pepi-Albaiqunie. *Jurnal Pangadereng*, 4 (1), 29-40.
- Triadi. 2019. Wisata Spiritual: Menuai Benih Komodifikasi dari Para Peneliti Bissu. *Jurnal Pangadereng*, 5 (1), 1-12.