



WACANA SETARA
JENDER

dalam Sastra' Lisan Bugis

Mustari | Musa

Mustari
Musa

WACANA SETARA JENDER
dalam Sastra Lisan Bugis

Sulur Pustaka

WACANA SETARA JENDER

dalam Sastra Lisan Bugis

Penulis:

Mustari

Musa

Penata isi: Novie

Desain sampul: Ecu'

Cetakan I, 2023

14x21 cm. viii+196

ISBN: 978-623-148-071-2

SULUR PUSTAKA

(Anggota IKAPI No.169/DIY/2023)

Jl. Jogja-Solo Km.14 Candisari RT.01/22

Tirtomartani, Kalasan, Sleman, Yogyakarta

sulurpustaka@gmail.com

0858-4235-3141

www.sulur.co.id

I Daramatasiya (ID) adalah salahsatu karya klasik Bugis yang hidup dalam dua versi : tulis dan lisan. Teks *ID* yang menjadi objek penelitian ini adalah varian lisannya dan berbahasa Bugis. Teks lisan *ID* berkisah tentang perlawanan tokoh istri, *I Daramatasiya (ID)* terhadap perlakuan sewenang-wenang suaminya *Syekh bil Ma'ruf (SBM)* yang di luar batas kemanusiaan. Namun pesan emansipasi tersebut tidak mudah ditangkap karena tersamarkan oleh isu yang lebih menonjol, yakni keharusan bakti (atas nama agama) seorang istri terhadap suami.

Untuk membongkar pesan emansipasi tersebut, digunakan teori struktur transformasi Lévi-Strauss dengan mencari bentuk-bentuk relasi oposisi antara suami dan istri. Hasil analisis menyimpulkan bahwa jalinan cerita pada *ID* adalah pertemuan tema non-lokal Islam dengan ide lokal yang mengendap dalam pikiran orang Bugis. Pertemuan itu tidak selalu muncul dalam bentuk kesepakatan, tetapi justru lebih sering dalam bentuk perlawanan. Di sini terjadi persaingan antara nilai-nilai Islam dan nilai-nilai budaya lokal Bugis yang bersumber pada penghayatan *siriq* dan *pessé*. Tokoh istri *ID* mewakili nilai-nilai lokal Bugis, dan tokoh suami *SBM* mewakili nilai-nilai non-lokal Islam.

Searah dengan hasil penelitian, orang Bugis rupanya lebih percaya pada kearifan lokal untuk menghentikan perilaku kekerasan dalam rumahtangga. Oleh karena itu, orang Bugis – disadari atau tidak – menganggap nilai-nilai luhur yang diwariskan nenek moyang mereka lebih berharga daripada nilai-nilai yang berasal dari luar budaya mereka.

UCAPAN TERIMAKASIH

Buku ini membahas teks lisan berbahasa Bugis yang berjudul *I Daramatasiya (ID)*. Dengan pendekatan strukturalisme Lévi-Strauss, pembahasan ini bermaksud menafsirkan dan memahami logika yang berada di balik teks tersebut. Hasil analisis menunjukkan bahwa teks *ID* mengandung sebuah perlawanan perempuan (isteri) terhadap lelaki (suami) yang dilandasi oleh nilai-nilai budaya lokal Bugis yang disebut dengan *siriq* dan *pessé*.

Bila akhirnya buku ini selesai ditulis dan kemudian dapat hadir di hadapan sidang pembaca sekalian, para penulis merasa harus menyatakan terimakasihnya yang tulus kepada semua pihak yang telah membantu kelancaran segala sesuatunya. Pertama tentunya rasa syukur kami yang dalam kepada Allah SWT yang telah mengaruniai kami kesehatan, kekuatan dan cinta yang menjadi modal pokok untuk tetap bertahan dalam tugas.

Lebih dari itu, bantuan rekan-rekan sejawat melalui berbagai diskusi dan tukar pikiran telah menjadi pendorong untuk segera menyelesaikan penulisan buku ini. Para penulis menyadari bahwa banyak kelemahan dalam karya sederhana ini, tetapi tanggapan yang kami terima sungguh membesarkan hati. Kami hanya berharap karya ini kiranya dapat memberi sumbangan yang berharga bagi kegiatan pe-

nelitian yang bermaksud mengeksplorasi berbagai pola interaksi antara Islam dan budaya lokal, yang sebagian besar sesungguhnya terus menunggu sentuhan para peneliti untuk menghadirkannya ke tengah khalayak perguruan tinggi khususnya, dan masyarakat luas pada umumnya. Berikutnya kepada Penerbit dan tim kreatif yang ada di belakangnya sudah pasti kami berutang budi dan harus mengucapkan terimakasih sebesar-besarnya untuk kerja keras menerbitkan buku ini.

Akhirnya, apa pun bentuk bantuan yang kami terima, tanggungjawab atas isi buku ini tetaplah berada di pundak para penulis. Moga-moga kiranya karya ini dapat menjadi amal jariyah yang memberi manfaat bagi orang banyak. Amin.

Yogyakarta, 21 September 2023
Para Penulis,
M & M

DAFTAR ISI

Ucapan Terima kasih ~ v

BAB I: PENDAHULUAN ~ 1

- A. Salah Tafsir ~ 1
- B. Simbol Perlawanan ~ 7
- C. Logika di Balik Fenomena Budaya ~ 13

BAB II: MANUSIA BUGIS ~ 19

- A. Penyebaran Orang-orang Bugis ~ 19
- B. Sirq dan Pessé ~ 23
- C. Kedudukan Perempuan ~ 35

BAB III: TEKS I DARAMATASIYA ~ 43

BAB IV : ANALISIS STRUKTURAL ~ 81

- A. Strategi Analisis Struktural ~ 81
- B. Analisis Struktur I Daramatasiya ~ 88

BAB V: OPOSISI ISTERI TERHADAP SUAMI ~ 135

BAB VI : BUDAYA LOKAL VERSUS ISLAM ~ 169

DAFTAR PUSTAKA ~ 181

INDEKS ~ 190

PARA PENULIS ~ 196

A. Salah Tafsir

Kekerasan dalam rumah tangga Islam, khususnya yang dilakukan suami terhadap isteri, memiliki jejak sejarah yang jauh ke belakang. Di masa Nabi Muhammad (571-632 M), kekerasan semacam itu sepertinya menjadi fenomena umum di kalangan rumah tangga sahabat. Dikabarkan pernah pada suatu malam, Nabi didatangi 70 isteri sahabat yang mengadukan perlakuan kasar yang diterima dari suami-suami mereka. Angka 70 tentu bukan jumlah yang sedikit (Habib, 2003:308-309).

Salahsatu ayat al-Qur'an (QS, 4:34), yang artinya kurang lebih:

Laki-laki itu pemimpin bagi perempuan, karena Tuhan telah melebihkan sebagian dari yang lain, dan karena laki-laki telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Sebab itu perempuan yang baik ialah perempuan yang patuh dan menjaga dirinya di pembelakangan suaminya, sebagaimana yang disuruh dijaga oleh Tuhan. Dan perempuan yang kamu kuatiri akan durhaka, berilah kepadanya pengajaran yang baik, dan hukumlah dengan memisahkan tempat tidurnya dan kamu pukul mereka. Jika mereka telah menurut, janganlah kamu cari jalan untuk merugikannya,

*sesungguhnya Tuhan itu Maha Tinggi dan Besar.*¹

Telah ditafsirkan seolah-olah membolehkan suami memukul isteri, dan menjadi pembenar perilaku kekerasan dalam rumah tangga. Demi alasan pendidikan (*ta'dib*), para suami mendapat legitimasi agama untuk berbuat sewenang-wenang kepada isteri.

Perlakuan kasar para sahabat membuat gusar Nabi. Sejak awal-mula, Nabi melarang keras perbuatan memukul isteri sebagaimana terlihat dalam berbagai pernyataan (*hadis*) nya di berbagai periwayatan, antara lain, "Janganlah kamu memperlakukan isterimu seperti budak dengan memukulnya (*menjilid*), sementara bolehjadi kamu bersenggama dengannya di malam hari." (Sunan Ibnu Majah, hadis nomor 1983). Sayang, larangan Muhammad dan teladan perilaku rumah tangga yang dibangunnya lenyap ketika berhadapan dengan kultur dan budaya masyarakat di belahan bumi mana pun. Maka, kisah-kisah kekerasan dan pemukulan terhadap isteri dalam rumah tangga Islam terus bermunculan di berbagai tempat di sepanjang waktu.

Seiring dengan kisah-kisah suami "superior" itu, terdapat pula kisah-kisah perlawanan dari pihak isteri (perempuan) yang mengalami perlakuan kasar itu. Jika kekerasan yang dilakukan suami terhadap isteri telah muncul dalam bentuk kisah nyata, maka buku ini mengungkap perlawanan isteri terhadap kekerasan itu dalam teks sastra lisan. Sesuai

¹ Dikutip dari Al-Qur'an terjemahan Indonesia oleh Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs., 1969: 115-6.

hakikat karya sastra yang lebih berupa komunikasi tak langsung, maka pesan perlawanan itu kadang-kadang tidak mudah ditangkap sebagaimana memahami realitas sejarah. Untuk memahaminya, perlu dilakukan analisis dengan menggunakan teori dan metode tertentu yang dapat menghubungkan karya sastra tersebut dengan latar penciptaannya.

Buku ini adalah hasil telaah mendalam terhadap salahsatu karya klasik Nusantara berbahasa Bugis yang berjudul *I Daramatasiya* (selanjutnya disebut *ID*) yang secara menyeluruh berbicara tentang perlawanan isteri terhadap praktik kekerasan dalam rumah tangga. *I Daramatasiya* (selanjutnya disebut *ID*) adalah salahsatu karya klasik Nusantara berbahasa Bugis. Teks ini hidup dalam dua versi, yakni lisan dan tulisan. *ID* berbicara tentang perlawanan isteri terhadap kekerasan rumah tangga. Akan tetapi, pesan tersebut tidak mudah ditangkap karena terbalut oleh persoalan yang lebih menonjol, yakni keharusan bakti isteri kepada suami. *ID* bercerita tentang seorang isteri bernama I Daramatasiya (selanjutnya disebut *ID*) dengan suaminya yang bernama Saéheq Bile Ma'arupi atau Syekh Bil Ma'ruf (selanjutnya disebut *SBM*). Digambarkan bahwa *SBM* adalah seorang pengamal tarekat yang senantiasa asyik dalam khalwatnya, sementara *ID* adalah seorang isteri yang taat kepada suami, tanpa pamrih. Setiap suaminya pulang dari berkhalwat, *ID* akan menyucikan kakinya lalu melapnya dengan rambutnya, kemudian sujud di kaki suaminya sambil memohon ampun atas dosa-dosanya. Lalu ia menghidangkan

nasi untuk suaminya. Ia sendiri tidak ikut makan bersama suaminya karena menurut “ajaran” agama, isteri tidak boleh makan bersama dengan suami. Isteri wajib melayani suami makan hingga selesai dan tidak boleh berdiri kecuali untuk kepentingan dan atas izin suami.

Suatu malam, ketika ia sedang melayani suaminya makan malam sambil memangku anaknya, tiba-tiba pelita meredup karena kehabisan sumbu. Ia bimbang di antara dua pilihan: berdiri mengambil sumbu dengan risiko anaknya menangis yang berarti akan mengganggu kenyamanan suaminya yang sedang bersantap, atau tetap duduk dengan risiko pelitanya padam yang juga berujung ketidaknyamanan suaminya. Akhirnya, ia memilih alternatif ketiga yang tiba-tiba melintas di pikirannya, yakni memotong rambutnya tujuh lembar tanpa izin suaminya dan menjadikannya sumbu pelita.

SBM yang merasa dilecehkan karena tidak diberitahu, menjadi murka lalu memukul isterinya hingga pingsan, kemudian mengusirnya di tengah malam gulita. Sia-sia ID memberi alasan dan memohon maaf. Kemarahan SBM sudah mencapai puncaknya. Akhirnya ID pergi dengan membawa luka tubuh dan luka hati. Dalam pengusirannya di tengah rimba, ia ditolong Allah dengan mengubah wajahnya menjadi bertambah cantik bak bidadari. Pertolongan Allah itu terjadi dikarenakan ID takut dan berbakti kepada suami. ID disuruh pulang ke rumah suaminya karena SBM sudah tidak lagi berkhalwat sepeninggalan ID. Anak juga tidak terurus. Akhirnya ID pulang dan mereka hidup rukun kembali.

Teks ini sebenarnya bukan asli Bugis, tetapi merupakan

teks transformasi dari versi yang berbahasa Melayu. Selain ke bahasa Bugis, teks ini diterjemahkan pula ke bahasa Jawa dan Sunda. Dengan kalimat lain, teks ini terdapat dalam empat bahasa Nusantara, yakni Melayu, Jawa, Sunda, dan Bugis. Dibandingkan dengan versi Melayu, Jawa, dan Sunda, versi Bugis (lisan dan tulis) lebih memperlihatkan tema perlawanan karena cerita tidak hanya sampai pada peristiwa kembalinya ID ke rumah suaminya (lalu hidup rukun kembali), tetapi berlanjut dengan menghukum SBM, mencela wataknya bahkan mengakhiri riwayatnya sebagai suami. Diceritakan SBM meninggal dunia secara mendadak akibat malu yang tak tertanggungkan.

Setelah kematian SBM, silih berganti lelaki ingin melamar ID. ID tidak keberatan menerima lamaran tersebut, asal mereka bisa memecahkan beberapa persoalan yang diajukannya. Semua pelamar tidak mampu menjawab, kecuali seorang yang bernama Ahemdeq Daeng Patuju (selanjutnya disebut ADP) yang memiliki sifat cerdas, sopan, menghargai perempuan, dan memiliki *siriq*. Cerdas, sopan, menghargai orang lain, dan memiliki *siriq* adalah sifat yang melekat pada ID, karena itu ADP merupakan suami yang *sekufu*/sederajat dengan ID.

Jika perlakuan kasar yang diterima oleh ID dari suaminya, bersumber dari “ajaran” agama, sebaliknya perlawanan ID menentang kekerasan itu tidak sepenuhnya bersumber dari “ajaran” agama, tetapi tampaknya lebih banyak bersumber dari nilai budaya lokal, yakni *siriq* yang dihayati oleh masyarakat Bugis. Dengan demikian, terlihat bahwa

ajaran agama tidak cukup kuat untuk memberikan justifikasi perlawanan isteri kepada suami yang berlaku kasar. Pertanyaannya, mengapa hal itu bisa terjadi? Dengan pendekatan antropologi yang membongkar struktur teks, serta bantuan data etnografi, jawabannya akan ditemukan di dalam relasi oposisi antara isteri dan suami yang terdapat pada karya tersebut.

Memang telah diyakini bahwa di dalam teks-teks lama, tercermin jati diri atau identitas suatu bangsa. Jati diri itu baru akan diperoleh apabila teks tersebut dipelajari. Djamaris (1993:19) menegaskan bahwa di dalam teks lama itu terkandung ide besar, buah pikiran yang luhur, pengalaman jiwa yang berharga, pertimbangan-pertimbangan tentang sifat baik dan buruk, rasa penyesalan yang dalam dan belas kasihan, pandangan kemanusiaan yang tinggi, kearifan tradisional, dan sebagainya. Oleh karenanya, berdasarkan uraian di atas, buku ini mencoba menjawab pertanyaan sebagai berikut.

1. Sejauh mana struktur teks *ID* dapat memperlihatkan ide perlawanan terhadap kekerasan rumah tangga?
2. Benarkah nilai budaya lokal, yakni *siriq*, dapat dijadikan sebagai acuan dalam rangka melakukan perlawanan terhadap kekerasan rumah tangga (dalam hal ini kekerasan suami terhadap isteri)?

Ada dua maksud mengapa buku ini ditulis, yakni bersifat teoretis dan praktis. Tujuan teoretis adalah mengaplikasikan konsep teori strukturalisme Lévi-Strauss yang akan

membongkar relasi-relasi oposisi yang dibangun oleh teks tersebut. Adapun tujuan praktisnya adalah memberikan informasi kepada masyarakat luas tentang sebuah nilai warisan leluhur yang relevan diaplikasikan dalam kehidupan masa kini.

B. Simbol Perlawanan

Ada sejumlah kajian yang pernah dilakukan terhadap teks *ID*, antara lain dapat disebutkan sebagai berikut. Pertama, penelitian As'ad Bua (1988) yang berjudul *I Daramatasiya (Transliterasi dan Terjemahannya)* menitikberatkan pada deskripsi naskah, suntingan teks, dan terjemahan. Hasilnya adalah sebuah transliterasi tanpa aparat kritik dan terjemahan ke dalam bahasa Indonesia. Kedua, kajian Muh. Nur Latif (1995) yang lebih merupakan pengulangan penelitian yang dilakukan oleh As'ad Bua. Penelitiannya ini diberi judul "*Aktualisasi Nilai-Nilai Islam dalam Naskah I Daramatasiya dan Resepsi Masyarakat Muslim di Kecamatan Polewali Kabupaten Polewali Mamassa.*" Sebagian besar isi penelitian Muh. Nur Latif adalah repetisi hasil penelitian As'ad Bua. Dalam analisisnya pada halaman 47, Muh. Nur Latif mengatakan bahwa teks *ID* mengandung nilai-nilai hukum Islam yang meliputi ketaatan seorang isteri kepada suami, akidah, dan *iddah* seorang isteri yang ditinggal mati oleh suaminya. Tidak disebutkan hubungan teks *ID* dengan masyarakat Muslim Kecamatan Polewali, Kabupaten Polewali Mamassa sebagaimana judul penelitiannya. Sulit untuk tidak mengatakan bahwa penelitian ini bukan duplikasi. Sebagian

terbesar penelitian Muh. Nur Latif adalah fotocopi dari penelitian As'ad Bua yang diganti halaman.

Penelitian ketiga dilakukan oleh Dafirah (1999) yang menulis tesis berjudul *Analisis Wacana "I Daramatasiya"* (*Discourse Analysis of "I Damatasiya"*). Dafirah memusatkan perhatian pada kajian struktural dalam bentuk wacana. Dengan menggunakan bagan Thurman, Dafirah menyimpulkan bahwa: 1) teks *ID* merupakan tipe wacana naratif; 2) partisipan yang mendukung teks ini terdiri dari partisipan utama dan partisipan penunjang yang semuanya berjumlah 17 partisipan. Setiap partisipan memiliki referensi dan inferensi; 3) alur yang membangun wacana ini terdiri atas struktur alur lahir dan struktur alur batin yang keduanya memiliki hubungan; 4) informasi yang terkandung dalam teks *ID* berupa peristiwa dan hal yang bukan peristiwa. Masih oleh Dafirah (2000), penelitian berikutnya mengambil judul *Konsep Wanita dalam Naskah Klasik I Darmatasiya*. Di sini Dafirah melakukan suntingan teks dari tiga naskah yang telah dilakukan pada penelitian dia sebelumnya. Bedanya, pada suntingan kedua, ia tidak melakukan pemenggalan episode. Dengan memokuskan pada konsep wanita dalam naskah *ID*, Dafirah menyimpulkan bahwa tokoh *ID* merupakan sosok wanita yang amat setia dan patuh kepada suami, bahkan cenderung memuja suami sedemikian rupa. Di sisi lain, suami *ID*, yakni *SBM*, merupakan sosok suami yang terburu-terburu dalam mengambil keputusan dan tindakan sehingga menjadikan ia sebagai laki-laki yang semena-mena kepada isteri. Dafirah juga menyimpulkan bahwa cerita *ID* mengandung banyak

pesan moral, antara lain kepatuhan anak kepada orangtua, pengabdian isteri kepada suami, kasih sayang kepada anak, dan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Penelitian Dafirah berlanjut pada tahun 2001, di mana ia menulis karya berjudul “Perbandingan Naskah Daramatasyia menurut Versi Bugis dan Melayu” disusun dalam rangka kegiatan Masyarakat Penaskahan Nusantara (Manassa). Dalam menyunting naskah versi Bugis, ia memanfaatkan tiga buah naskah antara lain (1) naskah Koleksi Kanijah yang ditemukan oleh As’ad Bua, (2) naskah koleksi Yambe yang sudah dimikrofilm dan tersimpan pada Arsip Nasional RI (ANRI) Wilayah Sulawesi Selatan di Makassar, dengan kode roll 36 No. 19, (3) naskah yang sudah dimikrofilm dan disimpan di Perpustakaan ANRI Wilayah Sulawesi Selatan di Makassar dengan kode roll 17 No. 17.

Dengan versi naskah berbahasa Melayu, Dafirah memanfaatkan hasil kerja Chanafiah (1999) yang telah melakukan kerja filologis. Dalam tesisnya di Fakultas Sastra Universitas Padjajaran Bandung, Chanafiah menyusun naskah suntingan dengan judul “Hikayat Darma Tasyiah: Sebuah Telaah Filologis” dari 7 buah naskah.

Dari hasil perbandingan itu, Dafirah menyimpulkan bahwa, (1) ditemukan sejumlah variasi naskah *ID* baik yang berbahasa Bugis maupun yang berbahasa Melayu; (2) meskipun terdapat variasi, baik pada versi Bugis maupun Melayu, tetap dapat disusun naskah suntingan, sebuah yang berbahasa Bugis dan sebuah yang berbahasa Melayu; (3) setelah versi Bugis dan Melayu dibandingkan, ditemukan persamaan

dan perbedaan. Pada naskah versi Bugis ditemukan adanya pengembangan cerita, terutama pada bagian akhir; (4) naskah versi Bugis lainnya yang bukan suntingan, ditemukan lebih banyak pengembangan cerita, bukan hanya di akhir, melainkan juga pada awal cerita; (5) pengembangan tersebut dilakukan, terkait fungsi dan kedudukan naskah *ID* di dalam masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan; (6) terakhir, Dafirah menyimpulkan bahwa cerita dalam naskah versi Bugis merupakan pengembangan dari naskah versi Melayu yang lebih dulu ditulis.

Penelitian berikutnya adalah karya Mustari berbentuk makalah diberi judul “Hikayat Daramatasiya dalam Tiga Versi Teks: Melayu, Jawa, dan Bugis (Analisis Unsur Cerita)”. Kajian yang dilakukan Mustari terfokus pada analisis unsur cerita dari tiga versi bahasa. Ia tidak melakukan suntingan naskah, kecuali memanfaatkan naskah suntingan Dafirah (2001) yang berbahasa Bugis, Chanafiah (1999) yang berbahasa Melayu, dan Jandra (1987) yang berbahasa Jawa. Kesimpulan Mustari setelah melakukan analisis unsur cerita atas tiga versi naskah adalah, *pertama*, ketiga teks merupakan saduran dari bahasa lain, bukan dari bahasa Melayu, Bugis, dan Jawa, kemungkinan dari bahasa Persi. *Kedua*, dalam transformasinya, teks ini telah mengalami proses interaksi dan saling mengisi antara teks dan budaya tempat. Hasilnya adalah teks yang bernuansa budaya lokal, terutama sangat dominan pada teks versi bahasa Jawa dan Bugis, sementara pada versi bahasa Melayu tidak demikian kecuali berusaha mengikuti konvensi sastra Melayu. *Ketiga*, di antara ketiganya,

versi berbahasa Bugis yang paling panjang unsur ceritanya karena adanya penambahan di awal dan di akhir cerita.

Mustari (2005) selanjutnya menulis tesis yang dipertahankan di Pascasarjana UGM dengan judul "*I Daramatasiya: Suntingan Teks dan Analisis Transformasi.*" Dalam kajian ini, Mustari memanfaatkan 7 naskah/teks dan berhasil mengelompokkannya ke dalam 3 versi, yakni versi Bone, versi Barru, dan versi Pangkep. Kesimpulan Mustari dalam kajiannya adalah, teks *ID* telah dijadikan semacam simbol perlawanan terhadap dominasi laki-laki di hadapan perempuan dan dominasi budaya asing di hadapan budaya Bugis. Perlawanan itu dilakukan dalam rangka memasukkan teks *ID* ke dalam sistem kesastraan Bugis.

Selain yang dikemukakan di atas, cerita *ID* disinggung sepintas lalu oleh Yusuf dkk. (1996) ketika membagi sastra Bugis menjadi dua kelompok besar, yakni prosa dan puisi. Sastra Bugis yang berbentuk prosa dikelompokkan lagi menjadi berbagai jenis antara lain, mite, legenda, dan dongeng, sementara yang berbentuk puisi adalah *élong* (nyanyian), *wérékkada* (pepatah), mantra, dan *paseng* (pesan kearifan). Legenda Bugis dibedakan menjadi legenda keagamaan, legenda alam gaib, legenda perseorangan, dan legenda setempat (Yusuf dkk., 1996: 22-47). Dongeng dibagi menjadi dongeng binatang, dan dongeng biasa (Yusuf dkk., 1996: 48-65).

Élong (nyanyian) Bugis dibagi menjadi dua kelompok, yakni *élong* berlarik tiga dan *élong sagala rupa*. *Élong* berlarik tiga dibedakan menjadi *élong assimellereng* (nyanyian cinta dua remaja), *élong assiwolompolongeng* (nyanyian solidaritas),

élong toto (nyanyian hiba mengenang nasib), dan *élong sibali* (nyanyian berbalas). *Élong* sagala rupa dibedakan pula menjadi *élong osong* (nyanyian kepahlawanan), *élong mabbatampatang* (nyanyian gembira), dan *élong sagala* (nyanyian untuk penyembuhan penyakit cacar) (Yusuf dkk., 1996: 71-100).

Wérékkada (pepatah) dibagi menjadi *wérékkada* yang berbentuk kata, *wérékkada* yang berbentuk kalimat, dan *wérékkada* yang berbentuk *élong* (Yusuf dkk, 1996: 101-107). Mantra dibagi menjadi beberapa jenis antara lain *cenninrara* (mantra pengasih), *parimboloq* (mantra untuk menambah kekuatan fisik), *paremmaq* (mantra untuk melemahkan lawan), mantra rupa-rupa (yang tidak termasuk kategori mantra yang telah disebutkan) (Yusuf dkk., 1996: 108-121). *Paseng* (pesan kearifan atau amanah) adalah jenis puisi Bugis yang mengandung nilai pendidikan, bersifat moralistik dan etik yang dianut bersama. Bentuk *paseng* dibedakan menjadi monolog dan dialog. *Paseng* berbentuk dialog yang paling terkenal adalah percakapan antara Arumpone dengan Kajao Ladiddong termuat dalam B.F. Matthes (1864).

Dari penggolong-golongan di atas, cerita *ID* dikategorikan oleh Yusuf dkk. (1996: 25) ke dalam prosa yang berbentuk legenda keagamaan sekelas dengan kisah *Syekh Maradang*, *Lukmanul Hakim*, *Siti Saerah*, dan *Siti Naharirah*.

Teks transformasi *ID* terdapat pula dalam sampul album lagu *Losquin Bugis 12 Lagu Terbaik dari Tempo Doeloe* produksi *Irama Baru Record*. Teks ini terdiri dari empat bait, masing-masing bait terdiri dari empat larik. Lirik-lirik syair transformasi ini merupakan teks *ID* yang terpendek yang

pernah ditemukan.

Dari semua penelitian dan perbincangan yang pernah dilakukan, terlihat bahwa perhatian penelitian hanya bertumpu pada versi naskah dan melupakan versi lisannya. Padahal, teks ini hidup dan lebih dinamis di dalam versi lisannya karena transmisinya terus berlanjut dengan perkembangan tema yang semakin menyesuaikan zaman. Bahkan, versi lisannya telah masuk ke industri rekaman dan diperjualbelikan. Artinya, penyambut Bugis telah menggunakan peralatan modern dalam mengawetkan teks ini. Dengan demikian, menganalisis teks *ID* versi lisannya, penting untuk dilakukan.

C. Logika di Balik Fenomena Budaya

Dalam kajian ini digunakan analisis struktur Lévi-Strauss, seorang antropolog yang menganut aliran strukturalisme. Dalam strukturalisme Lévi-Strauss, terkandung konsep dasar, yakni “struktur” dan “transformasi struktur”. Struktur, menurut tokoh ini, adalah model yang dibuat oleh antropolog untuk memahami atau menjelaskan gejala kebudayaan yang sedang dianalisis, yang tidak ada kaitannya dengan fenomena empiris kebudayaan itu sendiri (dalam Ahimsa-Putra, 2001: 61). Model ini merupakan relasi-relasi yang berhubungan satu sama lain atau saling mempengaruhi. Dengan kalimat lain, struktur adalah *relation of relation* (relasi dari relasi) atau *system of relations* (ibid.). Struktur dalam analisis model ini dibedakan menjadi dua macam: struktur lahir atau struktur luar (*surface structure*) dan struktur batin atau struktur dalam

(*deep structure*). “Struktur luar” adalah relasi-relasi antarunsur yang dapat dibangun berdasarkan ciri-ciri luar atau ciri-ciri empiris dari relasi-relasi tersebut, sementara “struktur dalam” adalah susunan tertentu yang dibangun berdasarkan struktur luar yang telah berhasil dibuat sebelumnya, tetapi tidak selalu tampak pada sisi empiris dari fenomena yang dipelajari.

“Transformasi”, dalam konsep Lévi-Strauss, bukanlah “perubahan” sebagai pengertian yang biasa diberikan pada kata ini. Dalam konteks Lévi-Strauss, “transformasi” diterjemahkan sebagai *alih-rupa* atau *malih rupa*. Artinya, dalam suatu transformasi yang berlangsung adalah sebuah perubahan pada tataran permukaan, sedang pada tataran yang lebih dalam, perubahan itu tidak terjadi. Transformasi, dengan demikian, tidak lain adalah alih-kode (ibid.: 65). Dengan dua konsep dasar tersebut, maka pertanyaan yang diajukan dalam menghadapi fenomena budaya adalah, Apakah fenomena tersebut berstruktur? Seperti apa strukturnya? Bagaimana transformasi strukturalnya? (ibid.: 66).

Selain dua konsep dasar di atas, ada beberapa asumsi dasar yang dikembangkan dalam strukturalisme Lévi-Strauss. *Pertama*, dalam strukturalisme, ada anggapan bahwa berbagai aktivitas sosial dan hasilnya, seperti dongeng, upacara-upacara, sistem-sistem kekerabatan, dan perkawinan, pola tempat tinggal, pakaian dan sebagainya, secara formal semuanya dapat dikatakan sebagai bahasa-bahasa, atau tepatnya merupakan perangkat tanda dan simbol yang me-

nyampaikan pesan tertentu. Karenanya, di sana terdapat ketertataan (*order*) serta keterulangan (*regularities*) pada berbagai fenomena tersebut (ibid.: 67).

Kedua, penganut strukturalisme berpendapat bahwa di dalam diri manusia “normal” terdapat kemampuan dasar yang diwariskan secara genetik, yaitu kemampuan untuk menstruktur (*structuring*), menyusun suatu struktur, atau “menempelkan” suatu struktur tertentu pada gejala-gejala yang dihadapinya. Kemampuan fitrawi (*inherent capacity*) terdisain sedemikian rupa sehingga berbagai macam kemungkinan penstrukturan tersebut tidak lantas menjadi tanpa batas, melainkan membuat manusia ‘seolah-olah’ mampu ‘melihat’ struktur di balik berbagai macam gejala budaya (ibid.: 68).

Ketiga, penganut strukturalisme berpendapat bahwa relasi-relasi suatu fenomena budaya dengan fenomena-fenomena yang lain pada titik waktu tertentu, menentukan makna fenomena tersebut. Dengan kalimat lain, relasi sinkronislah yang menentukan makna, bukan relasi diakronisnya. Dalam telaah ini, suatu fenomena atau sistem, relasi sinkronisnya ditempatkan mendahului relasi diakronisnya. Dengan demikian, sebelum perkembangan suatu sistem atau fenomena diketahui secara diakronis, harus diketahui lebih dahulu kondisi sinkronisnya atau relasi-relasinya dengan fenomena yang lain dalam suatu titik waktu tertentu (ibid.: 69).

Keempat, relasi-relasi yang berada pada “struktur dalam” dapat diperas atau disederhanakan menjadi oposisi berpasangan (*binary opposition*). Pada oposisi binari ini, paling tidak

ada dua pengertian, (i) oposisi binari yang bersifat eksklusif seperti misalnya, “menikah” dan “tidak menikah”, (ii) oposisi binari yang tidak eksklusif yang ditemukan dalam berbagai macam kebudayaan, seperti oposisi: air-api, gagak-elang, siang-malam, mentari-rembulan, dan sebagainya. Logikanya, oposisi-oposisi tersebut memang tidak eksklusif, tetapi dalam konteks-konteks yang khusus, mereka yang menggunakannya menganggapnya eksklusif, sebagaimana terlihat pada mitos-mitos yang dianalisis oleh Lévi-Strauss (ibid.: 70).

Dengan paradigma strukturalisme di atas, Lévi-Strauss beranggapan bahwa tidak hanya akan dapat mengungkapkan “makna-makna” (dalam pengertian simbolis dan semiotis), tetapi juga akan mampu mengungkapkan logika yang ada di balik fenomena budaya itu (ibid.: 71).

Dalam penelitian ini, di samping menggunakan pendekatan strukturalisme sebagai alat analisis utama, digunakan pula langkah-langkah kerja filologis, khususnya dalam rangka membuat edisi dari beberapa teks lisan yang terkumpul. Selanjutnya analisis struktural ini akan menempuh langkah-langkah sebagai berikut.

Langkah pertama adalah membaca keseluruhan ceritera terlebih dahulu. Dari pembacaan tersebut akan diperoleh pengetahuan dan kesan tentang isi cerita, tentang tokoh-tokoh, tentang berbagai tindakan yang mereka lakukan, serta berbagai peristiwa yang mereka alami. Untuk memudahkan pemahaman, cerita ini dipenggal-penggal menjadi beberapa episode. Setelah itu pembacaan akan diulang lagi dengan lebih teliti dan seksama, guna mengetahui episode-episode apa

saja yang mungkin ada dalam ceritera, yang dapat dijadikan dasar bagi analisis selanjutnya (ibid.: 212).

Episode-episode itu sendiri kadang-kadang jelas batas-batasnya karena adanya kalimat seperti, *dipalélési pau-pau é*, “kita pindahkan ceritanya”, tetapi kadang-kadang ada pula episode yang sangat tidak jelas batas-batasnya. Namun, secara umum, teks *ID* mudah ditentukan batas-batasnya sehingga agak mudah membagi-baginya dalam jumlah episode. Setiap episode berisi deskripsi tentang tindakan yang dialami oleh tokoh-tokoh dalam ceritera.

Langkah selanjutnya adalah mencari *mytheme* atau ceriteme pada setiap peristiwa. Menurut Lévi-Strauss (ibid.), tindakan atau peristiwa – yang merupakan *mytheme* – hanya dapat ditemukan pada tingkat kalimat, namun kadang-kadang pula, baru dapat ditemukan dalam beberapa kalimat. Setelah menemukan ceriteme-ceriteme, mereka perlu disandingkan, karena hanya dengan menyandingkannya, akan muncul pengertian tertentu dari ceriteme tersebut. Pengertian “baru” itu seolah-olah lahir dari relasi ceriteme tersebut dengan ceriteme-ceriteme yang lain, yang merupakan konteks yang baru (ibid.: 214).

Dengan langkah-langkah analisis seperti di atas akan cukup mudah menemukan oposisi-oposisi antara tokoh satu dengan tokoh yang lain berdasarkan tindakan-tindakan yang mereka lakukan serta peristiwa-peristiwa yang mereka alami. Meski demikian, oposisi-oposisi tersebut tidak banyak gunanya bagi pemahaman dan penafsiran, kecuali dapat menempatkannya dalam hubungan dengan oposisi-oposisi

lain yang berasal dari data etnografi. Dengan kalimat lain, hanya dengan bantuan data etnografilah, oposisi-oposisi perlawanan yang terdapat dalam teks *ID* dapat dilakukan secara komprehensif, utuh, dan menyeluruh.

A. Penyebaran Orang-orang Bugis

Sulawesi, salahsatu pulau besar di bagian timur Indonesia yang berbentuk laba-laba terletak di sebelah timur pulau Kalimantan dan di sebelah selatan kepulauan Filipina. Pulau ini dihuni oleh campuran orang-orang yang menggunakan kira-kira tiga puluh bahasa utama yang dapat diidentifikasi (Harvey, 1989: 14). Penduduk Sulawesi yang paling menonjol jumlahnya adalah mereka yang bertutur dalam bahasa Bugis dan Makassar. Mereka menghuni bagian barat daya pulau ini yang kini dikenal sebagai Propinsi Sulawesi Selatan dan Propinsi Sulawesi Barat. Orang-orang ini dikenal sebagai pedagang dan pelaut ulung yang telah menjelajahi tidak hanya segenap penjuru pulau itu, melainkan di seluruh kepulauan nusantara. Bahkan, dengan kerajaan Majapahit di abad ke-14 M, sebagaimana disebutkan dalam *Nagarakertagama*, beberapa daerah di Sulawesi yang mayoritas dihuni oleh masyarakat Bugis dan Makassar telah mengadakan hubungan intensif dengan kerajaan Jawa itu.²

² Daftar nama yang dimasukkan dalam *Nagarakertagama* sebagai “cabang-cabang” dari “tetangga” kerajaan di pulau Sulawesi adalah: Bantayan (Bonthain atau Bantaieng), Luwuk atau Luwu, Uda (Pulau Talaud), Makassar, Butun (Buton), Banggawi (Banggai), Salaya (Saleier, juga dikenal dengan Selajar atau Selayar), periksa lebih lanjut (Harvey, 1998: 14).

Tidak hanya di pulau Sulawesi Orang Bugis dan Makassar memainkan peranan penting. Di Jawa, orang-orang Bugis dan Makassar berperang baik di pihak lawan maupun di pihak kawan bagi Belanda di akhir abad ke-16 M. Di beberapa wilayah di luar Sulawesi, orang-orang Bugis dan Makassar bahkan menjadi penguasa, seperti di Pontianak, Johor-Riau, Selangor (Periksa Ali Haji, 1982), dan Sumbawa (Periksa Lalu Manca, 1984).

Sebenarnya, Propinsi Sulawesi Selatan dan Barat tidak hanya dihuni oleh dua golongan etnis asli daerah itu, yakni Bugis dan Makassar, melainkan empat etnis besar. Keempat etnis itu adalah *toUgiq* (Bugis), *toMangkasaq* (Makassar), *toRaja* (Toraja), dan *toMenreq* (Mandar). *ToUgiq* (selanjutnya disebut orang Bugis) menduduki posisi sebagai kelompok etnis terbesar. Jumlah mereka lebih dari 3 juta jiwa yang secara mayoritas menyebar di 12 kabupaten/kota dari 26 kabupaten/kota saat ini. Belum terhitung mereka yang minoritas di 14 kabupaten/kota yang lain. Kabupaten/kota tempat penyebaran orang-orang Bugis ini adalah Bone, Soppeng, Wajo, Luwu, Sidrap (Sidenreng-Rappang), Bberucapumba, Sinjai, Pinrang, Enrekang, Pare-pare, Pangkep (Pangkajene dan Kepulauan), Barru, dan Maros (di Sulawesi Selatan); Polewali dan Mamassa (di Sulawesi Barat) (Mattulada, 1995: 5; Nyompa dkk., 1980: 17-18).

Kabupaten Pangkep, Maros dan Bberucapumba adalah wilayah peralihan bahasa Bugis dan Makassar. Penduduknya menggunakan dua bahasa sekaligus, yakni Bugis dan Makassar; sementara Enrekang merupakan daerah peralihan

antara bahasa Bugis dan Toraja. Penduduk daerah daerah ini disebut juga orang Duri dan Massenrempuluq dengan dialek bahasa Duri dan Enrekang (Mattulada, 1995: 6).

Dilihat dari rumpun bahasa, Propinsi Sulawesi Selatan dan Barat memiliki 6 rumpun bahasa, yakni bahasa Bugis, bahasa Makassar, bahasa Mandar, bahasa Luwu, bahasa Toraja, dan bahasa Massenrempuluq (Moeing, 1994: 1). Rumpun bahasa Bugis digunakan di daerah Sinjai, Bone, Wajo, Soppeng, Pinrang, Sidrap (Sidenreng-Rappang), Bberucapumba, Pare-Pare, juga di sebagian daerah Pangkep (Pangkajene-Kepulauan), Maros, Enrekang, Barru, dan Palopo. Rumpun bahasa Makassar digunakan di wilayah Gowa, Takalar, Jeneponto, Bantaeng, pulau Selayar, Kajang (di Bberucapumba), Manipi (di Kecamatan Sinjai Barat, Kabupaten Sinjai).

Rumpun bahasa Mandar digunakan di Sulawesi Barat, khususnya di Polewali, Mamassa, Majene, dan sebagian daerah Pinrang (Sulawesi Selatan). Rumpun bahasa Luwu meliputi daerah Luwu di mana sub-sub lokalnya punya bahasa tersendiri. Ada dua belas bahasa, seperti bahasa Bugis, bahasa Barru, bahasa Siko, bahasa Lubung, bahasa Wotu, bahasa Pajatabu, bahasa Mangkutana, bahasa Soroaka, bahasa Paraso, bahasa Siwa, bahasa Toraja, dan bahasa Pamuna. Bahasa Bugis digunakan oleh masyarakat pesisir pantai Wotu dan kota Palopo, ibu kota Kabupaten Luwu (Moeing, 1994: 1-2).

Rumpun bahasa Toraja digunakan di daerah Toraja, terutama Makale dan Rantepao, juga di sebagian wilayah sub

lokal Masamba di daerah Luwu, sekitar 60 km utara Palopo. Rumpun bahasa Massenrempuluq digunakan di daerah Massenrempuluq, terutama Enrekang, dan daerah-daerah sekitarnya yang meliputi gunung-gunung, di sebagian wilayah Kabupaten Pinrang, Polewali, Mamassa, dan Toraja (ibid.).

Menurut Timothy dan Barbara (dalam Nurhayati, 1990: 26) kelompok etnis Bugis adalah yang paling banyak jumlahnya dan paling progresif. Kelompok etnis ini tidak hanya menghuni daratan Sulawesi Selatan dan Barat. Dengan berbagai motif, mereka bermigrasi mengarungi laut dan samudra dari satu pulau ke pulau yang lain, dari satu negara ke negara yang lain, dari satu benua ke benua yang lain sehingga komunitas-komunitas Bugis selalu dijumpai di hampir semua tempat yang memiliki penduduk.

Penyebaran manusia Bugis baik di Sulawesi maupun di luar Sulawesi, diikuti pula oleh penyebaran budaya dan tradisinya. Hal itu dapat ditelusuri di daerah-daerah komunitas Bugis di seluruh wilayah Nusantara. Di beberapa daerah mereka bahkan sempat menjadi penguasa di zaman kerajaan dahulu seperti telah di sebutkan di atas. Di Sumbawa, budaya tradisi Bugis-Makassar bahkan, telah menjadi semacam inspirasi yang mewarnai budaya setempat.³

3 Makanan tradisional Sumbawa seperti *barongko* sejenis dengan *carang gesing* di Jawa, sesungguhnya makanan tradisional Bugis Makassar. Aksara Sumbawa dan beberapa beberapa karya sastra tradisional Sumbawa juga mengadopsi dan diilhami oleh aksara dan sastra Bugis. Berikut contoh pantun Bugis:

Rékkua maruqdanio
Céngaqko ri kéténngé
Tasiduppa mata

B. *Siriq dan Pessé*

Penyebutan kelompok etnis Bugis sering digandengkan kelompok etnis Makassar. Kedua kelompok etnis ini, bahkan, sering pula mewakili budaya dan tradisi Sulawesi Selatan secara keseluruhan tradisi sehingga timbullah istilah *Bugis-Makassar* termasuk pula dengan kelompok etnis *Mandar* (periksa Abdullah, 1985; Andaya, 1983; Mangemba, 1956). Jika Makassar dan Mandar sering digandengkan dengan Bugis, tidak demikian dengan kelompok etnis Toraja.⁴ Hal ini mungkin ada kaitannya dengan kepeemelukan agama, yakni Islam yang dianut oleh sebagian besar kelompok etnis Bugis, Makassar, dan Mandar; sementara kelompok etnis Toraja sebagian besar pemeluk Kristen.

Penggandengan istilah Bugis dengan kelompok etnis lain,

Artinya,

Kalau engkau rindu
Tengadahlah ke bulan
Kita akan bertemu pandang

Dalam bahasa Sumbawa pantun kasih itu berbunyi:

Lamin siya dunung notang
Sowe santek bongaq bintang
Ling bulan batenung mata

Artinya,

Jika kenangan kanda mendadak melintas datang
Singkaplah atap dan tataplah ribuan bintang
Di bulan kita beradu pandang.
(Mantja, 1984: 34).

⁴ Di beberapa daerah di luar pulau Sulawesi, muncul pula istilah *Bugis-Selayar*, *Bugis-Buton*, *Bugis-Muna* dan nama-nama kelompok etnik lain yang tidak berasal dari Sulawesi. Kelompok etnik Selayar hanya sub dari kelompok etnik Makassar yang mendiami Pulau Selayar di selatan Sulawesi Selatan, sementara Buton dan Muna bukan bagian dari kelompok etnik asli yang mendiami Sulawesi Selatan dan Barat, melainkan berasal dari pulau Buton dan pulau Muna di selatan Sulawesi Tenggara. Sekali lagi, tampaknya, penggandengan tersebut berkaitan dengan sikap mental stereotip yang dimiliki dan dihayati oleh manusia Bugis dan Makassar.

tampaknya, erat kaitannya dengan sikap mental dan sistem nilai budaya yang dimiliki dan dihayati oleh kelompok etnis terbesar di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat ini. Dengan penggandengan itu, seolah-olah kelompok etnis Bugis telah mewakili watak dan karakter kelompok etnis yang lain.

Secara stereotip yang bernada negatif, orang Bugis dikenal sebagai kelompok etnis penaik darah, pendendam, temperamental, suka mengamuk, suka membunuh, dan tidak takut mati untuk suatu perkara sepele (Mangemba, 1956: 9). Hal yang positif, paling jauh, kelompok etnis ini dikenal sebagai pelaut ulung yang berani mengarungi samudera luas dengan perahu pinisinya.

Sifat negatif dan positif yang melekat pada orang Bugis bersumber dari suatu pandangan hidup yang mereka namakan *siriq*. Pandangan hidup ini merupakan penggerak perilaku dalam berbagai bidang seperti politik, hukum, sosial, dan ekonomi, khususnya adat, di mana pun mereka berada (lihat Marzuki, 1995; Mattulada, 1995; Abdullah, 1985). Meski konsep *siriq* terdapat pula pada kelompok etnis Mandar (Lopa, 1984) dan Toraja (Salombe, 1977), namun *siriq* sangat khas pada orang Bugis dan Makassar.

Berbagai seminar dan tulisan seperti, Moeing (1994), Abdullah (1985 dan 1990), Askin (1985), Marzuki (1995), Rahman (1977), Hamka (1977), Ibrahim (1977), Mangemba (1977), Mattulada (1977 dan 1984), Lopa (1984), Said (1984), Yacob (1984), Farid (1984), Side (1977), Paranwansa (1984), Paeni (1984), Sallatang (1984), dan Nappa (1984) yang membicarakan *siriq*. Hal itu menandakan bahwa sistem nilai bu-

daya *siriq* tidak mudah dipahami oleh komunitas lain di luar kelompok etnis Bugis.

Menarik diperhatikan bahwa dalam praktiknya, konsep *siriq* lebih banyak dihayati dan dijalankan oleh kaum lelaki Bugis; sementara kaum perempuannya sering hanya menjadi pendukung atau bahkan menjadi “kata benda” yang searti dengan *siriq* itu sendiri yang wajib dijaga dengan taruhan nyawa.⁵ Hal ini pun tersirat dalam penyebutan perempuan anggota keluarga mereka dengan sebutan *wélakku* atau *bélakku* gabungan dari dua frasa, *wélang* atau *bélang* dan *ku* (*wélang* atau *bélang* berarti aurat atau telanjang; dan *ku* = kata ganti kepunyaan orang pertama) (bandingkan dengan Said, 1977: 224, entri *wélang*). *Wélakku* atau *bélakku* berarti auratku.⁶ Dengan kata lain, seorang perempuan Bugis diibaratkan sebagai aurat bagi anggota keluarga yang harus disembunyikan, ditutupi, dijaga, dan dibela dari gangguan pihak luar. Seorang laki-laki Bugis yang membiarkan perempuan anggota keluarga atau saudara-saudara dekatnya diganggu oleh orang lain sama artinya sedang bertelanjang

5 Seringkali terjadi pembunuhan karena perempuan jika terjadi peristiwa perkawinan *silariang* atau kawin lari dengan berbagai sebab. Dalam hal ini keluarga dari pihak perempuan telah diserang *siriq*-nya atau *dipakasiriq*. Maka keluarga perempuan mempunyai kewajiban adat untuk menegakkan kembali *siriq* keluarga dengan cara membunuh lelaki yang membawa lari anak gadisnya. Secara hirarkis urutan keluarga yang diwajibkan oleh adat untuk membela *siriq* itu adalah (1) saudara laki-laki tertua. Apabila tidak ada, maka salahsatu di antara saudara laki-lakinya. Peranan ini penting karena dia mewakili keluarga; (2) ayah, kecuali bila ayah sudah tua atau sudah tidak ada; (3) anggota kerabat laki-laki yang terdekat dari pihak keluarga yang ternoda *siriq*-nya. Meski yang langsung bertanggung jawab adalah saudara laki-laki tertua, atau adiknya atau ayahnya, atau kerabatnya, namun sebenarnya pribadi dari kerabat itu menyatu dalam melaksanakan usaha penegakan *siriq* keluarga (Abdullah, 1985: 38-39).

6 Sebutan ini pun ditujukan kepada perempuan yang sudah dianggap anggota keluarga inti.

mempertontonkan auratnya.

Menurut pengamatan Marzuki (1995: 100-1; 109-13), konsep *siriq* adalah bagian dari sistem nilai budaya Bugis sejak dahulu kala, sejak *toManurung* pertama⁷ memerintah di seantero Sulawesi Selatan dan Barat. Konsep *siriq* kemudian dikukuhkan kembali di zaman *toManurung* Periode Lontara lewat perjanjiannya dengan para *Matoa* (wakil manusia Bugis), yakni di saat orang-orang Bugis sepakat untuk mengangkat *toManurung* periode kedua sebagai pemimpin mereka.

Menurut Koentjaraningrat (1985: 99-101; 1986: 190-191), sistem nilai budaya (*cultural value system*) berhubungan erat dengan konsepsi-konsepsi, gagasan-gagasan, ide-ide yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat yang memilikinya, yakni tentang sesuatu yang dianggap bernilai, berharga serta penting dalam kehidupan mereka. Sistem nilai budaya ini seringkali berfungsi sebagai pedoman tertinggi, yang memberikan arah dan orientasi bagi kehidupan para warga masyarakat. Konsepsi-konsepsi, gagasan-gagasan, ide-ide yang paling *dalam* dari wujud sistem budaya (*culture system*) merupakan kandungan nilai-nilai (*values*) yang paling dini dipelajari dan lebih dahulu diinternalisasikan para warga masyarakat dalam kehidupan mereka. Sistem nilai budaya ini akan menjiwai seluruh kebudayaan dan kehidupan suatu masyarakat.

⁷ Tentang *toManurung* baik yang gelombang pertama maupun gelombang kedua yang dipercayai menjadi asal-muasal nenek moyang orang Bugis, lihat uraiannya dalam Mustari (2005).

Kata *siriq*, secara etimologis, searti dengan kata *malu* (Said, 1977: 187, entri *siri*;) atau *rasa malu* (Marzuki, 1995: 35). Namun memahami makna *siriq* dalam konteks kultural tidak sesederhana memahami makna *malu* atau *rasa malu* dalam arti leksikal. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* terbitan tahun 1990, halaman 847, merumuskan *sirik* (dengan huruf akhir *k*) – tanpa pembubuhan konsonan *glottal stop* – menurut makna kultural, sebagai berikut:

Sirik, n, sistem nilai sosiokultural kepribadian yang merupakan pranata pertahanan harga diri dan martabat manusia sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat.

Tahun 1991, ketika kamus itu diterbitkan ulang, rumusan *sirik* mengalami penambahan pada tiga kata di akhir kalimat tersebut dengan menambahkan frase “*di masyarakat Bugis*”.

Sirik, n, sistem nilai sosiokultural kepribadian yang merupakan pranata pertahanan harga diri dan martabat manusia sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat di masyarakat Bugis.

Melihat adanya perubahan rumusan tersebut menunjukkan bahwa konsep *siriq* memang khas milik orang Bugis dan sekali lagi, tidak mudah dihayati oleh orang di luar komunitas kelompok etnis ini. Di dalam konsep *siriq* bersenyawanya dua unsur secara simbiosis antara nilai malu dan nilai harga diri (martabat). Di dalam rasa malu ada harga diri, di dalam harga diri ada rasa malu yang kadang-kadang dapat menimbulkan peristiwa dan konsekuensi tak terduga seperti

mengamuk dan membunuh secara membabi buta, mati sesak nafas, dan mencelakai diri sendiri karena terserang rasa *maloecomplex*.⁸

Kata *siriq* tidak dengan tegas disebutkan dalam literatur tertua Bugis, *La Galigo*. Manuskrip ini memang ada menyebut dua jenis tanaman yang digandeng menjadi satu, yakni *siri atakka* atau *siri bali atakka* yang dianggap sebagai “*sennureng*” (perlambang) terhadap kata *siriq* (Marzuki, 1995: 35-6). Menurut Matthes (1874) yang dikutip oleh Marzuki (1995: 36) nama tanaman yang dilambangkan sebagai *bali atakka* (pasangan tanaman *atakka*) itu tidak lain adalah tanaman *siri* atau *sirih* (*piper btle L.*). Fonem *siri* atau *sirih* mempunyai kesamaan dengan *siriq*, juga dalam penulisannya, *siri* (**si ri**).

Menurut penelitian Salahuddin (dalam Marzuki, 1995: 36), nama tanaman *siri atakka* disebutkan pada episode *Riulokna Batara Guru* di dalam *La Galigo*. Kisah itu menceritakan bahwa ketika **Datu Patoto toPalanro É**, dewa Pencipta langit yang bernama **La Patiganna Ajiq Sangkuru Wira** mengutus anak sulungnya, **La Togéqlangiq** yang bergelar **Batara Guru** untuk memerintah di *Alékawa* (bumi) guna memimpin ‘dunia tengah’, **Datu Patoto** berpesan agar apabila **Batara Guru** turun ke bumi, “.... *tiwiqko ritu... siri atakka ... narékkua mattennga lalenna nonno ri lino ... muadangkeng siri atakka ri*

8 Musykil untuk dinalar oleh logika sederhana bahwa orang Bugis sanggup mengamuk dan membunuh secara membabi-butanya hanya karena malu disebabkan tidak sengaja kentut bersuara di khalayak ramai. Dalam bahasa Bugis disebut *nakélo ettu* (diperdaya oleh kentut). Orang Bugis juga bisa mati sesak nafas menanggung rasa malu karena dituduh tidak jujur (Marzuki, 1995: 119-120). Inilah jenis rasa malu yang bersenyawa dengan rasa harga diri di dalam *siriq*.

ataunnu ...ianatu matu mancaji aleq (bawalah ...*siri atakka* ... ketika engkau telah berada di tengah perjalanan menuruni bukit ... susurkan *siri atakka* di sebelah kananmu ... kelak ia akan menjadi hutan). Kata *aleq* (hutan) dimaknai oleh Salahuddin sebagai perlambang kehidupan (Marzuki, 1995: 36). Hingga kini, beberapa *paseng* atau *pappaseng* (petuah) Bugis masih menjadikan nama tanaman *siri* sebagai *sennureng* terhadap *siriq* sebagaimana dikutip oleh Marzuki (1995: 36-7) berikut:

- *Abbekkeko daung ssiri* (lilitkan daun sirih di pinggangmu). Maksudnya, pakailah *siriq* selalu.
- *Tanekko daung ssiri ri olo bolamu, mutaneng perring ri munri bolamu* (tanamlah sirih di halaman rumahmu, dan tanamlah bambu di belakang rumahmu). Kata *siri* mempunyai kesamaan dengan fonem *siriq* sementara kata *perring* mirip dengan fonem *perri* yang berarti hambatan, kesulitan. Maksud *paseng* di atas adalah *siriq pa molo i wi perri é nariullé qpajajiwi* (hanya *siriq* yang dapat menghadapi segala hambatan dan kesulitan).

Menurut pengamatan M. Anwar Ibrahim (1983), ada lima *akkateningeng* (pegangan hidup) yang tertuang dalam *lontaraq paseng*.

1. *Ada tongeng* (ucapan yang benar). Perbuatan harus sesuai dengan ucapan.
2. *Lempuq* (jujur). Jujur atau amanah, khususnya yang berkaitan dengan uang dan harta.
3. *Getteng* (teguh mempertahankan keyakinan yang benar). Jika sudah meyakini suatu kebenaran, maka

tidak ada alasan untuk goyah.

4. *Sipakatau* (saling memanusiaikan). Saling menghargai sesama manusia.
5. *Mappésona ri dewata séuwa É* (berserah diri pada Yang Maha Tunggal).

Kelima *akkateningeng* itu baru bisa dimiliki oleh pribadi yang memelihara *siriq*. Tanpa *siriq*, orang tidak akan sanggup mempedomani kelima *akkatenningeng* yang diwariskan oleh sastra *lontaraq paseng* itu. Artinya, *siriq* adalah inti dari *akkatenningeng*.

Seiring dengan pendapat M. Anwar Ibrahim, A. Rahman Rahim (1985) mengemukakan enam nilai utama⁹ kebudayaan Bugis, yakni *lempuq* (kejujuran), *amaccang* atau *acca* (kecendekiaan), *asitinajang* (kepatuhan), *getteng* (keteguhan), *réso* (usaha), serta *siriq* (dalam Marzuki, 1995: 114).

Mattulada (1985) yang mengkaji *Latoa* dari kacamata antropologis melihat *siriq* sebagai inti dari kebudayaan Bugis yang mendominasi dan menjadi kekuatan pendorong terhadap *panngaderreng*.¹⁰ *Siriq* adalah totalitas kebudayaan Bugis. Isi *panngaderreng* itu adalah sebagai berikut.

1. *Adeq* adalah aturan perilaku masyarakat, yakni kaidah

⁹ Nilai utama adalah nilai yang tidak berubah. Ia mengandung kemutlakan, yakni sifat tertentu yang harus melekat padanya. Ia tidak dibatasi oleh faktor-faktor yang umumnya mempengaruhi sifat sesuatu yang dianggap benar atau tidak menurut waktu dan tempat. Sementara nilai yang tidak utama bersifat nisbi yang dibatasi oleh ruang dan waktu (Alatas dalam Marzuki, 1995: 114).

¹⁰ *Panggaderreng* adalah kata jadian dari kata *adeq*. Selain dipahami sebagai ujud totalitas kebudayaan Bugis, *panngaderreng* juga bermakna ihwal *adeq* atau persoalan *adeq* (Mattulada, 1975: 333).

- kehidupan yang mengikat semua warga.
2. *Bicara* adalah aturan peradilan yang menghakimi adil tidaknya, benar tidaknya suatu perkara.
 3. *Wariq* adalah aturan ketatalaksanaan yang mengatur segala sesuatu yang berhubungan dengan kewajaran dalam hubungan kekerabatan dan silsilah.
 4. *Saraq* adalah aturan syariat Islam. *Saraq* masuk menjadi unsur *panngaderreng* sekitar tahun 1611 M¹¹ ketika Islam diterima sebagai agama resmi dan umum pada masyarakat Bugis-Makassar.

Panngaderreng dibangun di atas landasan konsep *siriq*. Menurut Mattulada (1985: 339-3341), *siriq* tidak lain adalah harkat martabat dan harga diri manusia itu sendiri.

Di Soppeng,¹² *siriq* ditemukan konsepnya dalam *Lontaraq Pappaseng* yang ditulis oleh *Arung Bila Lawadeng Lawaniaga*, penasihat Datu Soppeng sekitar abad XVI dan awal abad XVII. *Arung Bila*¹³ hidup sezaman dengan *Laméllong To Suallé* yang bergelar *Kajao Laliddo* di Bone. Menurut *Arung Bila*

11 *Saraq* atau syariat Islam baru dimasukkan dalam lontaraq *Latoa* pada sekitar tahun 1611 M, yakni di saat Raja Bone, La Tenrirua Sultan Adam bergelar *Mantiro é ri Bantaéng* memeluk agama Islam. *Kajao Laliddo* (penasihat Raja Boné VII, La Tenrirawé Bongkang é) yang menulis lontaraq *Latoa*, di masa hidupnya tidak memeluk agama Islam (Marzuki, 1995: 42).

12 Kedatuan Soppeng adalah salahsatu kerajaan Bugis pra-Islam yang mengikatkan diri dalam sebuah perjanjian perdamaian dengan Kerajaan Wajo dan Bone. Ketiga kerajaan ini menamakan dirinya dalam satu gabungan Kerajaan *Tellumpoccoé* (Tiga Wilayah). Ketiga Kerajaan Gowa-Tallo menerima Islam sebagai agama resmi dan mulai menyebarkannya dengan cara mengangkat senjata, Kerajaan *Tellumpoccoé* bahu-membahu mengadakan perlawanan, sebelum kemudian mereka satu per satu takluk dan menerima Islam yang dibawa oleh Gowa-Tallo yang berbahasa Makassar (lihat uraian Hamid, 1977).

13 *Arung Bila* adalah gelar bagi jabatan penasihat kerajaan di Kedatuan Soppéng (Marzuki, 1995: 42).

(Marzuki, 1995: 42), *siriq sibawa getteng* (*siriq* yang disertai *getteng*) merupakan salahsatu dari empat *paramata mattappaq* (permata yang bercahaya) yang memancar dari pribadi yang terpuji. Tiga *paramata mattappaq* yang lain adalah *lempuq é sibawa tauq* (kejujuran yang disertai keseganan), *makkeda tongeng sibawa tikeq* (berkata benar yang disertai kewaspadaan atau kehati-hatian), *akkaleng ngé sibawa nyameng ki ininnawa* (akal budi yang disertai keramah-tamahan).

Menurut Arung Bila, seseorang baru pantas disebut sebagian *to maupueq* (orang yang mujur atau beruntung), yakni jika ia memiliki enam sifat, antara lain (1) *alempureng é* (kejujuran), (2) *ada tongennng é* (kata yang benar), (3) *gettennng é* (keteguhan hati), (4) *siriq é* (malu), (5) *acca é* (kepandaian), dan (6) *awaraningennng é* (keberanian). Di antara keenam itu, *siriq* menduduki posisi utama karena bagi seseorang yang memiliki *siriq* adalah orang yang *maupeq* (mujur) karena *maéga séllao, ia to na ro ritaroi rahasia ri arung ngé* (banyak teman dan pengikutnya, dan ia akan dipercaya oleh raja untuk menyimpan rahasia) (Marzuki, 1995: 43).

Di Wajo, konsep *siriq* ditemukan pula dalam *Lontaraq Sukkuqna Wajo*.¹⁴ Selain memuat peristiwa sejarah, *lontaraq* ini juga banyak memuat *pappaseng to acca* (cendekiawan) Wajo zaman dahulu. Salah satu *paseng* (pesan) yang memuat konsep *siriq* adalah dari *La Tiringeng To Tabaq, Arung Saotanré* di abad XV yang berpesan, “*Asiriq muétauq i Déwata Seuá É,*

¹⁴ *Lontaraq Sukkuqna Wajo* adalah kumpulan lontaraq sejarah Wajo yang dirangkum oleh sebuah tim *pallontaraq* di bawah bimbingan La Sngaji Puanna La Sennng di abad XVIII di masa pemerintahan Arung Matoa Mapajung Puanna Salowong (1749-1767) (Marzuki, 1995: 43).

muasiriq i alému, muasiriq toi padammu tau!" (*Siriq* dan takutlah kamu kepada Tuhan Yang Esa supaya kamu menaruh *siriq* kepada dirimu sendiri. Maka dengan itu kamu pun menaruh *siriq* kepada sesama manusia) (Marzuki, 1995: 43).

Seminar tentang *siriq*, Juli 1977 di Ujung Pandang, merumuskan bahwa *siriq* adalah sistem nilai sosio-kultural dan kepribadian yang merupakan pranata pertahanan harga diri dan martabat manusia (Bugis—pen.) baik sebagai individu, maupun sebagai anggota masyarakat. Di dalam konsep *siriq* terkandung dua nilai yang dominan, yakni *nilai malu* dan *nilai harga diri* (martabat). Dua konsep ini menurut pengamatan Andaya (1979: 366-367), yakni malu (*shame*) dan harga diri (*self-esteem, self-respect, self-worth*) seakan-akan berlawanan (*two seemingly contradictory meaning*). Padahal, *there is no contradiction in these terms, for a sense of shame implies a conception by an individual of his own self-worth from which arises his dignity... 'Siri' is a concept which embraces the idea of self-worth and shame.*" (Andaya, 1979: 15).

Ekuivalen dengan *siriq*, manusia Bugis memiliki konsep *pessé*. Seperti halnya *siriq*, *pessé* juga berasal dari nama sejenis tanaman yang dikenal dalam bahasa Indonesia sebagai *jahé* atau *halia* yang memiliki rasa pedas dan hangat. Dalam makna kultural, *pessé* bermakna *essé babua* (iba hati) di saat melihat penderitaan orang lain. Dalam pemaknaan Andaya (1981: 368), kata ini adalah *a Bugis-Makassar concept of empathy with the members of one's community*.

Pessé dalam konsep ini, bermakna *perih* atau *pedih* yang meresap dalam kalbu seseorang karena melihat kepedihan

atau penderitaan orang lain. *Pessé* berfungsi sebagai pemersatu, penggalang solidaritas, kebersamaan serta pemuliaan humanitas yang dalam bahasa Bugis disebut *sipakatau* (saling memanusaiakan). Karena perasaan *pessé* ini, orang Bugis akan rela mempertaruhkan nyawanya untuk menolong sesama meski terhadap orang asing yang meminta perlindungan karena teraniaya atau terkena musibah (Marzuki, 1995: 132).

Pessé akan memotivasi solidaritas sosial dalam penegakan harkat *siriq* orang lain. "Orang lain" di sini meliputi semua orang di luar dirinya sendiri (*subjectum*), tepatnya, siapa pun yang menjadikan dirinya larut oleh endapan perasaan *pessé*. Perasaan *pessé* akan selalu muncul di saat melihat orang lain diserang *siriq*-nya atau dipermalukan (*dipakasiriq*).

Menurut Andaya (1979: 367), *siriq* dan *pessé* adalah *twin concept which define the Bugis-Makassar individual*. Dalam kaitannya dengan penegakan *siriq*, *pessé* tidak hanya sekedar *to smart, poignant* tetapi *it expresses a more subtle and intimate emotion than the literal meaning* (Andaya, '979: 367). Bagi orang Bugis, jika *siriq* belum kunjung ditegakkan, setidaknya-tidaknya mereka masih punya *pessé* yang mempersatukan mereka dalam rangka memulihkan harkat *siriq*. Hal itu terungkap dalam ucapan, *Iya sempugiqku, rékkua déq na siriqna engka messa pesséna* (Bagi kita sesama orang Bugis, jika tiada lagi *siriq*, paling tidak kita masih memiliki *pessé*) (Marzuki, 1995: 133).

Rasa *pessé* akan selalu tampil beriringan dengan *siriq* (Marzuki, 1995: 133). *Siriq* dan *pessé* ibarat dua sisi dari

sebuah koin yang tidak terpisahkan. *Pessé* mempunyai nilai tersendiri dan selalu mengikuti sikap *siriq* (Yatim 1983: 32-33). Dengan sikap hidup yang berdasarkan *pessé* ini, seseorang mengembangkan sikap perikemanusiaan yang tinggi. Sikap kemanusiaan dalam pandangan hidup yang terkandung dalam kata *pessé* ini tidak terbatas kepada semua manusia saja, tetapi juga kepada seluruh makhluk. Keserasian antara sikap *siriq* dan *pessé* harus tercapai, saling mengisi antara keduanya, dan sewaktu-waktu berfungsi untuk menetralsir sikap yang terlalu ekstrim dari salahsatunya.

C. Kedudukan Perempuan

Di atas telah disebutkan bahwa seringkali perempuan-perempuan Bugis menjadi objek *siriq*. Hal ini membuat kedudukan perempuan Bugis selalu menarik dikaji dalam pandangan masyarakatnya.

Di dalam sastra klasik Bugis, seperti *La Galigo*, seorang perempuan Bugis digambarkan dapat memegang beberapa peran dalam urusan publik. Hal ini dapat dimaknai bahwa dalam kesadaran terdalam masyarakat Bugis, kedudukan perempuan tidak berbeda dengan kedudukan laki-laki. Tidak hanya dalam sastra, dalam perjalanan sejarahnya, perempuan Bugis pernah membuktikan bahwa mereka dapat menjadi pemimpin, bahkan di dalam peperangan.¹⁵

Menurut masyarakat Bugis, sebagaimana tertulis dalam naskah hukum adatnya (Mangemba, 1997: 28), hak dan ke-

¹⁵ Lebih lanjut lihat Hamid (1997: 28-40).

wajiban seorang perempuan Bugis yang *materruq* (pemberani)¹⁶ dan *malampéq nawa-nawa* (cerdik) dapat memiliki empat hal atau dalam bahasa mereka, *na iya makkunrai materruq é na malampéq nawa-nawa, eppaq onrong maraja wedding nappunnai* (perempuan pemberani dan cendekia dapat memiliki empat perkara penting sebagai berikut:

1. *Mula-mulanna, mancaji indoq anaq tettong ri décéng ngé tudang ri paccing ngé* (pertama, ia berkewajiban menjadi seorang ibu yang salehah dan suci).
2. *Maduanna, mancaji pattaro tettong ri lempuq é punnai cirinna enreng ngé lampé nawa-nawa mméwai sibali perriq woroanéna sappaq laleng atuong* (kedua, ia berkewajiban menjadi seorang bendaharawan yang jujur, hemat, dan cerdik membantu suami sepenuhnya dalam perjuangan hidup).
3. *Matellunna, mancaji répoq riatuturiang siriqna enreng ngé sangkawanana enreng ngé bonapatinna ri tometoanna, sélessureng macoana iya réqga ri woroanéna* (ketiga, ia berhak menjadi tanggungan berat, mendapat jaminan penuh untuk ketinggian martabatnya dan atas kesucian kehormatannya dari orangtuanya, saudara tua atau suaminya).
4. *Meppaqna, wedding toi situnreng paung adeq é jémma tebbekkeq é makkaq I mancaji dulung papolé upeq asaléwangeng* (keempat, ia berhak diangkat oleh

16 Mangemba (1997: 28) mengartikan kata diksi *materruq* sebagai “pandai”, namun menurut penulis, akar kata *terruq* yang kemudian melahirkan kata jadian *materruq* lebih tepat diartikan sebagai “berani” dan menjadi “pemberani”.

rakyat dengan persetujuan majelis adat sebagai seorang “pelopor” untuk mencapai keamanan dan kemakmuran).

Dari hukum adat di atas, terlihat bahwa seorang perempuan Bugis yang pemberani dan cerdas, mempunyai dua kewajiban dan dua hak. Kewajiban *pertama*, perempuan Bugis harus menjadi *indoq anaq* atau “ibu keturunan” yang suci dan salehah. Mengapa lelaki Bugis lebih suka menyebut pasangannya dengan *indoq anaq* dan bukan *bainé*? Karena dalam penyebutan itu terkandung sebuah makna penghormatan dan kesetiaan. *Bainé* (isteri) bersifat sementara dan dicari hanya karena kecantikannya. Apabila isteri telah tua dan berwajah keriput, ia layak untuk diganti. Akan tetapi, jika seorang lelaki Bugis mencari *indoq anaq* (ibu keturunan), maka ia akan kekal dan kehidupannya sebagai suri rumah tangga dan isteri akan kekal selamanya sebagai pemelihara keturunan (Mangemba, 1997: 29-30).

Kewajiban *kedua*, perempuan Bugis harus menjadi *pat-taro* (bendahara rumah tangga). Berapa pun harta benda dan penghasilan yang dibawa oleh suami, setelah sampai di rumah akan menjadi kewajiban isteri untuk memeliharanya. Hal ini terungkap dalam bahasa Bugis, *rékko lettuanri warang-mparang ngé ri bola é, céddéq maégana, melebihiq matunana, ri laleng mprekkeng na ni makkunrai é* (harta benda jika sudah sampai di dalam rumah telah menjadi tanggung jawab perempuan). Oleh karena itu, segala pengeluaran yang penting dalam rumah tangga harus dimusyawarahkan dan diketahui

oleh kedua belah pihak antara suami dan isteri.

Dalam ungkapan yang lain berbunyi, *bombang matua é, tasiq patteppang ngé* (mertua itu ibarat gelombang, sementara saudara – karena akibat perkawinan – adalah lautan). Dalam ungkapan ini terkandung makna peringatan bahwa kadang-kadang bahtera rumah tangga mengalami kesulitan lantaran mertua dan saudara *patteppang* dari kedua belah pihak. Oleh karena itu, kepentingan mertua dan *patteppang* harus pula menjadi perhatian (Mangemba, 1997/1998: 30).

Dalam kewajibannya untuk menjadi *pattaro*, perempuan Bugis juga harus *sibali perriq* (saling berbagi kesulitan hidup) dengan suami dalam memperjuangkan kesejahteraan keluarga. Hal ini mungkin sama, mungkin pula tidak dengan konsep *konco wingking* bagi masyarakat Jawa. Dalam ungkapan Bugis berbunyi, *mallémpaq woroané, maqjujung makkunraié* (jika lelaki memikul, perempuan menjunjung), keduanya saling bahu-membahu. Oleh karenanya, dalam hukum adat Bugis, anak laki-laki dan perempuan mempunyai hak waris yang sama banyak karena dalam konsep *mallémpaq* dan *maqjujung* (memikul dan menjunjung) terkandung makna yang sama berat. Hanya berbeda dalam cara. Barulah setelah Islam diterima, konsep itu berubah menjadi *mallémpaq dan maqbiccang* (memikul dan menjinjing). Menjinjing jelas lebih ringan karena dapat dilakukan hanya dengan sebelah tangan, sementara *mallémpaq* berarti membawa beban yang lebih berat karena harus dinaikkan di atas bahu.

Ketiga perempuan Bugis berhak untuk menjadi *répoq* (tanggung berat) dari orangtua, saudara tua dan suami.

Itulah sebabnya seorang perempuan Bugis yang dilamar akan mengatakan kepada calon suaminya, baik langsung maupun tidak langsung, *iya pa mupobainékaq, maéloq po porépoqkaq* (barulah engkau dapat memperisterikanku jika engkau bersedia menjaminku atau menanggungku dalam segala hal, terutama dalam hal kehormatan, pakaian, dan makanan karena aku telah terlepas dari tanggungan orangtuaku) (Mangemba, 1977: 31).

Répoq adalah ungkapan yang mengandung makna “tanggung jawab”. Yang menjadi *répoq* bagi suami atau kepala rumah tangga Bugis adalah isteri, anak, dan semua keluarga yang tinggal bersamanya dalam satu rumah, sementara yang melaksanakan tanggung jawab itu adalah perempuan atau isteri.

Keempat perempuan Bugis berhak diangkat menjadi *dulung* (pelopor atau pemimpin) untuk mencapai keamanan dan kemakmuran. Hal ini jelas menunjukkan adanya persamaan hak, persamaan derajat, dan kesempatan sosial antara perempuan dan laki-laki Bugis. Di beberapa wilayah di Sulawesi Selatan di zaman dahulu terdapat raja-raja wanita karena memang mereka mempunyai hak untuk *mancaji dulung ri wanuaé* (menjadi pelopor dalam negeri), *mancaji dulung ri ranreng ngé* (menjadi kepala dalam perburuan), *mancaji dulung ri pallaong rumaé* (menjadi punggawa bagi kaum petani) (Mangemba, 1997: 32).

Dalam perang Sulawesi Selatan 1905-1910 antara raja-raja di Sulawesi Selatan melawan Hindia Belanda, tercatat dua orang raja perempuan memimpin peperangan, yakni *Wé*

Kambo Daéng Risompa, raja Luwu yang dilantik oleh anggota-anggota Adat Kerajaan Luwu tahun 1901; dan *Wé Pancaiqtana Bungawalié*, Arung Enrekang yang didampingi oleh *Lapassulu Uwaq Busarah*, menyerang *Korte Verklaring* bulan Maret 1906 (lihat uraian Mangemba, 1977: 33).

Hak yang melekat pada perempuan Bugis untuk menjadi *dulung* atau bahkan menjadi raja bersumber dari ungkapan falsafah mereka yang berbunyi, *mauqni na worowané mua, na makkunrai sipaqna, makkunrai mui. Mauqni makkunrai, na worowané sipaqna, worowané mui* (biarpun wujudnya seorang lelaki, tetapi jika ia bersifat perempuan, maka ia dianggap sebagai perempuan. Sebaliknya, biarpun wujudnya seorang perempuan, tetapi jika ia bersifat lelaki, maka ia dianggap sebagai lelaki).

Dalam pandangan orang Bugis, kedudukan tinggi dan tanggung jawab yang berat diberikan kepada seseorang, tidak didasarkan pada pertimbangan gender, melainkan kepada pertimbangan sifat-sifat yang dimilikinya. Dengan kata lain, “lelaki” dan “perempuan” bagi masyarakat Bugis tidak bermakna jenis “kelamin”, melainkan bermakna “sifat” yang berkaitan dengan tanggung jawab. Pertanyaannya, sifat-sifat yang bagaimanakah yang dapat disebut sebagai sifat lelaki?

1. *Suleqsana* (bijaksana) yang tergambar dalam perbuatan, *iya pa napogauq i gauq é naisseng pi jaqna décéng na manggolo é* (ia baru melakukan sesuatu pekerjaan jika ia tahu persis baik-buruknya akibat perbuatan itu). Jadi, ia mempunyai pandangan jauh

ke depan.

2. *Worowagi* (cendekia, berpengaruh, mempunyai pengetahuan yang luas). Sifat-sifat *worowagi* ini terbagi menjadi tiga bagian antara lain:
 - a. *Déq risuroang ngi tennawinruq* (tidak satu pun persoalan yang tidak bisa dipecahkan).
 - b. *Déq rapang ripaitang ngi tenna pappadai* (tidak satu pun contoh yang diperlihatkan kepadanya yang tidak dapat ditirunya). Maknanya, segala rencana pasti dapat dilaksanakan.
 - c. *Pakkedai na mapanré* (fasih dan kreatif). Berkaitan dengan sifat *pakkedai na mapanré* ini terdiri atas tiga cabang pula sebagai berikut:
 - i. *Iya pa napoada i ada é, naisseng pi balinna* (ia baru berbicara jika ia ketahui jawabannya)
 - ii. *Mola i ada na parapiq, bettuanna rioddung ngi séqdié ada narilolongeng akkattana* (ia pandai mengikuti suatu ucapan dan mengerti maksudnya).
 - iii. *Duppa i ada napatenreq* (ia pandai memberi jawaban dan selalu menang dengan jawabannya itu).

Jadi, seorang perempuan Bugis dapat saja menduduki kedudukan tinggi dengan tanggung jawab yang mulia dalam masyarakatnya jika ia memiliki sifat-sifat “lelaki” yakni tegas, berani, bertanggung jawab, bijaksana, berpandangan jauh, dan berpengetahuan luas. Di samping itu, ia juga berhak pula mendapat jaminan penuh dari orangtuanya, saudara

tuanya, dan suaminya, khususnya yang berkaitan dengan kesucian, kehormatan, martabat, dan harga diri.

Teks *ID* memiliki dua versi: tulisan dan lisan. Dari kedua versi tersebut, kuat dugaan bahwa versi lisannya lebih dulu bertransformasi ke dalam bahasa Bugis.¹⁷ Perkembangan selanjutnya telah terjadi transformasi bolak-balik dari versi tulis ke naskah dan sebaliknya. Penelitian Dafirah (1999; 2000; 2001) menemukan sebuah naskah yang memuat tambahan cerita yang diduga dimasukkan dari teks-teks lisan masyarakat Bugis, seperti gaya bahasa, dialek, diksi dan struktur kalimat yang digunakan pada setiap naskah yang tidak menunjukkan suatu pakem tulis yang tetap. Sementara itu, penelitian Mustari (2005) berhasil melakukan suntingan dan pengelompokan versi tulis teks ini ke dalam tiga versi, yakni versi Bone, versi Barru, dan versi Pangkep berdasarkan kriteria-kriteria filologis yang terdapat pada teks-teks dimaksud.

Teks lisan *ID* yang menjadi objek kajian pada penelitian ini adalah varian berbahasa Bugis yang hidup di masyarakat pendukungnya. Teks tersebut diperoleh tahun 2002 ketika

¹⁷ Teks ini terdapat pada empat tradisi bahasa, yakni bahasa Melayu (*Hikayat Darma Tahsiyah*), bahasa Jawa, (*Dewi Murtasiyah*), bahasa Sunda (*Wawacan Dewi Murtasiyah*), bahasa Bugis (*I Daramatasiya*).

Mustari mencari naskah *ID* dalam rangka penyusunan tesis S-2 di Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada. Jumlah varian teks lisan itu sendiri sebenarnya ada lima versi, yakni teks LD (La Daming), teks NN (No Name), teks PS (Petta Sibeq), teks RK-1 dan RK-2 (Ria Kudran), namun hanya teks LD yang dijadikan objek kajian dengan pertimbangan bahwa versi ini lebih memasyarakat karena telah direkam dalam pita kaset dan diperjualbelikan kepada khalayak. Artinya, bisa diduga bahwa versi ini lebih banyak memperoleh apresiasi di masyarakat. Dengan pertimbangan varian LD memiliki keutuhan cerita dan mudah dicerna, penulis juga melakukan penggabungan dengan varian suntingan DF dengan pertimbangan unsur-unsur kelisanan yang ditemukannya. Berikut adalah terjemahannya.

Episode I

Syekh Bil Ma'ruf Mendengar I Daramatasiya Mengaji

(1) Awwe,¹⁸ Kalian dengarlah baik-baik akan kuceritakan nasehatnya I Daramatasiya, anak yang dilahirkan oleh Rabitul Awwaliya, anak perempuan Syekh Akbar, anak kandung Rabitul Awwaliya, anak perempuan Syekh Akbar. Siapa saja yang mendengar cerita ini dari awal hingga akhir, tidak peduli apakah ia anak-anak atau orangtua, laki-laki atau perempuan, ia dengarkan dari awal hingga akhir, mudah-mudahan kalian mengambilnya sebagai pengajaran.

(2) Segera, Syekh Bil Ma'ruf keluar dari khalwatnya

¹⁸ Kata ini merupakan seruan yang diucapkan dengan nada panjang, *Aaaawééééé*. Biasa seruan ini dilantunkan oleh penutur cerita lisan ketika memulai ceritanya.

sambil bertanya kepada murid-muridnya, “Sepertinya aku mendengar suara anak-anak. Apakah suara itu datang dari surga? Jiwaku seperti baling-baling diterpa angin karena mendengar lantunannya membaca Qur’an.”

(3) “Tidak tahukah Anda, bahwa Syekh Akbar telah mengantar anak tunggalnya mengaji ke rumah Imam Syafi’i? Suaranya itulah yang Anda dengar.

Menurut kabar, betapa banyak lelaki telah melamarnya, namun ayahnya telah menyedekahkan anaknya itu kepada seorang ulama besar.”

(4) Ketika Syekh Bilma’ruf mendengar jawaban muridnya itu berkatalah ia, “O.. Tuhanku, kumohon kepada Yang Punya Alam ini, pertemukanlah jodohku¹⁹ dengan takdir I Daramatasiya..! Kalian jadi saksi atas nazarku, tujuh ekor kambing akan kusembelih di Mekkah, tujuh di Madinah, dan tujuh pula di Bukit Arafah jika dapat kuperisteri I Daramatasiya.” Setelah itu, Syekh berjalan menuju rumahnya diiringi oleh murid-muridnya.

Episode II

I Daramatasiya Menyelesaikan Pelajarannya

(5) Kita pindah cerita.

(6) Syekh Akbar kembali ke rumahnya beriringan dengan isterinya, Rabitul Awwaliya, sementara I Daramatasiya tinggal di rumah gurunya untuk mengaji. Setelah tamat

¹⁹ Terjemahan ini berasal dari diksi *uki*. Secara harfiah *uki* berarti “tulisan”. Dalam pengertian sejaca istilah ia berarti “takdir” atau “jodoh.”

mengaji al-Qur'an, ia belajar nahwu şaraf.²⁰ Setelah tamat nahwu şarafnya ia mengaji kitab.²¹ Setelah tamat mengaji kitab, ia belajar ilmu fikh. Tamat ilmu fikihnya, ia diajar ilmu falaq. Setelah selesai ilmu falaqnya, ia diajari pula ilmu tafsir. Setelah tamat ilmu tafsirnya, ia diajari lagi ilmu batin. Setelah menamatkan ilmu batinnya, ia dimasukkan ke dalam khalwat. Genap tujuh malam I Daramatasiya tinggal di rumah gurunya, ditamatkannya semua kitab. Dia juga menamatkan kitab Taurat dan Zabur. Betapa puas dan lega perasaan gurunya karena sudah cukup pembelajarannya kepada muridnya. I Daramatasiya segera bersujud ke kaki gurunya dan mencium tangannya, kemudian berkata kepada gurunya, "Saya mohon maaf sebesar-besarnya, Junjungan, halalkan segala pengajaran anda kepada saya."

(7) Imam Syafi'i menjawab, "Kamu tidak durhaka, Nak, dan tidak pula berdosa kepadaku." Katanya lagi, "O.. anakku, I Daramatasiya, kurang seorang genap seratus murid ngajiku dan kamulah yang menggenapkannya. Tak seorang pun yang menyamai kesempurnaan kecerdasanmu, sebab hanya dalam tujuh hari, kamu tamatkan semua pelajaran."

(8) Berkatalah I Daramatasiya, "*Alhamdu lillâhi rabbil 'âlamîn*, saya bersyukur kepada Allah, sebab saya mampu memperhatikan semua pelajaran, Junjungan."

(9) Setelah itu Imam Syafi'i berujar kepada isterinya, "O.. Siti Hafсах, bawalah kemanakan²² kita ini ke rumahnya,

20 Nahwu Şaraf adalah Ilmu Tata bahasa Arab.

21 Kitab berarti kitab-kitab pelajaran agama yang biasa disebut sebagai Kitab Kuning di kalangan para santri.

22 *Anauré* bermakna *kemanakan* atau *keponakan*. Jika seorang anak disapa *anauré*

serahkan dengan baik kepada ayah ibunya.” Kemudian Imam kita Syafi’i berujar pula kepada I Daramatasiya, “Pulanglah, Nak, kamu akan memperoleh kebaikan secara terus menerus dari dunia hingga akhirat.”

Episode III

I Daramatasiya Bertemu dengan Syekh Bil Ma’ruf

(10) I Daramatasiya berjalan diiringi Siti Hafsah. Tidak lama berjalan, mereka bertemu dengan Syekh Bil Ma’ruf. Syekh Bil Ma’ruf kemudian berucap salam yang dijawab oleh Siti Hafsah. Ketika Syekh Bil Ma’ruf menoleh, tanpa sadar ia jatuh terjerebab ke tanah. Semua muridnya maju meluru dan bertanya, “Apa yang Junjungan rasakan?”

(11) Syekh Bil Ma’ruf menjawab, “Aku tidak ada apa-apa, aku tidak hilang ingatan, aku juga tidak lupa, aku masih ingat kepada Allah. Ulama apa gerangan yang kita temui, malaikat atau bidadarika, aku seperti melihat cermin tembus pandang.”

(12) Murid-muridnya serempak menjawab dengan gem-bira, “Bukan malaikat, bukan pula bidadari, Junjungan. Itulah orangnya yang pernah dengar suaranya mengaji al-Qur’an. Hanya dalam tujuh malam, ia mampu menamatkan semua kitab. Tidak ada lagi yang mampu memberinya peng-ajaran karena kecerdasannya.

oleh orang yang lebih tua, sementara mereka tidak mempunyai pertalian darah, itu bermakna orang yang menyapa merasa dekat dan menganggapnya saudara dan sebaliknya. Sapaan Imam Syafi’i kepada I Daramatasiya dengan sebutan *anauré* bermakna tanda kasih sayang.

Episode IV

Syekh Akbar Menguji I Daramatasiya

(13) Belum selesai kisah Syekh dengan muridnya, I Daramatasiya telah tiba di rumah ayah ibunya. Betapa gembira dan lega perasaan Syekh Akbar melihat anaknya. Bergegas Rabitul Awwaliya meraih tangan Siti Hafsah, mendudukkannya di atas tikar permadani dan menyodorkan sirih. Tak lama sesudah itu, mereka disuguhi kue-kue. Kemudian Rabitul Awwaliya berkata, “Silahkan minum air hangat.²³ Mereka lalu makan bersama. Setelah itu Siti Hafsah berkata, “Adik, ini I Daramatasiya kukembalikan kepadamu. Sudah sempurna pengetahuannya, sempurna pula kecerdasannya.” Saat itu, hanya perasaan gembira dan senang yang dirasakan oleh ibu I Daramatasiya.

(14) Syekh Akbar kemudian berkata, “O.. anak penerusku,²⁴ pergilah berwudhu karena aku ingin mendengarmu mengaji.” I Daramatasiya pun pergi berwudhu, lalu kemudian mengambil Qur’an, kemudian membukanya, lalu membaca *basmalah*. Ketika I Daramatasiya melantunkan ayat-ayat Qur’an, air yang sedang mengalir di sungai menjadi tenang, angin yang sedang berhembus mendadak berhenti, anak yang lagi menangis menjadi diam, orang yang berselisih menjadi damai. Ayahnya tertegun mendengar kemerduan suara I Daramatasiya.

²³ *Uwaé pella* berarti “air panas.” Dalam kebiasaan masyarakat Bugis, kata tersebut selain berarti “air panas” secara harfiah, juga berarti “minuman manis” untuk suguhan tamu. Dalam teks ini tentu saja belum ditemukan teknik pendingin sehingga tidak mungkin tamu disuguhi minuman dingin atau es.

²⁴ *Pattola* berarti pelanjut atau pewaris

(15) Setelah itu Syekh Akbar berkata, “Berhentilah mengaji, Nak!” I Daramatasiya menutup Qur’annya. Setelah itu Siti Hafсах pamit kepada yang mulia²⁵ suami isteri itu untuk pulang ke rumahnya. Sebagai tanda terima kasih, Rabitul Awwaliyah menyerahkan emas kepada Siti Hafсах sebagai tanda kegembiraan karena mendidik anaknya.

Episode V

Syekh Bil Ma’ruf Melamar I Daramatasiya

(16) Kita beralih cerita.

(17) Sementara itu, Syekh Bil Ma’ruf siang malam tidak makan, tidak minum, tidak tidur, hanya melakukan munajat dan mengerjakan perintah Allah dan Rasul-Nya. Akhirnya, doanya diterima oleh Allah SWT.

(18) Setelah itu, Syekh Bil Ma’ruf berkata kepada murid-muridnya yang empat puluh itu, “Bersiaplah kalian, kita akan pergi bertamu ke rumah guru kita, Syekh Akbar.” Murid-muridnya pun bersiap, begitu pula dengan Syekh Bil Ma’ruf. Dipakainya pakaian yang bagus, kemudian ia duduk bersimpuh memohon dan menyerahkan diri kepada Allah, kemudian ia berjalan diiringi oleh muridnya.

(19) Tidak lama berjalan, mereka sampai di rumah Syekh Akbar, lalu mereka berucap salam. Syekh Akbar segera mencuci kaki tamunya, lalu meraih tangannya, membimbingnya, dan mendudukkannya di atas tikar permadani. Sementara Syekh Bil Ma’ruf segera pula sujud di hadapan

²⁵ Teks ini menggunakan istilah “arung” yang berarti raja. Dalam konteks ini diartikan menjadi “yang mulai” sebagai tanda penghormatan.

Syekh Akbar seraya mencium tangannya. Berkatalah Syekh Akbar, “O.. Anakku, Syekh Bil Ma’ruf, apa gerangan tujuan pentingmu, Nak, karena baru kali ini engkau bertandang. Kedatanganmu sepertinya ingin melamar, naikmu ke rumah seperti hendak meminang?”

(20) Syekh Bil Ma’ruf tersipu lalu berkata menghibah, “Perasaan gembira dan senang yang membawaku kemari. Hajatku ini, Junjungan, telah kumunajatkan kepada Allah SWT. Jika ada rasa iba Junjungan kepadaku, saya akan amat gembira jika Junjungan sudi merapat-rapatkan saya di ujung kaki Junjungan.²⁶ Terserah Junjungan, apakah saya akan dijadikan gembala kambing, atau tukang sapu bawah rumah. Yang jelas saya akan bahagia jika dapat menjalankan kewajiban terhadap I Daramatasiya.”

(21) Jawab Syekh Akbar, “Sekali engkau senang, kegembiraanku tidak terbatas terhadapmu, Nak, karena memang telah kumohonkan kepada Allah, jika aku memperoleh seorang anak perempuan, akan kuserahkan kepada Allah, akan kusedekahkan kepada ulama besar.”

(22) Gembira dan bersukacitalah Syekh Bil Ma’ruf mendengar ucapan ayah I Daramatasiya seraya berkata, “O.. Junjungan, hari apakah, jika demikian, yang bagus kita tetapkan di antara yang tujuh itu?”

(23) Berkatalah ayah I Daramatasiya, “O.. Anakku, Syekh Bil Ma’ruf, hari Senin bertepatan dengan purnama empat

²⁶ Kata-kata “*tapaqdeppé-deppé ri cappa ajéta*” secara harfiah berarti “Anda dekatkan saya di ujung kaki Anda.” Maksudnya “Anda terima saya menjadi anggota keluarga Anda.” Kalimat ini lazim dipakai untuk melamar calon isteri.

belas bulan Sya'ban, hari yang sangat baik dan selamat karena tidak bertepatan dengan hitungan hari ketiga, tidak juga bertepatan dengan hitungan hari celaka ketujuh, tidak juga bertepatan dengan hari yang saling membelakangi, tidak juga termasuk hitungan "kalolang", tidak juga bertepatan dengan penghujung naas.²⁷

Episode VI

I Dramatasiya Dinikahkahkan dengan Syekh Bil Ma'ruf

(24) Sementara Syekh Bil Ma'ruf pulang ke rumahnya, I Dramatasiya keluar dari kamarnya lalu bertanya kepada ibu dan ayahnya, "O.. Ibu dan Ayahku, apa hajat tamu Anda tadi?" Tersenyumlah Rabitul Awwaliya mendengar pertanyaan anaknya. Ditepuk-tepuknya pundak anaknya sambil menata kata-kata yang baik. Kemudian ia berkata kepada anaknya, "O.. buah hatiku, sudah cukup matang fikiranmu, cukup pula kecerdasanmu. Telah kamu laksanakan semua perintah Allah dan kamu hindari larangan-Nya, Nak! Ini adalah kehendakku dan ayahmu." Berkatalah I Dramatasiya, "Apa sebabnya Anda berkata demikian, Junjungan? Saya tidak faham?"

(25) Ibunya menjawab, "O.. Anakku, I Dramatasiya, engkau perlu tahu, Nak, sebab jika ada anak perempuan yang

²⁷ Semua hari yang disebutkan merupakan hari-hari atau waktu-waktu nahas menurut menurut perhitungan hari baik dan hari buruk dalam masyarakat Bugis. Semua hari nahas itu dipantangkan untuk memulai menanam padi, mendirikan rumah, memulai menenun, mengadakan perjalanan jauh, dan melakukan pesta perkawinan. Wawancara via telepon dengan Junaidi AW (50 th.), tanggal 21 Februari 2004, jam 23.00 WIB.

membantah hajat orangtuanya, menentang kehendaknya, mematah-matahkan kegembiraannya, sungguh, dia berada di luar sabuk Allah SWT,²⁸ ditinggalkannya surga, lalu diraihnya neraka." Ibunya berkata lagi, "O.. anakku, ayahmu akan menikahkan kamu agar dosanya kepada Allah SWT terlepas."

(26) Termenunglah I Daramatasiya. Air matanya jatuh bercucuran di dadanya, lalu ia masuk ke dalam kamarnya. Ia ingin menolak kemauan ayahnya, tapi dia takut kepada Allah SWT, karena ia faham betul bab kedurhakaan anak kepada ayah dan ibunya.

(27) Lalu tibalah hari Senin, bertepatan dengan purnama empat belas bulan Sya'ban. Hari itulah yang dijanjikan kepada Syekh Bil Ma'ruf. Syekh Bil Ma'ruf datang dari rumah kediamannya. Ia pun diberi seperangkat persalinan, sementara rambut kudanya dihiasi dengan intan zamrud. Guru dan para tamu pun berdatangan meramaikan rumah pengantin. I Daramatasiya didandani pula di atas rumah. Setelah itu Syekh Bil Ma'ruf dinaikkan ke rumah lalu dinikahkan oleh kadi.

(28) Setelah dinikahkan oleh kadi, ia pun disandingkan dengan isterinya. Bertambah-tambah cahaya muka I Daramatasiya seperti anak "dara sunti" yang berkilau hingga ke langit.

{Suara kaset berhenti, irama musik melompat}

28 Ungkapan ini bermakna di luar pemeliharaan Allah.

Episode VII

I Dramatasiya Membantah Suaminya Tentang Seks

(29) Syekh Bil Ma'ruf tidak sanggup lagi menahan birahinya melihat kecantikan paras isterinya. Ia mulai meraba organ seks isterinya, tetapi I Dramatasiya menyingkirkan tangannya sambil berkatalah, "O.. Junjungan, agaknya Anda telah hilang kesadaran, Anda sudah lupa kepada Allah SWT dan Rasul-Nya."

(30) Dijawab oleh Syekh Bil Ma'ruf, "O.. Adikku, I Dramatasiya, aku tidak hilang kesadaran dan tidak hilang ingatan. Jika ada seorang perempuan yang menolak keinginan suaminya, menghalangi harapannya, mematah-matahkan kegembiraannya, sesungguhnya ia durhaka kepada Allah SWT dan kepada Nabi Muhammad karena kita sudah mewakili kadi untuk mempersuami-isterikan kita di dunia hingga akhirat."

(31) I Dramatasiya berkata lagi, "O.. Junjungan, perka-taan Anda sangat benar karena kita sudah mewakili kadi untuk mempersuami-isterikan kita dari dunia hingga akhirat. Namun, jika ada seorang laki-laki yang menuruti nafsu iblisnya ketika mendekati perempuannya, itulah yang disebut "meniga-dua", tiga kejahatannya, dua kebbaikannya."

(32) Tertawalah Syekh Bil Ma'ruf mendengar ucapan isterinya kemudian berujar, "O.. Adikku, buah hatiku, cahaya mataku, seandainya kamu buah-buahan, niscaya sudah kumakan, karena besarnya keinginanmu kepadamu"

(33) I Dramatasiya berkata lagi, "O.. Junjunganku, Allah SWT telah berfirman, "Siapa saja yang menuruti nafsunya

maka ia kubawa dalam kemurkaan-Ku.”

(34) Syekh Bil Ma’ruf menjawab, “Memang betul ucapanmu itu. Namun Allah SWT juga berfirman bahwa siapa saja menganggap salah sesuatu yang halal di sisi Nabi kita, Muhammad, maka ia berada di luar pengetahuan-Ku.”

(35) Ketika mendengar ucapan suaminya, I Daramatasiya pun patuh terhadap semua kemauan suaminya. Ia pun pergi berbaring, sementara suaminya melakukan apa saja yang menjadi hajatnya, I Daramatasiya tidak lagi menentangnya. Seterusnya, apa saja yang diperintahkan suaminya, pasti dikerjakan. Begitulah perilaku I Daramatasiya karena pemahamannya terhadap bab dosa kepada suami.

Episode VIII

I Daramatasiya Dibawa ke Rumah Syekh Bil Ma’ruf

(36) Setelah beberapa lama Syekh Bil Ma’ruf menikahi I Daramatasiya dan tinggal di rumah mertuanya, ia ingin membawa isterinya kembali ke rumahnya sendiri. Lalu pergilah ia bersujud di hadapan kedua orangtua I Daramatasiya dan berujar, “O.. Junjungan, suka cita saya karena saya ingin membawa adikku, I Daramatasiya, pindah ke rumah kediamanku.”

(37) Ibu I Daramatasiya yang bernama Rabitul Awwaliya menjawab, “O.. Anakku, Syekh Bil Ma’ruf, ketika anak perempuanku, I Daramatasiya, kulahirkan memang sudah ku-serahkan nasibnya kepada Allah SWT dan sudah kuniatkan akan kusedekahkan kepada seorang ulama yang bertanggung jawab terhadap siang dan malamnya.”

(38) Setelah itu, Syekh Bil Ma'ruf pun pergi berkemas-kemas di muka lemari bersama isterinya. Setelah selesai berkemas-kemas, diikatnya bajunya, lalu mereka pun berangkat. Mereka berjalan sejalan-jalannya,²⁹ mengukur bukit-bukit, menyeberangi sungai-sungai, melintasi dataran luas dan panjang.

(39) Sesampainya di rumah kediaman Syekh Bil Ma'ruf, ia buru-buru naik ke rumahnya, lalu membentangkan tikar permadani, kemudian menuntun isterinya naik, mendudukkannya di tikar permadani, menyandarkannya pada tiang-tak-sampai, menghadapkannya ke muka kaca tembus pandang, lalu berkata, "O.. Adikku, I Daramatasiya, segala yang dapat dilihat oleh penglihatanmu di dalam rumah ini adalah kepunyaanmu. Kamulah yang ditakdirkan oleh Allah menjadi pemiliknya!"

(40) Tidak betah duduk, I Daramatasiya masuk ke dapur menanak nasi untuk suaminya. Tidak berapa lama, nasi dan lauk pauknya pun masak. Kemudian ia menghidangkannya, lalu memanggil suaminya. Dipegangnya lengan kanan suaminya, dituntunnya masuk, lalu berkata, "Silahkan makan, Junjungan!"

(41) Berkatalah Syekh Bil Ma'ruf, "O.. Adikku, I Daramatasiya, aku ingin berpesan sesuatu! Jika ada seorang perempuan yang sudah menghidangkan makanan kepada suaminya, kemudian ia pergi meninggalkan suaminya yang

29 "Berjalan sejalanannya" adalah terjemahan dari *jokka-sijokkana*. Terjemahan itu mengambil pola kata sifat *jauh sejauh-jauhnya, hebat-sehebat-hebatnya, bagus sebagus-bagusnya*, dan lain sebagainya.

sedang makan itu, maka rizkinya tidak akan mendapat berkat dari Allah SWT. Ia pun jauh dari sifat-sifat Siti Fatimah, perempuan Baginda Ali, penerus Siti Khadijah, dan mendapat murka Allah SWT serta Rasul-Nya.”

(42) Begitulah, selama I Daramatasiya menikah dengan Syekh Bil Ma’ruf, ia hanya mengabdikan kepada suaminya dengan penuh pengabdian sambil mengerjakan perintah Allah SWT, menjauhi larangan-Nya, karena menaruh *siriq* kepada Nabi Muhammad. Sementara itu, Syekh Bil Ma’ruf senantiasa masuk ke dalam khalwatnya. Setiap suaminya keluar dari khalwatnya, I Daramatasiya mengambil ceret berisi air untuk mencuci kaki suaminya, lalu membuka sanggulnya, kemudian melap kaki suaminya dengan rambut panjangnya. Setelah mengelap kaki suaminya, ia memegang tangan kanannya, lalu menuntunnya dan mendudukkannya di atas tikar permadani di depan jendela. Setelah suaminya duduk nyaman, ia pun duduk pula di hadapan suaminya. Ia kemudian menanggalkan kancing baju suaminya, kemudian mengambil kipas lalu mengipas keringatnya sampai kering. Setelah selesai mengipas, ia pun sujud di kaki suaminya, lalu mohon ampun, ujanya, “O.. Junjungan, mohon ampun jika ada dosa saya baik besar maupun kecil.”

(43) Berkatalah Syekh Bil Ma’ruf, “Tidak ada dosamu kepadaku, Dik, sebab kamu kerjakan semua perintahku.” Kemudian ia membopong isterinya, memangkunya lalu mencumbu rayunya. Betapa ia welas asih menatap isterinya lalu berkata, “Berhati-hatilah di belakangku. Pesanku, jika engkau melahirkan sepeninggalanku, jika perempuan yang

kamu lahirkan, beri nama ia Putri Cindra Dewi; jika laki-laki, beri nama Hammadeq Maulana!”

(44) Berkatalah I Daramatasiya, “O.. Junjunganku, apa saja perintah Anda kepadaku akan kuturuti semua.” Kemudian Syekh Bil Ma’ruf berkata, “O.. Adikku, buah bibirku, kegembiraan rasaku, ketenteraman pikiranku, cahaya mataku, buah-buahan di hatiku yang tumbuh subur di dalam rahasia, bersabda Nabi kita Muhammad, bahwa perempuan itu memang berada dalam perintah suaminya. Begitulah seharusnya perilaku perempuan, Dik, agar dikasihani Allah SWT di dunia hingga akhirat.”

Episode IX

Mémmanaq ni I Daramatasiya

(45) Kita pindahkan cerita.

(46) Berkatalah Syekh Bil Ma’ruf, “Sudah saatnya I Daramatasiya melahirkan.” Lahirlah anaknya, seorang perempuan, dan dinamai Putri Cindra Dewi. Syekh Bil Ma’ruf tahu karena ada pesan dari Allah SWT yang mengatakan bahwa isterimu telah melahirkan. Lalu ia keluar dari khalwatnya dan kembali ke rumahnya. Setelah sampai, I Daramatasiya bergegas mengambil air kemudian mencuci kaki suaminya, lalu dibukanya sanggulnya, dilapnya kaki suaminya dengan rambutnya itu, kemudian ia bersujud dan minta ampun.

(47) Syekh Bil Ma’ruf berkata, “Tidak ada dosamu kepadaku, Dik, karena kamu mencontoh perilaku Siti Fatimah.” Kemudian ia meraih tangan isterinya dan menariknya du-

duk dekat anaknya. Syekh Bil Ma'ruf sangat gembira melihat anaknya. Diambilnya lalu dipangkunya.

(48) I Daramatasiya lalu berdiri mengambil nasi untuk suaminya, diangkatnya di hadapannya, dibacakannya doa selamat, lalu duduklah ia melayani suaminya makan. Setelah Syekh Bil Ma'ruf, selesai makan, I Daramatasiya pergi mengambil anaknya, menyerahkannya kepada Syekh Bil Ma'ruf. Berkatalah I Daramatasiya, "O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma'ruf, inilah anakku!" Ketika kulahirkan kuberi nama Cindra Dewi." Dengan cepat Syekh Bil Ma'ruf meraih anaknya, dinaikkannya ke pangkuannya, kemudian menciumnya di antara kedua matanya. Begitulah perlakuannya sambil menyeru '*kuruq sumangeq*' seraya berkata, "O.. Anak pemberani, terbang tinggilah semangat dan jiwamu!"

(49) Lalu Syekh Bil Ma'ruf berkata kepada isterinya, "O.. Adikku, I Daramatasiya, kita sudah dikaruniai anak hasil hubungan kita di dunia. Oleh karenanya, dengarkan pesanku. *Pertama*, bersatu dan berbaik-baiklah dengan tetangga dan sanak saudara. *Kedua*, jangan suka memperhatikan kejelekan orang lain. *Ketiga*, gemarlah saling menolong dengan sanak saudara dan tetangga. *Keempat*, jangan sembarang mengambil sesuatu. *Kelima*, jangan suka mencuri. *Keenam*, pelihara *siriqmu*, *siriq* orangtuamu, juga *siriqku*. *Ketujuh*, jangan suka berburuk sangka. *Kedelapan*, jangan memegang sesuatu milik orang lain. *Kesembilan*, jangan bercerai berai di antara keluarga dan suami isteri. *Kesepuluh*, berkumpul sesama sanak saudara, karena engkau sudah dijadikan oleh Allah SWT. Agar kamu selamat, lakukanlah segala perintah-

Nya dan jauhi larangan Allah SWT.”

{Suara musik menjadi kacau, iramanya tidak berkesinambungan}

Episode X

I Dramatisasi Diusir oleh Suaminya

(50) Setelah beberapa lama, suatu hari keluarlah Syekh dari khalwatnya. Pada suatu hari ia diuji oleh Allah SWT. Datanglah perintah Allah, Syekh Bil Ma’ruf diperintah oleh iblis. Pada suatu waktu I Dramatisasi melayani suaminya makan malam sementara pelita mau padam. Ia ingin berdiri secara diam-diam namun ia khawatir dengan anaknya yang sedang di pangkuannya. Ia membatin dalam hati, “Jika aku berdiri secara diam-diam, anakku akan menangis, tetapi jika aku tidak berdiri, pelita akan mati sementara Syekh sedang makan. Ia juga teringat pesan suaminya dan firman Allah SWT, “Jika ada seorang perempuan sedang melayani suaminya makan, lantas ia berdiri tanpa seizin suaminya, berdosa ia kepada Allah, durhaka kepada Nabi Muhammad.” Seketika itu, ia meraih pisau yang ada di sampingnya, lalu memotong rambutnya tujuh helai, kemudian menyambungkannya ke sumbu pelita itu sehingga cahayanya terang kembalilah. Bertanyalah Syekh Bil Ma’ruf, “O.. ibunya Cindra Dewi, kamu apakan pelita itu sehingga menjadi terang kembali?”

(51) Jawab I Dramatisasi, “Rambutku, Junjungan, tujuh helai kujadikan sumbu sumbu. Semula, saya ingin berdiri secara diam-diam mengambil sumbu, tetapi khawatir anak-

ku akan menangis. Akan tetapi saya teringat pesan Anda, Junjungan, serta firman Allah SWT, “Jika ada seorang perempuan melayani suaminya makan lalu ditinggalkannya, berdosa ia kepada Allah SWT, durhaka kepada Nabi kita Muhammad, durhaka pula kepada suaminya. Maka kupotong rambutku tujuh helai dan kujadikan sumbu.”

(52) Ketika Syekh Bil Ma’ruf mendengar penjelasan I Daramatasiya, bangkitlah amarahnya lalu berujar, “Semua perbuatanmu selama ini tidak ada yang tidak kau beritahukan kepadaku. Pergi mandi saja, kamu beritahukan kepadaku. Jangan dikata lagi jika engkau ingin pergi ke rumah ibumu, atas izinkulah baru engkau boleh pergi. Lalu mengapa sekarang rambutmu kamu potong tanpa memberitahukan kepadaku?”

(53) Menjawab I Daramatasiya, “O.. Junjunganku, saya khilaf, Junjungan. Kini terpulang pada Anda, maafkan kebodohanku!”

(54) Berkatalah Syekh Bil Ma’ruf, “O.. Daramatasiya, jangan banyak bicara. Tidak kuizinkan lagi engkau tinggal di rumahku. Pulang, sana, ke rumah ibumu!”

(55) Berkatalah I Daramatasiya, “O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma’ruf, izinkan saya tinggal di rumahmu menjadi pengasuh anakmu atau jadikan aku tukang masak untuk mengatur dapurmu, atau jadikan aku tukang cuci yang mencuci pakaianmu.”

(56) Syekh Bil Ma’ruf berdirilah mengambil rotan lalu memukul perempuannya. Setelah I Daramatasiya pingsan, barulah ia berhenti memukulnya. Ketika I Daramatasiya

siuman, Syekh Bil Ma'rif kembali meluru untuk memukulnya. Maka I Daramatasiya lari ke pusat rumah³⁰ untuk berlindung, namun terus diburu. I Daramatasiya lalu lari ke dapur. Berkatalah Syekh Bil Ma'rif, "O.. Daramatasiya, pergilah sekarang juga ke rumah ibumu selagi kamu masih bisa berjalan. Aku tidak sudi lagi melihatmu, biar kuurus sendiri anakku."

(57) Sambil menenangkan perasaannya, ia bersujud di hadapan suaminya, sambil berkata, "O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma'rif, sebesar-besar maaf kupinta, jika demikian biarlah aku pergi!" Lalu ia mengambil anaknya kemudian memangkunya sambil menangis dan berkata, "O.. anakku Cindra Dewi, tinggallah bersama ayahmu biarlah bunda pergi mencari peruntungan diri, sebab ia sudah tidak mengizinkan bunda tinggal di rumahnya. I Daramatasiya menangislah tersedu-sedu sambil menciumi anaknya. Kemudian I Daramatasiya pergi meniggalkan rumah Syekh Bil Ma'rif di tengah malam ditemani rasa sakit yang amat sangat³¹ di seluruh tubuhnya. Ia berjalan terus menuju rumah ibunya.

(58) Ketika sampai di rumah ibunya, ia naik menapaki anak tangga sambil minta dibukakan pintu, katanya, "O.. Ibuku, bukakan aku pintu."

30 "Posi bola" secara harfiah berarti "pusat rumah." Ia adalah tiang utama pada rumah adat Bugis. Dalam pembangunan sebuah rumah Bugis, "posi bola" yang paling awal dikerjakan. Bahannya adalah kayu pilihan. Posi Bola adalah batas antara ruang privasi keluarga dan ruang tamu.

31 Diksi "peddi mabbasémpaséng" menggambarkan sebuah rasa sakit yang teramat sangat pada tubuh. Dalam konteks ini, "peddi" (rasa sakit) yang diderita oleh I Daramatasiya lebih pada sakit di dalam hati yang tidak tertanggungkan. Hatinya terluka yang amat dalam.

(59) Ibunya menjawab, “O.. Daramatasiya, aku tidak akan membukakan pintu, karena tidak biasanya kamu datang di tengah malam. Engkau pasti telah dimarahi oleh suamimu sehingga sampai di sini di tengah malam begini. Sama sekali aku tidak sudi melihat perempuan yang durhaka kepada suaminya Aku takut kepada Allah SWT dan Rasul-Nya.”

(60) Berkata lagi I Daramatasiya, “O.. Ibuku, air minum sajalah, jika demikian, yang kuminta karena aku teramat sangat dahaga.”

(61) Ibunya menjawab lagi, “O.. Daramatasiya, jika kuberi engkau air minum, itu artinya aku masih suka kepadamu. Pergilah mencari yang kamu anggap baik karena aku sama sekali tidak sudi melihat perempuan yang durhaka kepada suaminya.”

(62) Ketika I Daramatasiya mendengar ucapan ibunya itu, bercucuranlah air matanya, lantas angkat kaki meninggalkan rumah ibunya.

Episode XI

I Daramatasiya Ditolong oleh Jibril

(63) I Daramatasiya berjalan sejalan-jalannya hingga masuk ke rimba raya yang tidak berujung. Dia sudah tidak melihat asap api, tidak mendengar bunyi lesung, tidak mendengar kokok ayam.³² Kemudian, ia menemukan sebongkah

³² “Rumpu api,” (asap api), “uni palungeng,” (bunyi lesung), “uni manuk,” (kokok ayam jantan) adalah hal-hal yang akrab dalam kehidupan sehari-hari orang Bugis di desa. Ungkapan tidak melihat asap api, tidak mendengar bunyi lesung, dan tidak mendengar kokok ayam jantan, mengisyaratkan bahwa tempat itu sudah sangat jauh dari perkampungan penduduk.

batu datar di tengah hutan. Ia ingin sholat subuh sementara tidak ada air untuk berwudu.

(64) Ia lalu mengambil pisau belatinya, digoreskannya di atas batu datar itu maka datanglah pertolongan Allah kepadanya. Tiba-tiba memancarlah air jernih dari celah batu itu.³³

(65) Berwudhulah I Daramatasiya, kemudian sholat di atas batu datar itu. Setelah selesai sholat ia duduk tafakkur. Tiba-tiba tempat duduknya terasa panas dan sekonyong-konyong penghulu kita,³⁴ malaikat Jibril, turun dari atas dan berdiri di hadapannya.

(66) Bertanyalah penghulu kita malaikat Jibril, “Mengapa engkau berada di tengah hutan rimba yang tidak berujung ini tanpa melihat lagi asap api, tanpa mendengar lagi kokok ayam?”

(67) Berkatalah I Daramatasiya, “O.. Junjungan, saya sedang makan malam di rumah kediamanku, tiba-tiba cahaya pelitaku meredup. Kuraih pisau belatiku, lalu kupotong tujuh helai rambutku, kemudian kusambung dengan sumbu pelitaku sehingga terang kembali cahayanya. Hal itulah yang membuat Junjunganku marah dan menghajarku tanpa ampun. Saya pergi mengadu ke rumah ibuku, tetapi ia juga tidak mau menerimaku, bahkan turut menyalahkanku

33 Pada varian teks yang lain, I Daramatasiya akan melaksanakan sholat asar. Ketika ia tidak menemukan air untuk berwudu, ia berdoa kepada Allah SWT. Doanya dikabulkan oleh Allah SWT dengan menciptakan sebuah istana yang terbuat dari emas dan perak lengkap dengan kolamnya yang berisi air jernih.

34 Penutur memberikan gelar kepada malaikat Jibril sebagai “*pangulutta*”, “*peghulu kita*” yang berarti “*pemimpin kita*.” Gelar penghormatan ini sering juga diberikan kepada Nabi Muhammad, “Pangulutta Nabi Muhammq.”

sehingga aku pergi membuang diri di rimba raya ini.

(68) Penghulu kita, malaikat Jibril berkata, “Jika demikian, tunggu-tunggulah³⁵ aku sebentar, aku akan naik ke langit ketujuh, akan kuambilkan makanan yang paling lezat, pakaian yang paling indah serta sekalian wangi-wangian surga.”

(69) Penghulu kita, malaikat Jibril, pun naik memohon kepada Allah SWT seraya berkata, “O.. Tuhan, ada seorang perempuan yang membuang dirinya di bawah, di dunia, saya ingin memberinya makanan dan pakaian yang paling bagus, juga wangi-wangian surga.”

(70) Berkatalah Allah SWT, “Pergilah ke malaikat Ridwan, si orang benar,³⁶ penjaga pintu surga!” Maka pergilah penghulu kita, malaikat Jibril, mengetuk-ngetuk pintu surga. malaikat Ridwan, si orang benar pun berkata, “Siapakah, siapakah gerangan di luar sana?”

(71) Penghulu kita, malaikat Jibril menjawab, “Saya, malaikat Jibril!” Bergegas malaikat Ridwan, si orang benar, membuka pintu surga lalu masuklah malaikat Jibril.

(72) “Ada keperluan apa?”

(73) Berkatalah penghulu kita, malaikat Jibril, “Ada seorang perempuan membuang dirinya di bawah, di dunia, saya diperintah oleh Allah SWT mengambilkannya makanan yang paling lezat, pakaian yang paling indah serta wangi-wangian surga.” Lalu penghulu, kita malaikat Jibril, memperoleh

³⁵ “Tunggu-tunggulah” aku adalah terjemahan dari *tanjéng-ttajénnaq*. Diksi ini indah didengar oleh audience. Diksi ini jarang dipergunakan, kecuali dalam teks-teks sastra yang dinyanyikan.

³⁶ Penutur memberikan gelar kepada malaikat Ridwan sebagai “tau tongeng é”, si orang benar,” “si orang jujur.” “Tongeng” berarti *benar* atau *jujur*.

hajatnya.

(74) Tidak beberapa lama, ia muncul kembali di hadapan I Daramatasiya. Kemudian I Daramatasiya diberi makan di atas batu itu. Setelah makan, I Daramatasiya didandani lalu ia memakai wangi-wangian surga. Hasilnya, ia malih rupa sebanyak tujuh kali di tengah hutan, di atas batu itu, karena kecantikannya.

Episode XII

I Daramatasiya Pulang ke Rumah Syekh Bil Ma'ruf

(75) Berkatalah penghulu kita, malaikat Jibril, “Kembalilah ke rumah suamimu, entah apa yang akan dilihatnya kelak!”³⁷ I Daramatasiya pun berjalan menuju rumah ibunya. Ketika sampai di muka rumah bapak ibunya, kebetulan ibunya sedang melihat-lihat keluar dari jendela. Bertanyalah I Daramatasiya kepada ibunya, “O.. Junjungan, di manakah rumah Syekh Bil Ma'ruf?” Rabitul Awwaliya terpesona melihat perempuan cantik itu, ia tidak dapat mengenali anaknya dan berkata, “Mengapa kamu tanyakan rumah Syekh Bil Ma'ruf?”

(76) I Daramatasiya menjawab, “Saya mau menyampaikan salam dari isterinya yang bernama I Daramatasiya.”

(77) Ibu bapaknya menjawab, “Naiklah sebentar, kami mau menanyakan kabar anakku.”

³⁷ Secara leksikal, kalimat “entah apa yang akan dilihatnya kelak” adalah terjemahan dari kalimat *aganngaréq to tu maéloq naita*. Kalimat ini mengandung pengertian bahwa orang yang mengucapkannya telah memprediksikan akan ada peristiwa luar biasa yang akan terjadi sebagai akibat perbuatan seseorang yang telah lalu. Di sini ada unsur “pembalasan”, ada nuansa sebab-akibat.

(78) Dijawab oleh I Daramatasiya, “Tak perlulah saya mampir, Junjungan karena sudah malam, rumahku jauh, anakku mungkin menangis pula, sementara saya ingin menyampaikan salam isterinya.”

(79) Berkatalah ibunya, “O.. Perempuan Muda, di manakah I Daramatasiya berada?”

(80) Jawab I Daramatasiya, “Di dalam rimba raya, Junjungan, di sebuah batu, melaksanakan perintah Allah SWT siang dan malam.”

(81) Mendengar jawab perempuan muda itu, seketika itu ibu I Daramatasiya menangis karena iba mengingat nasib I Daramatasiya. Lalu berkatalah Rabitul Awwaliya, “Teruslah berjalan lurus!” Lalu I Daramatasiya pamit kepada ibunya, menuju ke rumah Syekh Bil Ma’ruf. Di perjalanan, ia bertemu dengan gembala kambing, lalu ia pura-pura menanyakan rumah suaminya, katanya, “Di manakah rumah Syekh Bil Ma’ruf?”

(82) Gembala kambing itu menjawab, “Teruslah berjalan, masuk ke tanah Mesir, tidak ada rumah yang sangat besar di Tanah Mesir selain rumah Syekh Bil Ma’ruf. Rumahnya sangat tinggi, di anjungannya ada tulisan Arab³⁸ dan *timpa lajaq-nya*³⁹ berpasangan.

38 Orang Bugis menyebut semua jenis tulisan Arab sebagai “*uki lapaleng*.” Yang dimaksud dengan “*uki lapaleng*” biasanya berkaitan dengan ayat-ayat al-Qur’an atau hadis Nabi.

39 “*Timpa lajaq*” adalah semacam bumbung bersusun yang terletak antara puncak rumah dan dinding yang menghadap ke muka. Jumlah susunan “*timpa lajaq*” memberikan tanda tentang status sosial pemiliknya. “*Timpa lajaq*” bersusun lima hanya boleh dipakai oleh keluarga bangsawan, sementara rakyat biasa hanya boleh memakai tiga susun atau bahkan hanya satu saja. Selain “*timpa lajaq*”, jumlah anak tangga juga berfungsi menunjukkan status sosial pemiliknya. Secara keseluruhan, gambaran rumah yang diucapkan oleh penutur

(83) Ketika I Daramatasiya tiba di muka rumah Syekh Bil Ma'ruf, kebetulan ia sedang berdiri di muka pintu rumahnya. Berkatalah I Daramatasiya, "O.. Junjunganku, yang manakah rumah Syekh Bil Ma'ruf?" Ketika Syekh Bil Ma'ruf memandangi perempuan muda yang cantik itu, berdebar-debar perasaannya. Bertanyalah Syekh Bil Ma'ruf, "O.. Perempuan muda yang cantik, apa hajatmu menanyakan rumah Syekh Bil Ma'ruf?"

(84) I Daramatasiya menjawab, "Ada salam dari perempuannya yang bernama I Daramatasiya hendak kusampaikan."

(85) Syekh Bil Ma'ruf bertanya lagi, "O.. Perempuan muda, naiklah ke rumah, akulah yang bernama Syekh Bil Ma'ruf." Lalu naiklah I Daramatasiya terus duduk bersimpuh di balik pintu, lalu berkata, "O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma'ruf, salam perempuan Anda, I Daramatasiya."

(86) Syekh Bil Ma'ruf menjawab, "Selamat,⁴⁰ di mana sekarang tempat tinggal I Daramatasiya?" "Dia tinggal di dalam rimba raya di sebuah batu datar, melakukan pengabdian kepada Allah SWT siang dan malam."

(87) Air mata Syekh Bil Ma'ruf berurai mendengar salam dari isterinya, namun pandangannya tidak beranjak dari tamunya. Hatinya berkata-kata, "Andaikan tidak lebih muda

adalah model rumah Bugis, tinggi dan bertiang, bukan rumah-rumah orang Mesir atau Arab tradisional pada umumnya yang dikenal sebagai penduduk nomaden yang lebih memilih tenda.

40 "Selamat" adalah terjemahan dari bahasa Bugis, *salamaq* merupakan jawaban jika ada seseorang berkirim salam. Jawaban ini khas milik bahasa Bugis karena jawaban yang lazim adalah *wa'alaikumussalam*.

dan tidak lebih cantik tamuku ini, tentulah ia isteriku karena suaranya sama persis, begitu pula sifat dan gerak-geriknya. Yang memastikan bahwa ia bukan isteriku, ia lebih muda dan lebih cantik.”

(88) Bertanyalah I Daramatasiya, “Apa sebabnya Anda menyuruh isteri Anda pergi?”

(89) Jawab Syekh, “Suatu waktu aku sedang makan malam sementara sumbu pelita mau habis. “Ia ingin berdiri mengambil sumbu, tapi ia khawatir anaknya akan menangis, lalu rambutnyalah yang ia potong tujuh helai dibuatnya sumbu tanpa memberitahu kepadaku. Itulah yang membuatku benci kepadanya.

(90) Berkatalah I Daramatasiya, “Akan tetapi perbuatannya benar juga, rupanya. Dia takut karena dia mengerti tentang dosa kepada Allah SWT bagi yang meninggalkan suaminya yang sedang makan.”

Episode XIII

Syekh Bil Ma’ruf Salah Tingkah

(91) Lalu berkatalah I Daramatasiya, “O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma’ruf, saya mohon diri, karena saya khawatir terhadap anakku yang kutinggalkan karena baru empat puluh malam kulahirkan.”

(92) Syekh Bil Ma’ruf berkatalah pula, “O.. Perempuan muda, tidak kuizinkan engkau pulang sebelum kujamu. Tak seorang pun yang datang ke rumahku kuperbolehkan pulang kecuali telah kujamu.” Syekh Bil Ma’ruf bergegas ke dapur untuk menyalakan api. Apinya tidak bisa menyala,

karena sekali ia meniup,⁴¹ tiga kali ia menoleh memandang tamunya. Ia tidak sadar ketika suling apinya tidak mengarah ke api, melainkan ke abu dapur. Akibatnya, abu dapur itu beterbangan memenuhi kepala dan matanya.

{Terdengar suara riuh rendah, “uuu” ketika penutur sampai pada adegan ini}

(93) Tiada lain di dalam hati Syekh Bil Ma’r kecuali keraguan, “Yang memastikan bahwa ia bukan isteriku adalah, tamuku ini lebih muda dan lebih cantik, tetapi suaranya sama persis, begitu pula gerak-gerik dan sifat-sifatnya.”

(94) I Daramatasiya tersenyum-senyum melihat kelakuan suaminya, sekali meniup api, tiga kali menoleh memandangnya. I Daramatasiya merasa iba melihat suaminya yang tidak berhasil menyalakan api. Lalu berdirilah I Daramatasiya pergi ke dapur dan berkata, “O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma’ruf, menjauhlah dari situ biar saya yang menyalakan api.”

(95) Syekh Bil Ma’ruf berdiri mengambil parang hendak membelah-belah kayu. Namun, sekali ia menetakkan parang, tiga kali menoleh melihat tamunya. Ketika I Daramatasiya melihat kelakuan suaminya yang sekali menetakkan parang, tiga kali menoleh, ia berkata dalam hati, “Bisa-bisa ia memotong tangannya sendiri.” Lalu I Daramatasiya pergi pula ke hadapan Syekh Bil Ma’ruf sambil berkata, “O.. Junjunganku,

41 Cara masyarakat Bugis di desa-desa pedalaman menyalakan api adalah dengan menggunakan suling api. Api dipancing dengan sesuatu yang mudah terbakar seperti rumput kering atau racikan kayu kering. Dengan meniup-diup api pancingan itu, diharapkan akan membakar kayu api yang lebih besar yang telah disusun dan ditumpukkan di atasnya. Cara ini sebenarnya dilakukan oleh semua masyarakat yang masih menggunakan kayu sebagai bahan bakar untuk memasak.

berikan parang itu kepadaku, biarlah saya yang membelah kayu sebab saya khawatir Anda memotong diri sendiri.”

(96) I Daramatasiya pun membelah kayu itu, sementara Syekh pergi menakar beras, tapi yang diisi bukan tempat beras. I Daramatasiya tersenyum melihat kelakuan suaminya. Tanpa bicara ia mengambil beras itu lalu mencucinya dan memasukkannya ke dalam panci.

(97) Tidak lama kemudian, nasi dan lauk-pauknya masak. Lalu I Daramatasiya menghidangkannya di hadapan Syekh Bil Ma’ruf. Setelah selesai menata hidangan, ia mempersilahkan suaminya makan. Syekh pun makan, lalu dipanggilnya juga tamunya makan bersama.

(98) Jawab I Daramatasiya, “Andalah yang makan dulu, Junjungan.”

(99) Berkata lagi Syekh Bil Ma’ruf, “O.. Perempuan tamuku, mengapa aku yang kamu jamu, padahal engkau yang ingin kujamu, mengapa aku yang engkau hidangkan nasi, mari sekalian makan bersama!”

(100) Jawab I Daramatasiya, “O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma’ruf, adat yang sudah ditetapkan suamiku kepadaku, saya tidak boleh mendahuluinya makan, setelah ia selesai, barulah saya makan juga.” Maka makanlah Syekh Bil Ma’ruf. Namun, sekali menyuap, tiga kali ia menoleh melihat perempuan tamunya.

(101) Tiba-tiba Puteri Cindra Dewi menangis. Berkatalah Syekh Bil Ma’ruf, “O.. Perempuan tamuku, tolong diamankan anakku!”

(102) I Daramatasiya pun mengambil anaknya, menaik-

kan ke pangkuannya dan menyusuinya. Seketika diamlah Puteri Barabil.

(103) Belum selesai makan, Syekh Bil Ma'ruf menyingkirkan piringnya lalu tertunduk menangis. Berkatalah I Daramatasiya, "Mengapa Anda menangis?"

(104) Syekh Bil Ma'rufi menjawab, "Sudah sekian lama, semenjak I Daramatasiya membuang diri, baru kali ini saya menikmati nasi sama persis nasi masakan I Daramatasiya."

(105) Tiba-tiba I Daramatasiya berkata, "O.. Junjunganku, Syekh Bil Ma'ruf, anak Anda sama sekali tidak berbeda dengan anakku yang kutinggalkan."

(106) Bertanyalah Syekh Bil Ma'ruf, "Siapa nama anak yang kamu tinggalkan?"

(107) Jawab I Daramatasiya, "Puteri Cindra Dewi."

(108) Syekh Bil Ma'ruf bertanya lagi, "Siapa nama suamimu, siapa nama ibumu dan bapakmu?"

(109) Jawab I Daramatasiya, "Nama suamiku adalah Syekh Bil Ma'ruf,. nama ibuku Rabitul Awwaliya, nama ayahku Syekh Akbar, namaku I Daramatasiya."

(110) Belum selesai ucapan I Daramatasiya, Syekh Bil Ma'ruf melompat meraih leher perempuannya sambil berkata, "Benarkah kamu adikku I Daramatasiya?"

(111) Tanpa sadar, Syekh Bil Ma'ruf mengambil ceret emasnya kemudian diisi air, lalu ia mengambil baskom. Kemudian dicucinya kaki I Daramatasiya di atas baskom itu, lalu meminum air bekas basuh kaki isterinya sebagai pertanda kesungguhan tobatnya. Maafkah aku, Dik, atas kesalahanku!"

(112) I Daramatasiya menjawab, “Allah SWT memafkan Anda.”

Episode XIV **Syekh Bil Ma’ruf Wafat**

(113) Baru saja sehari semalam sekembalinya I Daramatasiya dari membuang diri, Syekh Bil Ma’ruf terserang sakit dan akhirnya, tiga hari kemudian, berpisahlah nyawa dari tubuhnya. Berkatalah I Daramatasiya, “*Innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji’ûn.*” Tubuh Syekh Bil Ma’ruf diangkat ke tempatnya. I Daramatasiya pergi memanggil ibu bapaknya. Tidak lama kemudian berkumpul semua orang. Kemudian Syekh, dikafani, disembahyangkan, lalu dibawa ke kuburnya.

(114) Setelah itu, I Daramatasiya pergi berwudhu, kemudian membaca al-Qur’an sebagai bekal suaminya. Ketika ia membaca *basmalah* dan mulai melantunkan ayat al-Qur’an, air di sungai menjadi tenang, angin yang berhembus menjadi berhenti, anak yang menangis menjadi diam, suami isteri yang bertengkar menjadi rukun, kampung yang berselisih menjadi damai. Semua orang yang mendengarnya mengagumi memujinya, sementara Syekh Bil Ma’ruf menjadi tenang di alam kubur. Demikian pula orang-orang yang meninggal yang berkubur di situ, mereka beruntung karena mendengar suara I Daramatasiya. Sepeninggal suaminya, tidak ada kegiatan I Daramatasiya, kecuali mengabdikan kepada Allah SWT, menegakkan agama Nabi Muhammad.

Episode XV

I Dramatasiya Dilamar oleh Lelaki Tujuh Bersaudara

(115) Tidak peduli raja, anak raja, *panrita*, dan orang-orang kaya, siang malam mengharap dapat menggantikan jodoh Syekh Bil Ma'rif. Orang ramai saling berlomba melamarnya. Lalu datanglah lelaki tujuh bersaudara bertanya kepada gembala kambing, katanya, "Di manakah rumah I Dramatasiya?" Sang gembala kambing memberikan petunjuk, maka mereka pun pergi ke sana. Kebetulan I Dramatasiya sedang melihat-lihat dari jendela. Ketika memandang I Dramatasiya, berdebar-debarlah hati mereka, sampai-sampai mereka termangu-mangu menyaksikan kecantikan I Dramatasiya. Lama, baru mereka berucap salam, "*Assalâmu'alaikum.*"

(116) Dijawab oleh I Dramatasiya, "*Wa'alaikummussalâm.* Naiklah⁴² ke rumah jika kalian mempunyai hajat dan tujuan."

(117) Lelaki tujuh bersaudara itu naik ke rumah. Buru-buru I Dramatasiya mengambilkan air di ceret⁴³ lalu diberikannya kepada lelaki tujuh bersaudara itu, kemudian ia membentangkan tikar untuk para tamunya.

(118) Setelah selesai membasuh kaki, para tamu itu naik dan duduk di atas tikar. Duduk pulalah I Dramatasiya menghormati tamunya. Berkatalah lelaki tujuh bersaudara

42 Diksi yang digunakan untuk mempersilahkan tamu masuk ke dalam rumah adalah "énreqko" yang berarti "naiklah", ini menandakan bahwa rumah dimaksud adalah rumah panggung, yakni rumah yang memiliki tiang. Untuk masuk ke rumah, orang harus menaiki anak tangga. Inilah model rumah-rumah masyarakat Bugis.

43 Air yang diberikan kepada tamu lelaki tersebut bukan air minum, tetapi air untuk membasuh kaki. Ini adalah kebiasaan orang desa, membasuh kaki sebelum naik ke rumah.

itu, "O.. Daramatasiya, kami tujuh bersaudara datang kepadamua karena kami mendengar bahwa Syekh Bil Ma'ruf telah berpulang ke rahmat Allah SWT. Jadi, kami ingin agar kamu memilih salah seorang di antara kami untuk menggantikannya."

(119) Jawab I Daramatasiya, "Meskipun baru tiga hari berpulangnya Syekh Bil Ma'ruf ke rahmat Allah SWT, namun jika di antara kalian ada yang dapat menjelaskan persoalanku, maka dialah yang akan kujadikan sebagai penggantinya. Kamu nikahi aku tanpa mahar."

(120) Lelaki tujuh bersaudara itupun berkata, "O.. Daramatasiya, utarakanlah pertanyaanmu agar kita dengar, salah seorang di antara kami akan menjelaskannya karena kami *panrita* juga."

(121) Lalu I Daramatasiya Berkata, "Berapa banyak birahi lelaki kepada perempuan, dan berapa banyak pula birahi perempuan kepada lelaki?"

(122) Serempak lelaki tujuh bersaudara itu menjawab, "Birahi lelaki kepada perempuan hanya satu, sementara birahi perempuan kepada lelaki ada sembilan."

(123) Berkatalah I Daramatasiya, "Alangkah merugi serta kurangnya *siriq* kalian." Mengapa kalian yang datang kepadaku padahal hanya satu birahimu kepadaku. Seharusnya akulah yang datang kepada kalian karena sembilan birahiku kepada kalian."

(124) Ketika lelaki tujuh bersaudara itu mendengar jawaban I Daramatasiya, mereka pun berdiri, turun ke tanah dan langsung pulang ke kampung halamannya tanpa pamit

dengan membawa *siriq* yang teramat sangat.

Episode XVI

I Daramatasiya Dilamar oleh Lelaki Tiga Bersaudara

(125) Baru saja berlalu tujuh malam sejak kematian Syekh Bil Ma'ruf, datanglah lelaki tiga bersaudara bertanya kepada penggembala kambing, "Yang manakah rumah I Daramatasiya?"

(126) Gembala kambing itu memberikan petunjuk, lalu mereka pun menuju ke sana. Kebetulan I Daramatasiya sedang melihat-lihat keluar dari pintu rumahnya. Ketika melihat I Daramatasiya, hati lelaki tiga bersaudara itu berdebar-debar, sampai-sampai mereka termangu-mangu menyaksikan kecantikan I Daramatasiya. Serempak mereka berucap salam, "*Assalâmu'alikum.*"

(127) Dijawab oleh I Daramatasiya, "*Wa'alaikumussalâm,* silahkan naik ke rumah." Lalu lelaki tiga bersaudara itupun naik. Bergegas I Daramatasiya mengambil air di ceret kemudian memberikannya kepada lelaki tersebut. Lalu I Daramatasiya membentangkan tikar untuk tamunya. Setelah selesai membasuh kaki, mereka pun duduk di tikar, lalu duduk pulalah I Daramatasiya memuliakan tamunya.

(128) Berkatalah lelaki tiga bersaudara itu, "O.. Daramatasiya kami dengar berita bahwa Syekh Bil Ma'ruf telah berpulang ke rahmat Allah SWT. Itulah sebabnya kami datang bertiga bersaudara karena kami ingin agar kamu memilih salah seorang di antara kami untuk menjadi pengganti Syekh Bil Ma'ruf." Adapun laki-laki tiga bersaudara itu, yang

tertua bernama Hasan, yang tengah bernama Husain, yang bungsu bernama Hammadeq Daeng Patuju.

(129) Menjawablah I Daramatasiya, “Meski baru tujuh malam berpulangnya Syekh Bil Ma’ruf ke rahmat Allah SWT, jika ada yang menjelaskan pertanyaanku, dialah yang akan kujadikan pengganti Syekh Bil Ma’ruf. Aku rela dinikahi tanpa mahar.”

(130) Berkatalah lelaki tiga bersaudara itu, “O.. Daramatasiya, utarkanlah pertanyaanmu, salah seorang di antara kami diizinkan Allah SWT untuk menjelaskannya kepada kamu karena kami dikenal juga sebagai *panrita*.”

(131) Lalu berkatalah I Daramatasiya, “Berapa birahi lelaki kepada perempuan, berapa pula birahi perempuan kepada lelaki?”

(132) Hasan dan Husain menjawab, “Birahi lelaki kepada perempuan hanya satu, sementara birahi perempuan kepada lelaki ada sembilan.”

(133) Berkatalah I Daramatasiya, “Betapa kurang *siriq*, jika demikian, dan betapa ruginya kalian.” Mengapa kalian yang datang kemari padahal hanya satu birahi kalian. Seharusnya akulah mencari kalian karena ada sembilan birahiku.”

(134) Ketika Hasan dan Husain mendengar ucapan I Daramatasiya, mereka pun berdiri lalu pergi menanggung *siriq* yang teramat sangat. Hanya segitu kepintaran mereka.

(135) Sementara itu, Hammadeq Daeng Patuju masih tetap tinggal, lalu berkata, “O.. Daramatasiya, betul ucapan itu, bahwa memang satu birahi lelaki kepada perempuan, sembilan birahi perempuan kepada lelaki.

Begini penjelasannya. Birahi lelaki ibarat tabung bambu yang bocor ujung pangkalnya dan birahi itu berada berada di luar, sementara birahi perempuan ibarat setandan padi. Oleh karena itu birahi lelaki sangat kuat; sementara birahi perempuan terlindung, tertahan.”

(136) Keadaan ini menurun dari asalnya yaitu Adam dan Hawa. Ketika suami isteri itu makan buah khuldi lalu ditegur oleh malaikat penjaga kayu yang kemudian menyebabkan mereka diturunkan ke dunia. Buah itu masih berada di tenggorokan kakek kita Adam sehingga ketika lehernya dipencet, ia menjadi jakun. Nenek kita Hawa telah menelannya dan ketika tengkuknya dipukul, buah itu membusung di dadanya. Itulah sebabnya lelaki kurang birahinya, tetapi ia terlihat nyata di luar. Sementara perempuan banyak birahinya sebab nenek kita Hawa memang lebih banyak dan berkali-kali memakan buah khuldi itu.”

(137) I Daramatasya bertanya lagi, “Ada seekor burung terbang dari Mekah. Burung itu memiliki lima kepala, tujuh kaki, tiga puluh sayap, empat puluh bulu rumbai, dan satu ekor.”

(138) Berkata Hammadeq Daeng Patuju, “Betul ucapanmu, Dik. Lima kepalanya karena memang ada lima waktu sholat sehari semalam. Memang tujuh kakinya karena tujuh hari dalam satu putaran Jum’at. Tiga puluh bulu sayapnya karena tiga puluh juz dalam al-Qur’an. Empat puluh bulu rumbainya karena harus empat puluh orang persyaratan sholat Jum’at. Memang hanya satu ekornya karena Allah hanya satu.”

(139) I Daramatasiya bertanya kembali, “Masih ada pertanyaanku. Mengherankan, nenekku sedang berjalan kaki, ketika sampai di sungai yang berair ia memakai sepatunya, ketika naik ke darat ia melepaskan sepatunya, ketika masuk hutan yang lebat ia mengembangkan payungnya, ketika keluar ke padang dengan terik mentari ia menutup payungnya?”

(140) Berkatalah Hammadeq Daeng Patuju, “Dia adalah orangtua yang sangat menjaga kesucian. Ia tidak mau kakinya berlumpur di lembah, itulah sebabnya ia memakai sepatu. Ketika masuk hutan lebat, ia tidak mau dijatuhi najis, itulah sebabnya ia mengembangkan payung karena banyak burung yang membuang kotoran di pepohonan.”⁴⁴

(141) Ketika I Daramatasiya mendengar penjelasan Hammadeq Daeng Patuju, ia pun berkata, “Kamulah yang diizinkan Allah SWT untuk menggantikan Syekh Bil Ma’ruf.”

44 Masalah yang dikemukakan oleh I Daramatasiya ini mirip dengan kelakuan Puspa Wangi dalam cerita *Musang Berjanggal*. Tun Nila Utama, Putra Mahkota Kerajaan Pura Cendana yang sedang mencari seorang “perempuan” untuk dijadikan isteri, ia bertemu dengan Puspa Wangi yang sedang bermain tutup mata dengan teman-temannya. Puspa Wangi yang sedang memerankan tokoh “Mak Nenek” dalam permainan itu sedang ditutup matanya dan dihukum untuk menangkap salah seorang temannya. Ia tersalah tangkap karena yang dipeluknya bukan temannya, melainkan Tun Nila Utama. Ini adalah awal perkenalan antara sang Putra Mahkota dengan “perempuan” yang dicarinya. Dalam perjalanan pulang ke rumah orangtuanya, Puspa Wangi berkelakuan aneh yang membuat Tun Nila Utama terheran-heran. Ketika mereka menyeberangi anak sungai, Puspa Wangi memasang sepatunya sementara Tun Nila Utama membuka sepatunya karena takut basah. Ketika melewati padang di tengah terik mentari, Puspa Wangi yang membawa payung tidak mengembangkan payungnya sementara Tun Nila Utama terengah-engah menutupi kepalanya dengan bawannya. Ketika melewati hutan lebat yang tidak ditembus oleh cahaya matahari, Puspa Wangi mengembangkan payung menutupi kepalanya. Kelakuan Puspa Wangi ini membuat Tun Nila Utama tidak berhenti bertanya, seperti Nabi Musa yang selalu bertanya kepada Nabi Khaidir. Cerita *Musang Berjanggal* ini telah difilmkan oleh *Malay Film Production* pada tahun 1960-an dan dibuat versi vcd-nya yang diedarkan oleh *Naza Disc Distribution*, 2G, Jalan Pandan 2/2, Pandan Jaya, 55100 Kuala Lumpur, Malaysia.

Akhirnya Hammadeq Daeng Patujulah yang memperisterikan I Daramatasiya. Selesai pulalah cerita ini.

Epilog

{Bagian ini tidak didendangkan dan disampaikan dengan bahasa Indonesia dialeg Bugis}

Pendengarku sekalian, demikianlah tadi telah kita dengarkan bersama ceritranya I Daramatasiya yang telah dibawakan tadi oleh Saudara La Daming dari Wanua Wanioq, Kecamatan Panca Lautan, Kabupaten Sidrap. ****

A. Strategi Analisis Struktural

Berbeda dengan strategi yang diterapkan oleh Lévi-Strauss saat menganalisis dongeng Asdiwal, penelitian ini lebih memilih mengikuti pola strategi yang digunakan oleh Ahimsa-Putra (2001) ketika menganalisis dongeng Bajo yang berjudul *Pitoto' si Muhamma'*. Lévi-Strauss tidak membagi dongeng Asdiwal – meski cerita tersebut berdurasi panjang – menjadi beberapa episode, sementara Ahimsa memenggal-menggal dongeng *Pitoto si Muhamma'* menjadi beberapa episode.

Pemenggalan cerita diperlukan sebagai langkah mempermudah mengetahui isi cerita yang umumnya setiap episode berisi deskripsi tentang tindakan atau peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokoh dalam cerita. Tindakan atau peristiwa ini – yang merupakan *mytehme* atau ceriteme – hanya dapat ditemukan pada tingkat kalimat. Oleh sebab itu, sebagaimana dilakukan oleh Ahimsa (2001: 212), perhatian analisis ini diarahkan terutama pada kalimat-kalimat yang menunjukkan tindakan atau peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokoh cerita. Hanya saja cara ini juga tidak terlalu pas, karena sebuah pengertian atau ide tertentu kadang-kadang

diungkapkan dalam beberapa kalimat (Ahimsa, 2001: 212). Karenanya pula upaya menemukan ceriteme-ceriteme dilakukan dengan memperhatikan rangkaian kalimat-kalimat yang memperlihatkan adanya satu ide tertentu. Dengan cara seperti ini, akan dapat ditemukan rangkaian-rangkain kalimat yang memperlihatkan suatu 'pengertian' tertentu, seperti kalimat-kalimat berikut.

- (1) “.. Berkatalah Syekh Akbar, “sekali engkau gembira, kegembiraanku tidak terbatas terhadapmu, nak, sebab memang telah kumohonkan kepada Allah, jika memperoleh seorang anak perempuan, akan saya serahkan kepada Allah, akan saya sedekahkan kepada ulama besar.” (episode 5, alinea 6).
- (2) “.. sementara I Daramatasiya tinggal di rumah gurunya untuk mengaji. Setelah tamat mengaji Qur'an, ia belajar nahwu şaraf. Setelah tamat nahwu şarafnya ia mengaji kitab pula kepada gurunya. Setelah tamat, ia belajar ilmu fikh. Tamat ilmu fikhnya, ia diajar ilmu falaq pula oleh gurunya. Setelah tamat, diajari pula ilmu tafsir. Setelah tamat ilmu tafsirnya, diajari lagi ilmu batin oleh gurunya. Setelah I Daramatasiya menamatkan ilmu batinnya, ia dimasukkan ke dalam khalwat. Genap tujuh malam I Daramatasiya tinggal di rumah gurunya, ditamatkannya semua kitab. Dia juga menamatkan kitab Taurat dan Zabur. (e2.a2).
- (3) “.. Berkatalah Imam Syafi'i, “Kamu tidak durhaka, Nak, dan tidak pula berdosa kepadaku.” Berkatalah Imam Syafi'i, “O.. anakku, I Daramatasiya, kurang satu genap

seratus murid ngajiku dan kamulah yang mencukupkan seratus. Tak seorang pun yang menyamai kesempurnaan kecerdasanmu, kesempurnaan pengetahuanmu, sebab hanya dalam tujuh hari mengaji, kamu tamatkan semua pelajaran.” (e2.a3)

- (4) Segera, Syekh Bil Ma’ruf keluar dari khalwatnya sambil bertanya kepada murid-muridnya, “Sepertinya aku mendengar suara anak-anak. Apakah suara itu datang dari surga? Jiwaku seperti baling-baling diterpa angin karena mendengar lantunannya membacakan Qur’an.” (e1.a1)
- (5) “Tidak tahukah Anda, bahwa Syekh Akbar telah mengantar anak semata wayangnya mengaji ke rumah Imam Syafi’i? Suaranya itulah yang Anda dengar. Kabarnya, betapa banyak yang telah melamarnya, namun ayahnya telah menyedekahkan anaknya itu kepada seorang ulama besar.” (e1.a2).
- (6) Setelah itu berkatalah Syekh Akbar, “O.. anak turunku, pergilah berwudhu karena aku ingin mendengarmu mengaji.” I Daramatasiya pun pergi berwudhu, kemudian mengambil Qur’an, kemudian membukanya lalu membaca basmalah. Ketika I Daramatasiya melantunkan ayat-ayat Qur’an, air yang sedang mengalir di sungai menjadi tenang, angin yang sedang berhembus mendedak berhenti, anak yang lagi menangis menjadi diam, orang yang berselisih menjadi damai. Ayahnya tertegun mendengar kemerduan suara I Daramatasiya. (e4.a3).

Ceriteme-ceriteme di atas yang merupakan rangkaian dari kalimat-kalimat yang berdiri sendiri dan belum memperlihatkan makna yang jelas. Ceriteme-ceriteme itu perlu disandingkan dengan ceriteme-ceriteme lain yang belum tentu tempatnya berurutan atau berdekatan. Hanya dengan penyandingan berbagai ceriteme itulah, sebagaimana dikatakan Ahimsa (2001: 214), akan muncul 'pengertian' tertentu. Pengertian 'baru' ini seolah-olah lahir dari relasi ceriteme tersebut dengan ceriteme-ceriteme lain, yang merupakan konteksnya yang baru.

Dengan teknik seperti itu, misalnya, ceriteme pertama di atas dapat dikatakan mengandung pengertian bahwa ID adalah seorang perempuan yang dinanti-nantikan kehadirannya sebagai anak oleh seorang laki-laki yang adalah ayahnya. Sebagai ganti atas keinginannya itu, lelaki itu telah melakukan janji untuk menyerahkan kepada Allah (kekuasaan tertinggi dalam benak orang Bugis, namun tidak kasat mata) serta menyedekahkannya kepada seorang ulama besar (biasanya seorang laki-laki yang istimewa kedudukannya dalam pikiran masyarakat Bugis), dan ulama besar yang laki-laki itu tidak lain adalah SBM. Inilah awal oposisi antara laki-laki dan perempuan dalam teks ini.

Ceriteme kedua dapat ditafsirkan bahwa ID bukanlah perempuan sembarangan. Ia cerdas dan dapat menamatkan semua pelajaran yang diberikan oleh gurunya – yang laki-laki – hanya dalam tempo tujuh malam. Ceriteme ini diper-tegas pada ceriteme ketiga yang dapat ditafsirkan bahwa bahwa seorang ID – yang perempuan – dapat mengalahkan

kecerdasan 99 murid-murid seperguruannya yang laki-laki, sebagaimana dibaca pada kalimat,

Berkatalah Imam Syafi'i, "O.. anakku, I Daramatasiya, kurang satu, genap seratus murid ngajiku dan kamulah yang mencukupkan seratus. Tak seorang pun yang menyamai kesempurnaan kecerdasanmu, kesempurnaan pengetahuannmu, sebab hanya dalam tujuh hari mengaji, kamu tamatkan semua pelajaran.

Ceriteme keempat dapat ditafsirkan bahwa kehebatan SBM – yang laki-laki dan ulama besar – dipertentangkan dengan kehebatan ID – yang perempuan dan cerdas. ID mampu membuat goyah kesadaran SBM yang sedang dalam laku semi khalwatnya, sebagaimana kita saksikan pada kalimat,

Sejera, Syekh Bil Ma'rif keluar dari khalwatnya sambil bertanya kepada murid-muridnya, "Sepertinya aku mendengar suara anak-anak. Apakah suara itu datang dari surga? Jiwaku seperti baling-baling diterpa angin karena mendengar lantunannya membaca Qur'an.

Ceriteme kelima dapat ditafsirkan sebagai penegasan oposisi kehebatan ID – yang perempuan – terhadap laki-laki. ID tidak dapat diperisteri oleh sembarang laki-laki, seperti terbaca dalam kalimat, "Betapa banyak laki-laki telah melamarnya, namun ayahnya telah menyedekahkan anaknya itu kepada seorang ulama besar."

Ceriteme keenam dapat ditafsirkan sebagai puncak kehebatan ID – yang perempuan – karena dengan membaca Qur'an, bukan saja kesadaran SBM yang goyah, melainkan

alam dan sekitarnya bisa menjadi hening, sebagai mana tergambar pada kalimat,

Ketika I Daramatasiya melantunkan ayat-ayat Qur'an, air yang sedang mengalir di sungai menjadi tenang, angin yang sedang berhembus mendadak berhenti, anak yang lagi menangis menjadi diam, orang yang berselisih menjadi damai.

Di dalam cerita rakyat Bugis, kehebatan ID ini tidak pernah bisa dilakukan oleh siapa pun, bahkan oleh laki-laki yang ulama sekali pun. Hanya ID yang bisa melakukannya.

Dari keenam ceriteme tersebut dapat dilihat bahwa terdapat relasi oposisi antara ID sebagai tokoh protagonis dengan SBM sebagai tokoh antagonis dalam teks tersebut. ID dapat dikatakan sebagai perempuan Bugis yang menonjol kehebatannya, sementara SBM adalah lelaki "Bugis"⁴⁵ yang juga pintar karena digolongkan sebagai ulama besar.

Dengan langkah-langkah analisis seperti di atas, akan mudah menemukan oposisi-oposisi antara tokoh protagonis ID dengan tokoh antagonis SBM dan tokoh-tokoh lain berdasarkan tindakan dan peristiwa-peristiwa yang dialami mereka. Oposisi-oposisi itu akan lebih mudah difahami dan ditafsirkan ketika ia ditempatkan pada oposisi-oposisi lain yang berasal dari data etnografis. Untuk itu pentinglah mengetahui konteks sosial budaya orang Bugis, dan demikian pemahaman dan interpretasi diharapkan dapat lebih leng-

⁴⁵ Tanda petik yang mengapit kata *Bugis* menunjukkan bahwa SBM tidak sepenuhnya mewakili laki-laki Bugis seperti yang akan dianalisis lebih lanjut.

kap dan lebih utuh tentang relasi perempuan dan lelaki, antara isteri dan suami yang dibayangkan oleh orang Bugis. Sebagaimana yang terlihat dalam analisis, ternyata oposisi itu berlangsung dalam suasana perlawanan perempuan atau isteri terhadap dominasi lelaki atau perempuan. Bahkan lebih luas, yakni perlawanan budaya masyarakat Bugis terhadap dominasi budaya asing, dalam hal ini budaya Timur Tengah yang dibawa oleh Islam. Dari sinilah kemudian dapat ditarik kesimpulan mengenai posisi dan peran teks *ID* tersebut dalam kehidupan orang Bugis.

Mengikuti langkah analisis Ahimsa (2001: 215), kisah *ID* dibagi menjadi beberapa episode. Masing-masing episode menggambarkan sesuatu yang dianggap penting dalam kehidupan orang Bugis. Dari episode-episode itu akan ditemukan ceriteme-ceriteme yang dicari. Ceriteme itu dicari pada tingkat kalimat. Sebuah kalimat dianggap sebagai suatu ceriteme jika dia menggambarkan adanya suatu relasi, atau kalimat tersebut melukiskan hubungan-hubungan tertentu antarelemen cerita. Seterusnya, ceriteme itu disusun secara diakronis dan sinkronis. Dengan cara ini akan ditemukan ceriteme-ceriteme yang melukiskan relasi yang sama dan tidak sama. Interpretasi lebih lanjut atas suatu cerita akan sangat ditentukan oleh keseluruhan relasi antarceriteme yang berhasil diperoleh, dan makna referensial maupun kontekstual dari elemen-elemen yang ada dalam ceriteme itu.

B. Analisis Struktur I Daramatasiya

Sesudah membaca seluruh teks, kisah tersebut akan dibagi menjadi beberapa episode. Penafsiran sebuah episode tidak dapat dilakukan hanya dengan mengetahui acuan di luar ceritera, tetapi perlu pula memperhatikan relasi episode itu sendiri dalam keseluruhan ceritera. Makna masing-masing episode akan sangat tergantung pada relasi-relasi tersebut.

Episode I: "Syekh Bil Ma'ruf Mendengar I Daramatasiya Mengaji"

Episode I yang dimulai dari alinea 1 (memperkenalkan tokoh ID) dan alinea 2-4 (menceritakan keterpesonaan SBM ketika mendengar suara merdu ID melantunkan ayat-ayat Qur'an). Disini diceritakan bahwa ID adalah anak perempuan dari sepasang suami isteri, Syekh Akbar (SA) dan isterinya Rabitul Awwaliyah (RA). Melihat dari namanya, *I Daramatasiya*, yang berawalan "I" menandakan bahwa ia adalah perempuan Bugis. Dalam sistem penamaan orang-orang Bugis, panggilan "I" berarti "si". Akan tetapi, *Daramatasiya* ini bukanlah nama lokal. Nama ini merupakan transformasi dari cerita budaya luar.

Sebagaimana diketahui bahwa cerita ini ada di empat bahasa: Melayu, Jawa, Bugis, dan Sunda. Versi berbahasa Bugisnya berasal dari versi berbahasa Melayu yang berjudul *Hikayat Darma Takhsiya* (Mustari, 2005). Menurut Chanifah (1999: 9-10) di dalam nama *Darma Takhsiya* terkandung gabungan unsur Sansekerta (Hindu) dan bahasa Arab (Islam).

Kata *darma* berasal dari bahasa Sansekerta *dharma*, yang mempunyai padanan arti sebagai *perbuatan; kebijaksanaan; tugas hidup* (Badudu-Zein, 1996: 312; bandingkan dengan KBBI, 2003: 238 entri *darma*). Notosudirjo (1977: 53) menjelaskan kata *dharma* secara etomologis sebagai, (1) kebaikan, lalu menjadi, (2) kewajiban.

Dharma merupakan konsep penting dalam ajaran agama Hindu (Budiasa, 1977: 36). Kata *dharma* menemukan paduannya dengan kata *tahsiyah* yang menyatu menjadi nama *Darma Tahsiyah*. Kata *Tahsiyah* berasal dari bahasa Arab, *takhasya* berarti *takut kepada*. Kata ini berakar pada kata dasar *khasyiyah; yakhsyah; khasyyatan* yang berarti *takut* atau *yang takut* (Yunus, 1973: 117). Di dalam Qur'an dijumpai salah satu ayat yang menunjukkan arti dimaksud.

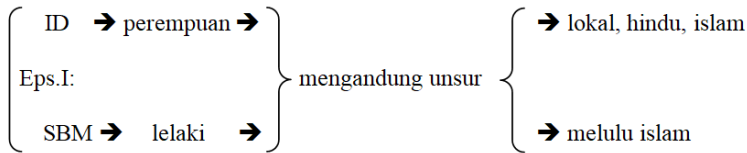
"Jazâuhum 'inda rabbihim jannâtu 'adnin tajrî min tahtiha al-anhâru khâlidîna fihâ abadâ, radiya Allahu 'anhum wa radû 'anhu, zâlîka li man **khasyiyah** rabbahû" (Balasan bagi mereka di sisi Tuhan mereka ialah surga 'Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun ridha kepada-Nya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang **yang takut kepada** Tuhannya (Q:99:8).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa di dalam nama yang sekaligus menjadi judul cerita rakyat Bugis ini, *I Daramatasiya*, terkandung tiga unsur sebagai berikut:

- (1) Unsur Bugis. Unsur ini berakar pada budaya lokal, tempat cerita rakyat ini diterima.

- (2) Unsur Sansekerta. Tepatnya unsur ajaran Hindu, tempat hikayat ini diterima di Nusantara pertama kali di dalam bahasa Melayu.
- (3) Unsur Arab. Tepatnya unsur ajaran Islam, yakni ajaran yang telah mempengaruhi cerita rakyat ini.

Di sisi lain, nama Syekh Bil Ma’ruf sama sekali tidak mengandung unsur lokal (Bugis), kecuali unsur Arab (Islam). Secara harfiah, kata *Syekh Bil Ma’ruf* berarti “lelaki tua yang bijaksana”. Murni-tidaknya kebugisan realitas kedua tokoh ini dapat diketahui dengan jelas jika disandingkan seperti berikut:



Untuk memahami episode ini, kita perlu mengetahui pemahaman orang Bugis terhadap Islam yang diterima mereka. Menurut penelusuran Mattulada (1990: 42-45) kerajaan pertama di Sulawesi Selatan yang menerima agama Islam adalah Gowa. Pengislaman itu terjadi pada tahun 1605 M oleh ulama-ulama Melayu dengan pemimpinya Abdul Kadir atau Khatib Tunggal yang bergelar *Datoq ri Bandang*, bersama Khatib Sulung atau Dato Sulaiman yang bergelar *Datoq Patimang*, dan Khatib Bungsu bergelar *Datoq ri Tiro*.

Setelah Gowa memeluk agama Islam, menyusul kerajaan-kerajaan Bugis menerima ajaran ini, yakni Sidenreng

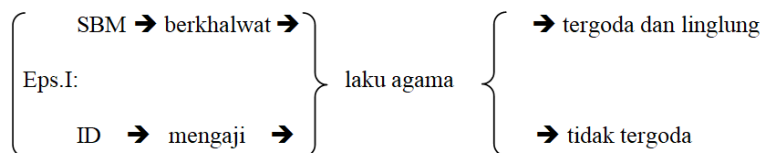
dan Soppeng pada tahun 1609 M; Wajo pada tahun 1610 M; dan Bone pada tahun 1611 M. Berbeda dengan penerimaan Gowa (basis etnis Makassar) terhadap Islam dengan sukarela, kerajaan-kerajaan Bugis (basis etnis Bugis), terutama kerajaan *Tellu mPoccoé* (Bone, Soppeng, dan Wajo) menerima Islam setelah ditaklukkan oleh Gowa melalui peperangan yang berkali-kali yang dikenal dengan *Musuq Selleng di Tana Ugi* atau “Perang Islam di Tanah Bugis” (Hamid, 1989). Hal ini dapat dimaknai bahwa keislaman Bugis, tidak diterima dengan sukarela sehingga meskipun mereka telah Islam, ajaran lokal tetap mereka pakai juga.⁴⁶ Perlu pula dicatat, cerita rakyat ini dikenal di seluruh daerah berbahasa Bugis, sebaliknya tidak terdapat pada etnis Makassar.

Realitas ini dapat membantu kita dalam memahami oposisi yang digambarkan di atas. ID yang perempuan, yang namanya bercorak sinkretis, dapat dianggap mewakili masyarakat Bugis, sementara SBM yang laki-laki, yang tidak terdapat unsur sinkretis, dapat dianggap mewakili budaya non-Bugis (Arab-Islam) yang mencoba mempengaruhi atau “menyempurnakan” keislaman masyarakat Bugis. SBM yang laki-laki adalah lambang agresivitas, sementara ID yang perempuan adalah lambang defensivitas.

Pelajaran membaca al-Qur’an, bagaimanapun penguasaan dan kemerduan suara orang yang melantungkannya, tetap dianggap permukaan belaka. Berbeda dengan laku sufi

⁴⁶ Hal ini sesuai dengan pengalaman Christian Pelras, ahli Bugis berkebangsaan Prancis, yang meneliti masyarakat Bugis selama 30 tahun, sejak tahun 1967. Hal ini disampaikannya ketika menyampaikan cermah di depan civitas akademika UIN Sunan Kalijaga, 22 September 2005.

berkhalwat yang dijalankan oleh SBM. Jelas, laku tarekat itu memerlukan pemahaman dan pengalaman Islam yang mendalam. Berdasarkan kategori Bugis dan non-Bugis di atas, kita dapat menemukan pemikiran orang Bugis terhadap ajaran Islam. Tampaknya, Islam yang masih dibalut oleh budaya lokal sebagaimana dilambangkan oleh ID, masih tetap lebih baik dari pada Islam “murni” sebagaimana dilambangkan oleh SBM. Hal ini akan lebih jelas ketika oposisi ID dan SBM disandingkan seperti berikut.



SBM dan ID sama-sama melakukan ajaran agama: SBM berkhalwat sementara ID membaca Qur’an. Konsentrasi yang dibutuhkan dalam perilaku khalwat jauh lebih tinggi dari pada yang diperlukan ketika membaca Qur’an. Di samping itu, membaca al-Qur’an belum tentu memerlukan pemahaman yang mendalam sementara orang yang melakukan khalwat dapat dianggap sudah sampai pada taraf pemahaman agama yang tinggi. Namun, peristiwa yang terjadi ketika SBM mendengar lantunan suara ID membaca al-Qur’an sungguh luar biasa. SBM menjadi linglung seperti baling-baling diterpa angin. Setelah mengetahui dari murid-muridnya bahwa yang didengarnya itu adalah suara anak perempuan Syekh Akbar, ia kemudian berdoa kepada Allah dan bernazar agar

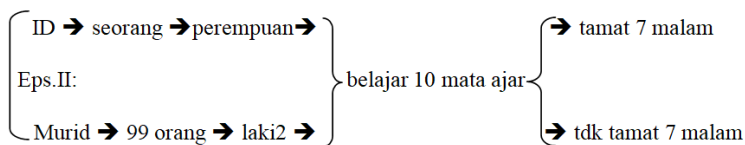
jodohnya dipertemukan dengan jodoh ID.

Nazar dalam bahasa Bugis disebut *tinjaq*. Hukum bernazar dalam ajaran Islam adalah *sunnah* tetapi melaksanakan nazar itu sendiri hukumnya wajib. Membayar nazar dalam budaya Bugis disebut dengan *mappaleppeq tinjaq*. Upacara ritual *mappaleppeq tinjaq* adalah acara menebus diri dengan upacara atas niat yang pernah diucapkan baik dalam mimpi (*tinjaq tinro*) maupun di alam nyata (*tinjaq mallahéring*). *Tinjaq* itu sendiri diucapkan ketika keluarga atau para keluarga mengalami krisis seperti gagal panen, sakit keras, tertimpa bencana alam, gagal dalam berbagai usahanya, atau menginginkan sesuatu dengan amat sangat, dan lain sebagainya. Jenis *tinjaq* itu sendiri bermacam-macam, yakni berpuasa (*mappuasa*), mempersembahkan nasi putih seperiuk dengan sebutir telur ayam kampung (*sipakkoring-koring nanré na tello manuuq*), ketan dengan gula merah (*sokko na palopoq*), menyembelih ayam (*géréq manuuq*), menyembelih kambing (*géréq bémbéq*), menyembelih sapi (*géréq saping*), atau menyembelih kerbau (*géréq tédong*). Biasanya acara ini diiringi dengan pesta besar-besaran. Semuanya tergantung pada niat semula yang pernah ditetapkan dalam hati maupun disebutkan dan disaksikan oleh orang lain, baik dalam mimpi maupun di alam sadar (Agussalim dan Hastanto, 1999: 249). Jumlah yang disembelih juga tergantung kepada penting tidaknya hajat yang diinginkan. Bisa hanya seekor, tiga, lima, atau tujuh ekor, dan SBM telah bernazar dengan jumlah yang tidak tanggung-tanggung, yakni 21 ekor kambing (7 di Mekah, 7 di Madinah, dan 7 Bukit Arafah) jika ia bisa memperisteri ID.

Begitulah, cerita ini telah dimulai dengan sebuah episode yang mengoposisikan sesuatu yang amat sakral dengan sesuatu yang profan. Ketertarikan SBM kepada ID bukan pada inti ajaran Qur'an yang dibacanya, tetapi lebih kepada kemerdekaan suaranya. Yang profan telah mengalahkan yang sakral, yang lokal telah menandingi yang non lokal.

Episode II: "I Daramatasiya Menyelesaikan Pelajarannya"

Episode ini bermula dari alinea 5-9. Diceritakan bahwa ID telah menamatkan pelajarannya hanya dalam waktu 7 malam. Pelajaran yang dipelajarinya juga tidak tanggung-tanggung, meliputi hampir semua ilmu penting yang diperlukan untuk mendalami ajaran agama Islam. Mulai dari membaca Qur'an, nahwu sharaf, mengaji kitab (kuning), ilmu fiqh, ilmu falaq, ilmu tafsir, ilmu batin, berkhalwat, bahkan dia juga mempelajari kitab Zabur dan Taurat. Diceritakan pula bahwa ID adalah satu-satunya murid Imam Syafi'i yang perempuan. Selebihnya adalah laki-laki yang berjumlah 99 orang yang kecerdasannya tidak mampu menyamai kecerdasan ID. Oposisi yang ditimbulkan episode ini adalah sebagai berikut.



Di antara ilmu agama yang paling awal diajarkan orang Bugis kepada putera-puterinya adalah membaca al-Qur'an (Mattulada, 1995: 51). Pelajaran ini biasanya diajarkan lang-

sung oleh orangtua, namun kebanyakan diajarkan oleh orang lain yang memang menyediakan diri secara sukarela mengajar mengaji. Merupakan kebanggaan jika seorang anak pintar mengaji yang disertai dengan tertib makhraj dan seni bacanya. Orang Bugis, punya istilah tersendiri untuk menyebut seseorang yang pintar seni baca Qur'an sebagai *pallagu*.⁴⁷ Kepintaran ini, bahkan sering ditanyakan kepada seseorang yang ingin melamar atau dilamar, *maccamu mallagu?* (apakah dia pintar seni baca Qur'an?), atau paling tidak, *maccamu mangaji?* (apakah dia bisa membaca Qur'an?). Kealpaan terhadap penguasaan ilmu yang satu ini akan membawa aib tersendiri, baik terhadap diri yang bersangkutan maupun terhadap keluarga. Meski demikian, yang dipentingkan hanya membaca Qur'an, bukan memahami maknanya, apa lagi menjalankan isinya.

Di dalam diagram oposisi di atas, terlihat bahwa ID yang merupakan satu-satunya murid perempuan, mampu menguasai pelajaran, tidak hanya seni baca Qur'an, melainkan 9 pelajaran lainnya yang tidak mampu dikuasai oleh 99 murid laki-laki seperguruannya. Hal ini dapat ditafsirkan sebagai penambahan bobot terhadap kualitas orang-orang Bugis, atau paling tidak, perempuan Bugis di hadapan para lelaki. Penekanan pada murid perempuan satu-satunya dan anak perempuan satu-satunya dari pasangan suami isteri Syekh Akbar dan Rabitul Awwaliyah, juga mengisyaratkan keisti-

⁴⁷ *Pallagu* berasal dari akar kata *lagu* yang berarti "nyanyi". Secara harfiah, *pallagu* berarti "penyanyi", namun dalam konteks ini berarti pelantun bacaan Qur'an.

mewaan ID.⁴⁸

Menarik untuk disimak bahwa guru ID dalam episode ini disebutkan sebagai Imam Syafi'i yang beristerikan Siti Hafisah. Hal ini dapat ditafsirkan bahwa dalam konteks kehebatan ID yang mewakili keislaman lokal, orang-orang Bugis masih mengakui bahwa Islam yang bernuansa Timur Tengah tetap lebih unggul, dan ke sanalah mereka berkiblat. ID sendiri bahkan dilahirkan dari sepasang suami isteri yang berketurunan Timur Tengah. Adapun kemudian Imam Syafi'i mengagumi kecerdasan ID, hal itu merupakan angan-angan orang Bugis untuk tampil unggul di hadapan keislaman Timur Tengah, sumber Islam pertama, dan ini adalah sikap mendua orang Bugis yang di satu sisi ingin mengunggulkan keislaman mereka di hadapan Timur Tengah, namun di sisi lain tetap tergantung kepadanya sebagai pemasok keislaman. Episode ini merupakan kelanjutan realitas keislaman orang Bugis dari episode sebelumnya.

Hal lain yang patut diperhatikan adalah oposisi antara perempuan dan laki-laki begitu mencolok. Hal ini dapat ditafsirkan bahwa ID memang telah dipersiapkan sejak awal memiliki sifat unggul, atau lebih tepatnya sifat maskulin, sebagaimana disebutkan dalam pameo Bugis, *Muqni na woroané, na makkunrai sipaqna, makkunrai mui. Muqni makkunrai, na woroané sipaqna, woroané mui* (Meski seorang laki-laki, tetapi jika ia bersifat perempuan, maka ia tergolong perempuan).

48 Sesuatu yang tunggal menunjukkan keistimewaan dan kekhususan karena tidak ada saingannya. Di dalam budaya timur, khususnya masyarakat Bugis, sesuatu yang tunggal selalu menempati posisi istimewa seperti *manuq tungkeq* (ayam satu-satunya), *fao tungkeq* (mangga satu-satunya). Ini pun semakin menambah bobot kehebatan ID.

Meski seorang perempuan, tetapi jika ia bersifat laki-laki, maka ia tergolong laki-laki) (Mangemba, 1998: 34).

Episode III: "Syekh Bil Ma'ruf Berpapasan dengan I Daramatasiya"

Episode ini berlangsung dari alinea 10-12 yang memaparkan peristiwa yang dialami oleh SBM. Dilukiskan bahwa setelah ID menamatkan pelajarannya dalam waktu 7 malam, Imam Syafi'i menugaskan isterinya, Siti Hafsah, untuk mengantar I Daramatasiya pulang ke rumahnya. Dalam perjalanan pulang itu, mereka berpapasan dengan SBM. Inilah buat kali pertama SBM melihat fisik ID dan ia sangat terpesona menyaksikan kecantikannya.

Ketertarikan seorang ulama sufi terhadap kecantikan lahiriah seorang perempuan, memang agak mengherankan. Biasanya, seseorang yang melakoni hidup sufi atau zuhud, cenderung menjauhi hal-hal yang bersifat duniawi. Namun, apa yang dialami oleh SBM sungguh luar biasa, ia sampai-sampai kehilangan kendali, tersandung, dan jatuh terjerebab ke tanah. Ia bahkan merasakan seperti melihat cermin tembus pandang.

Berbeda dengan yang dialami oleh ID. Ia tidak memberikan reaksi apa-apa. Berucap salam SBM pun bukan ID yang menjawabnya, melainkan Siti Hafsah. Mereka terus melanjutkan perjalan. Ini adalah lanjutan oposisi antara lelaki dan perempuan yang terjadi sebelumnya. Oposisi tersebut akan lebih jelas jika keduanya disandingkan sebagai berikut.

{ SBM → pelaku sufi → amat terpesona terhadap fisik → ID
 Eps.III:
 ID → bukan pelaku sufi → tenang-tenang saja terhadap → SBM

Untuk mengerti realitas ketertarikan seorang sufi kepada perempuan berparas cantik ini, kita tidak cukup hanya merujuk kepada sistem patriarki masyarakat Bugis yang menabukan agresivitas perempuan kepada laki-laki. Pemahaman harus pula dibantu dengan melihat pandangan orang Bugis terhadap perempuannya. Perempuan bagi orang Bugis merupakan simbol kehormatan keluarga yang sangat dihormati dan harus dilindungi. Jika seorang perempuan rusak kehormatannya, maka rusak pulalah nama keluarganya (Manemba, 1998: 37), dan kerusakan seorang perempuan biasanya berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan.

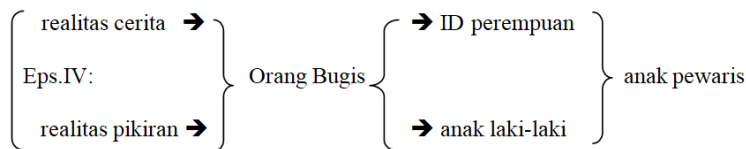
Dari realitas ini, oposisi di atas dapat dipahami dalam kerangka menghormati perempuan. Apalagi, ID adalah bukan perempuan biasa. Ia perempuan istimewa karena kepintaran dan kecantikannya. Jadi, masuk akal jika yang menginginkannya – meskipun dari golongan sufi – harus memperlihatkan ketertarikan yang lebih. Dengan demikian, apa yang dialami oleh SBM adalah sebuah kewajaran. Dalam hal ini, pepatah orang Bugis yang berbunyi, *makunru cappaq kawali é ri olona cappaq simpolong ngé* (ujung badik menjadi tumpul di hadapan ujung sanggul). Maksudnya, sehebat-hebat seorang lelaki, dia akan tunduk di hadapan perempuan yang menjadi pujaannya. Tafsir inilah yang diberikan pada episode ini.

Episode IV: "Syekh Akbar Menguji I Daramatasiya"

Episode ini berlangsung dari alinea 13-15. Diceritakan bahwa setelah ID dan Siti Hafisah sampai di rumah kedua orangtua ID, Syekh Akbar dan isterinya begitu gembira lalu menjamu mereka dengan minuman dan juadah, layaknya menjamu tamu. Syekh Akbar lalu tidak sabar ingin mengetahui kemajuan anaknya setelah 7 malam berguru dengan Imam Syafi'i. Ia kemudian meminta anaknya untuk melantunkan ayat-ayat al-Qur'an. Peristiwa ini sesungguhnya hal yang biasa dilakukan oleh orangtua terhadap anaknya yang sudah menyelesaikan pembelajarannya. Namun, teks ini menggambarkan reaksi alam yang luar biasa setelah ID mengaji dengan seni baca Qur'an. Kemerduan suaranya mampu menghentikan aliran sungai, menghentikan hembusan angin, menenangkan anak-anak yang sedang menangis, dan mendamaikan orang yang sedang berselisih.

Jika dilihat sepintas, tidak ada oposisi yang nyata pada episode ini. Akan tetapi, jika diperhatikan lebih seksama, oposisi itu tetap ada, yakni oposisi antara yang tampil dalam cerita dengan sesuatu yang ada dalam pikiran orang Bugis. Menarik diperhatikan adalah ucapan Syekh Akbar ketika menyapa anaknya sebagai, "O.. *anaq pattolaku, lao no Anaq muaqjénnéq apaq maélokaq méngkalinga ko mangaji.*" ("O.. **anak penerusku**, pergilah berwudhu karena aku ingin mendengarmu mengaji."). *Anaq pattola* berarti "anak penerus keturunan" atau "anak pewaris" yang di dalam sistem kekerabatan bangsawan dia adalah putera mahkota. Dalam masyarakat Bugis yang menganut sistem patriarki, "anak pe-

nerus keturunan” atau “anak pewaris” biasanya dibebankan kepada anak laki-laki (Mattulada 1995: 28). Berdasarkan sistem pewarisan ini, maka oposisi yang timbul dari episode ini adalah oposisi antara teks cerita dengan sesuatu yang ada di dalam pikiran orang Bugis. Akan lebih jelas jika oposisi itu digambarkan sebagai berikut.



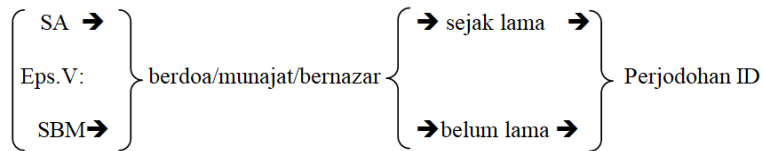
Pertanyaanya, mengapa cerita ini menempatkan ID yang perempuan sebagai *anaq pattola*? Hal ini tentu saja ada kaitannya dengan sifat maskulin yang dimiliki oleh tokoh ini yang dapat dirujuk silang pada episode II.

Episode V: “Syekh Bil Ma’ruf Melamar I Daramatasiya”

Episode ini berlangsung dari alinea 16-23 yang mengisahkan tentang kedatangan SBM ke rumah Syekh Akbar untuk melamar ID. Puncak keterpesonaan SBM ingin diakhiri dengan cara pernikahan. Episode ini seperti hendak menguji, apakah nazar, doa dan munajat SBM kepada Allah selama ini akan terkabul? Seperti gayung bersambut, ternyata SBM tidak mendapatkan rintangan apa pun seperti jawaban Syekh Akbar, “Sekali engkau merasa suka, kegembiraanku terhadapmu, Nak, tidak terbatas, karena memang telah kumohonkan kepada Allah, jika aku memperoleh seorang anak perempuan, akan kuserahkan kepada Allah, akan kusedekahkan

kepada ulama besar.”

Jawaban Syekh Akbar ini mengejutkan karena tidak sebanding dengan usaha keras SBM yang memerlukan diri untuk bernazar, berdoa dalam laku tirakat dalam upaya mendapatkan jodoh ID. Tampaknya tidak akan ada oposisi pada episode ini, melainkan permufakatan antara dua lelaki terhadap seorang perempuan. Skema kesepakatan itu terlihat sebagai berikut:



Untuk memahami sikap Syekh Akbar yang telah berniat menyedekahkan anak perempuannya kepada seorang ulama besar, harus dirujuk kepada penghormatan orang Bugis terhadap seseorang yang dianggap ulama, atau alim dalam hal agama. Ada semacam kebanggaan bagi orangtua jika anak gadisnya diperisteri oleh seorang ulama. Namun, diksi “sedekah” merupakan hal yang agak musykil diterima akal dan menimbulkan tanda tanya. Islam telah mengajarkan umatnya untuk bersedekah, tetapi yang disedekahkan adalah uang atau harta benda, bukan anak gadis. Oleh karenanya, episode ini dapat dianggap sebagai pembalikan terhadap episode-episode terdahulu. Jika episode-episode terdahulu menempatkan ID sebagai perempuan terhormat yang memiliki kualitas maskulin, episode V justru membalikkan hal itu. ID pada episode ini adalah objek yang ditentukan nasibnya

oleh dua orang laki-laki. Dengan demikian, tetap ada oposisi pada episode ini, tetapi ia harus disandingkan dengan episode terdahulu khususnya episode ketiga dan keempat.

Yang juga menarik diamati adalah persetujuan antara Syekh Akbar dan SBM masih dibumbui pula oleh alam pikiran mistik gaya orang Bugis, yakni ketika mereka menyepakati hari pernikahan antara ID dan SBM, yakni hari Senin bertepatan dengan purnama empat belas bulan Sya'ban, hari yang sangat baik dan aman karena tidak bertepatan dengan "hitungan hari ketiga" (*Billattellu esso é*), tidak juga bertepatan dengan hitungan "hari naas ketujuh" (*kerreq pitu esso é*), tidak juga bertepatan dengan "hari yang saling membelakangi" (*esso sibokoreng é*), tidak juga termasuk hitungan "kalolang", tidak juga bertepatan dengan "penghujung naas" (*paccapurekkerreq é*). Semua hari naas itu dipantangkan untuk memulai menanam padi, mendirikan rumah, memulai menenun, mengadakan perjalanan jauh, dan melakukan pesta perkawinan.⁴⁹

Di sini terlihat jelas ambiguitas pemikiran orang Bugis yang di satu sisi menerima ajaran Islam dan menghormati ulama, tetapi di sisi lain masih terus menjalani ajaran nenek moyang. Perilaku sinkretis seperti ini mereka anggap baik.

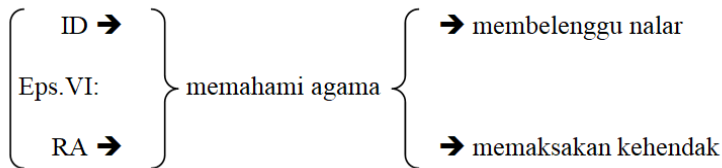
Episode VI: "I Daramatasiya Dinikahkan dengan Syekh Bil Ma'ruf"

Episode ini berlangsung dari episode 24-28 yang men-

⁴⁹ Wawancara via telepon dengan Junaidi AW (50 th.), tanggal 01 Oktober 2005, jam 23.00 WIB.

ceritakan kegalauan ID setelah mengetahui bahwa ia akan dijodohkan dengan SBM. Ibunya yang seharusnya membelanya karena sesama perempuan, justru menjadi penyambung lidah ayahnya yang telah sepakat dengan SBM.

Di dalam keluarga Bugis, perjodohan anak perempuan yang masih perawan merupakan hak mutlak orangtua. Namun biasanya, orangtua tetap menanyakan pendapat sang anak (Mengemba, 1996: 58). Akan tetapi, apa yang terjadi dengan perjodohan ID adalah sebuah pemaksaan mutlak dari orangtua. Alih-alih meminta pendapatnya, ibunya bahkan memberikan ancaman sambil berlandung di balik dalil-dalil agama untuk menundukkan ID. Di sini pelajaran agama yang diterima ID, seolah berbalik menjadi bumerang yang melukai nalarnya dan membelenggu haknya. Skema oposisi berikut akan mempertegas peristiwa yang dialami oleh ID.



Menarik diperhatikan dalam skema di atas, yakni ada 2 orang perempuan yang sama-sama memahami agama, namun efeknya berbeda. ID dengan pemahaman agama yang melebihi kemampuan rata-rata laki-laki, mendapati dirinya terbelenggu oleh pemahamannya sendiri, *“Maélo i rumpaq i akkélona ammaqna métau i ri Allah SWT, apaq pura najepu i adorakang é ri ammaqna ri inanna.”* (Ia ingin menolak kemauan

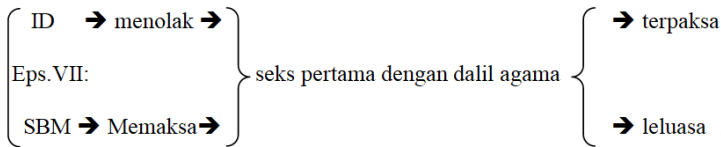
ayahnya, tapi dia takut kepada Allah SWT, karena ia faham betul bab kedurhakaan anak kepada ayah dan ibunya), sementara dipihak lain ada ibunya, yang dengan pemahaman serupa berhasil memaksakan kehendaknya kepada ID.

Pertanyaannya, tafsir apa yang didapat dari peristiwa itu? Sebagaimana di banyak masyarakat yang menganut sistem patriarki, orang Bugis menginginkan ketundukan mutlak seorang anak perempuan kepada orangtua, seorang isteri kepada suami, meski literatur-literatur tua mereka memperlihatkan kedudukan yang setara antara laki-laki dan perempuan. Datangnya ajaran Islam yang “sepertinya” mendukung pandangan patriarki ini, telah menghidup-suburkan pikiran orang Bugis tentang (anak) perempuan yang ideal dalam pikiran mereka. Bahkan, orangtua yang memiliki (anak) perempuan dianggap masih menanggung sebuah dosa sebelum anaknya itu dinikahkan seperti ucapan RA, “O.. *anakku maélo ni ammaqmu pallakaiko, na leppeq to ni dosana ri Alla SWT.*” (“O.. anakku, ayahmu akan menikahkan kamu agar dosanya kepada Allah SWT terlepas.”).

Episode VII: “I Daramatasiya Membantah Suaminya tentang Seks”

Episode ini berlangsung dari alinea 29-35 yang menggambarkan pembantahan antara ID dengan SBM tentang seks di malam pertama. Digambarkan bagaimana SBM tidak mampu menahan birahi di malam pertama yang tanpa tedeng aling-aling langsung meraba organ seks ID. Sementara itu, ID yang merasa jengah diperlakukan demikian mencoba

memberikan perlawanan dengan mengingatkan SBM agar tidak terlalu menuruti birahinya. Dalam penolakannya, ID menggunakan dalil agama. Akan tetapi, yang terjadi kemudian, SBM dapat mematahkan perlawanan ID dengan mengemukakan dalil agama tandingan. Akhirnya, ID tidak berkuat dalam penyerahan total. Tidak hanya di malam pertama, ia bahkan tidak pernah lagi membantah SBM. Di sini kita melihat kelanjutan ceriteme-ceriteme dalam episode sebelumnya sebagai berikut:



Mirip dengan episode VI di mana ID terpaksa tunduk kepada kemauan orangtuanya, kini ID terpaksa tunduk pula kepada kemauan SBM. Meskipun ia sempat menolak diperlakukan semena-mena, tetapi dengan alasan agama ia tunduk dan membiarkan SBM memuaskan birahinya pada malam pertama itu. ID yang pintar, ID yang menamatkan 10 pelajaran agama dalam 7 malam, ID yang melampaui kecerdasan 99 laki-laki seperguruannya, tidak mampu mempertahankan haknya di hadapan SBM yang ulama besar itu. Semua pemahaman agamanya bahkan berbalik menjadi bumerang yang membidik keperawanannya. SBM bahkan menyamakannya dengan buah-buahan yang lezat untuk disantap. “O.. Adikku, buah hatiku, cahaya mataku,

seandainya kamu buah-buahan, niscaya sudah kumakan, karena besarnya keinginanku kepadamu.”

Jika situasi teks ini dirujuk kepada ajaran seksualitas orang Bugis, sesungguhnya ada yang musykil pada episode ini. Di dalam *lontaraq akkasialabinéng*⁵⁰ yang populer di Tanah Bugis, terdapat ajaran sakral yang harus dilalui oleh sepasang suami isteri di malam pertama. Seorang isteri akan menguji kesiapan dan pemahaman suaminya tentang kehidupan seks yang merupakan salahsatu unsur siklus kehidupan. Ada tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh suami, mulai dari melihat wajah isteri sampai akhirnya acara klimaks melakukan hubungan seks di malam pertama. Tahapan-tahapan proses itu menjadi perhatian semua keluarga.⁵¹ Lulus tidaknya “ujian” ini tergantung pada kemampuan suami dalam menjawab semua pertanyaan di malam itu. Tidak jarang, seorang suami terpaksa meninggalkan isterinya – dan tidak pernah kembali lagi – di subuh hari sebelum matahari terbit pada hari kedua perkawinannya, karena tidak mampu menjawab semua hal yang ditanyakan isterinya. Kepergian suami semacam ini disebut dengan *dipakasiriq ri bainéna* (ia dipermalukan oleh isterinya).⁵² Pertanyaannya, apa yang dapat ditafsirkan dari episode VII ini?

50 Penyebutan sebagai *lontaraq akkasialabinéng* hanya untuk menyeragamkan lontarak sejenis yang jumlahnya banyak. Muhlis Hadrawi, S.S. (1999) pernah meneliti naskah-naskah ini dan menemukan sejumlah 17 lontaraq yang digolongkannya menjadi 4 golongan, yakni (1) naskah perilaku seksualitas, (2) naskah mitos seksualitas, (3) naskah tentang vagina, dan (4) naskah tentang air mani.

51 Hal ini diakui juga oleh Christion Perlas, ketika berceramah di Aula I UIN Sunan Kalijaga, 22 September 2005.

52 Wawancara via telepon dengan Djunaidi AW (60 th), 2 Oktober 2005, pukul 22.00 WIB.

Hubungan seks yang diajarkan oleh tradisi Bugis berlangsung dalam suasana kesetaraan dan kerelaan antara suami dan isteri. Hal itu dapat dilihat, umpamanya, dalam penamaan kelamin laki-laki yang disimbolkan dengan nama “Ali”, sementara kelamin perempuan dinamai “Fatimah”. Di dalam mitos Islam, kedua nama ini memiliki kualitas keislaman yang tinggi. Ali adalah sahabat dan menantu Nabi Muhammad yang sekaligus adalah khalifah yang keempat pada masa Khulafâ ar-Rasyidûn, sementara Fatimah adalah isteri Ali yang juga puteri Nabi Muhammad. Dengan demikian, hubungan seks bagi orang Bugis disimbolkan sebagai hubungan antara Ali dan Fatimah dalam suasana religius. Salah satu doa atau mantra Bugis – sebagaimana terdapat dalam *lontaraq-lontaraq akkasialabinéng* – yang diucapkan oleh suami sebelum menyeturubuhi isterinya adalah berikut (Hadrawai, 1999: 31).

Mantra Bugis:

Iko Patimang, iyyaq I Ali
usarakenngi (أ) ri watang kalékuq
lapaleng (الله) ri watang kalému
ukkarenngaq tangeqna Patimang
nauttamaq Ali.
barakkaq Lâ ilâha illallâhu.

Terjemahan:

Kau Fatimah, aku Ali
aku syaratkan (أ) di tubuhku
huruf (الله) di tubuhmu

bukakan untukku pintu Fatimah
agar Ali bisa masuk
berkat Lâ ilâha illallâh.

Mantra ini akan disambut oleh isteri sebelum penetrasi berlangsung sebagai berikut (Hadrawai, 1999: 31-2).

Mantra Bugis:

Iko I Ali puttamaq
I Usupeq asenna katawammu
Laquq asenna mannimmu
Kocai lakoci Patimang
Kociq wadu wadi manni mannikeng
Soddi laserakkuq
Barakkaq lâ ilâha illallâhu
Muhammadarrasulullâh.

Terjemahan:

Kau Ali yang memasukkan
Yusuf nama kelaminmu
Laquq nama manimu
Mengecap menyusupi Fatimah
Menyusup wadu wadi mani manikeng
Getah Laserakuq
Berkat Lâ ilâha illallâh
Muhammad Rasulullah.

Mantra di atas, jelas tidak bersumber dari doa yang diajarkan oleh Islam, melainkan ciptaan orang Bugis dengan

memasukkan unsur-unsur Islam. Karenanya, mantra tersebut dapat dimaknai sebagai ajaran sinkretis. Dengan demikian, makna apa yang dapat ditafsirkan dari episode VII ini?

Dari bantuan data *lontaraq* di atas, kita melihat sikap ambigu orang Bugis tentang, apakah sesuatu yang sinkretis lebih baik atau yang murni Islam yang lebih baik? Ketika memberikan bobot istimewa kepada ID pada episode I, II, dan III, terlihat bahwa orang Bugis lebih menganggap sinkretis lebih baik. Akan tetapi dalam persoalan hubungan seks, tampaknya, orang Bugis memikirkan sesuatu yang praktis, dan hal itu mendapat pembenaran dari dalil-dalil agama yang murni sebagaimana dikemukakan SBM ketika mematahkan pertahanan ID, “Memang betul ucapanmu itu. Namun Allah SWT juga berfirman bahwa siapa saja menganggap salah sesuatu yang halal di sisi Nabi kita, Muhammad, maka ia berada di luar pengetahuan-Ku.” Di samping itu, episode ini juga memperlihatkan angan-angan orang Bugis yang ingin menguasai perempuan seutuhnya. Ambiguitas episode ini memperoleh maknanya ketika disandingkan dengan episode I, II, dan III.

Episode VIII: “I Daramatasiya Dibawa ke Rumah Syekh Bil Ma’ruf”

Episode ini berlangsung dari alinea 36-44 yang menceritakan tentang keinginan SBM membawa ID ke rumahnya dan pengabdian total ID kepada SBM. Diceritakan bagaimana SBM memohon kepada orangtua ID agar diperkenankan membawa ID pulang ke rumahnya sendiri. Jawaban ibu ID

kembali mempertegas ucapan suaminya dulu ketika menerima lamaran SBM bahwa ID memang sudah disedekahkan kepada ulama besar. Ini dapat diartikan bahwa memiliki anak perempuan, meskipun itu anugerah yang dinazarkan dan dinanti-nantikan, tetap merupakan beban dosa sebelum dan harus segera diserahkan kepada suaminya. Jawaban ibu ID, di samping mempertegas hal tersebut, juga mengandung pengertian agar SBM segera membawa ID ke rumahnya karena sudah menjadi tanggung jawabnya. Setelah sampai di rumah SBM, ID segera menjalankan fungsinya sebagai ibu rumah tangga dan isteri dengan melakukan pengabdian sepenuh hati kepada suaminya. Beberapa peristiwa yang dialami oleh ID menunjukkan hal tersebut. *Pertama*, ia disertai menjadi pemilik atas semua harta benda milik SBM.

“O.. Adikku, I Daramatasiya, segala yang dapat dilihat oleh penglihatanmu di dalam rumah ini adalah kepunyaanmu. Kamulah yang ditakdirkan oleh Allah menjadi pemiliknya!” (e8.a38).

Kedua, ID diminta untuk menjadi pelayan penuh di saat SBM makan karena hal itu merupakan ajaran agama seperti dipesankan oleh SBM.

“O.. Adikku, I Daramatasiya, aku ingin berpesan sesuatu! Jika ada seorang perempuan yang sudah menghidangkan makanan kepada suaminya, kemudian ia pergi meninggalkan suaminya yang sedang makan, maka rizkinya tidak akan mendapat berkat dari Allah SWT. Ia pun jauh dari sifat-sifat Siti Fatimah, perempuan Baginda Ali, penerus Siti Khadijah, dan mendapat murka

Allah SWT serta Rasul-Nya.” (e8.a40).

Ketiga, di samping menjalankan ibadah kepada Allah, ID juga menjadi pelayan di saat SBM pulang dari khalwatnya seperti digambarkan berikut.

“Setiap suaminya keluar dari khaluwatnya, I Daramatasiya mengambil ceret berisi air untuk menyucikan kaki suaminya, lalu membuka sanggulnya, kemudian melap kaki suaminya dengan rambut panjangnya, kemudian bersujud di kakinya sambil memohon ampun, “O.. Junjungan ampunilah dosaku.” (e8.a41).

Keempat, ID tidak berhak memberikan nama kepada anaknya jika kelak ia melahirkan. Hal itu adalah hak SBM seperti ucapan SBM, “Berhati-hatilah di belakangku. Pesanku, jika engkau melahirkan sepeninggalanku, jika perempuan yang kamu lahirkan, beri nama ia Putri Cindra Dewi, jika laki-laki, beri nama Ahmad Maulana!”

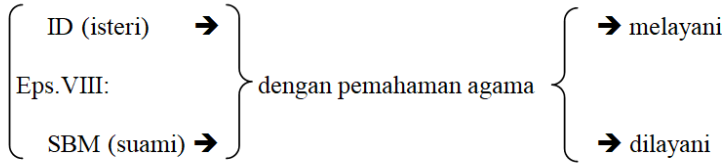
Kelima, ID tidak keberatan dengan semua tugas dan kewajiban yang dibebankan kepadanya, sementara SBM menguncinya dengan, sekali lagi menggunakan dalil-dalil agama, seperti gambaran berikut.

Berkatalah I Daramatasiya, “O.. Junjunganku, apa saja perintah Anda kepadaku akan kuturuti semua.” Kemudian Syekh Bil Ma’ruf berkata, “O.. Adikku, bersabda Nabi kita Muhammad, bahwa perempuan itu memang berada dalam perintah suaminya. Begitulah seharusnya perilaku perempuan, Dik, agar dikasihani Allah SWT di dunia hingga akhirat.” (e8.a 43).

Menurut Mattulada (1995: 53), seorang lelaki Bugis yang sudah menikah dan berumah tangga disebut *makkalépuni* (sudah utuh sebagai manusia), dan ia sudah mempunyai hak serta kewajiban sebagai warga masyarakat dengan tanggung jawab penuh. Ia disebut *nalaoang ni aléna* (sudah tegak di atas kakinya sendiri). Dia sudah menjadi kepala keluarga, ia wajib menyediakan segala sesuatunya untuk kehidupan rumah tangganya. Di lain pihak, isteri berkewajiban memelihara segala sesuatu yang disediakan oleh suaminya dalam rumah tangga.

Pamitnya SBM untuk membawa ID kembali ke rumahnya dan jawaban ibu ID, dapat diartikan sebagai penyerahan tanggung jawab kepada SBM. Hal itu pulalah yang dilakukan oleh SBM ketika menyerahkan seluruh harta benda miliknya kepada ID sewaktu mereka sampai di rumahnya. Akan tetapi, menarik untuk diperhatikan ketika SBM menggariskan peraturan dalam rumah tangganya, bahwa seorang isteri adalah pelayan terhadap suaminya yang melebihi tugas-tugas seorang isteri di dalam rumah tangga Islam yang kita kenal. Tidak lazim seorang isteri membasuh kaki suaminya, tidak lazim pula isteri melap kaki suaminya dengan rambutnya, lalu sujud dan memohon ampun kepada suaminya, tidak lazim juga isteri melayani suami makan sementara dia sendiri tidak turut makan bersama dan sama sekali tidak boleh beranjak tanpa izin suami. Ini adalah pengabdian yang berlebih-lebihan. Oleh karenanya, kelima ceriteme atau peristiwa yang dialami oleh ID di atas semakin mempertegas superioritas SBM terhadap ID atau lebih tepat superioritas

suami terhadap isteri dengan pembenaran mitos agama. Dengan demikian, oposisi yang dapat digambarkan pada episode ini adalah sebagai berikut:



Sebagai cerita yang tidak berasal dari budaya Bugis, kita dapat memberikan analisis bahwa yang dialami oleh ID pada episode di atas merupakan transformasi budaya dari luar yang tidak mengakar pada tradisi budaya Bugis. Chanafiah (1999) yang meneliti versi Melayu cerita ini mengemukakan bahwa pengabdian perempuan ini merupakan laku pengabdian yang bersumber dari ajaran Hindu. Dalam ajaran Hindu, seorang isteri harus mendarma-baktikan diri dan hidupnya untuk melayani suaminya sedemikian rupa sambil melupakan kepentingan diri sendiri. Bakti kesetiaan seorang isteri kepada suaminya seperti konsep di atas dijumpai dalam masyarakat Hindu-Bali yang dikenal dengan istilah *pati brata* (Budiasa, 1997: 37).

Pertanyaannya, mengapa orang Bugis menyukai pengabdian yang dilakukan oleh ID kepada suaminya itu? Ini adalah angan-angan orang Bugis terhadap seorang isteri yang ideal. Namun, akan terbukti kelak bahwa orang Bugis tidak sepenuhnya setuju terhadap perilaku ini. Peristiwa yang dialami oleh ID hanya merupakan prakondisi untuk menarik

simpati penikmat.

Episode IX: "I Daramatasiya Melahirkan"

Episode ini berlangsung dari alinea 45-49. Dikisahkan dalam episode ini bahwa ID telah melahirkan anak perempuan dan dinamainya Puteri Cindra Dewi, sesuai dengan pesan SBM. SBM sendiri yang sedang berkhalwat mengetahui isterinya telah melahirkan karena mendapat bisikan dari Allah. Ia bergegas pulang dan disambut oleh ID dengan penyambutan seperti biasanya yang memposisikan dirinya sebagai pelayan yang "taat" kepada suami, yakni menyucikan kaki SBM, melap kakinya dengan menggunakan rambutnya, lalu bersujud memohon ampun. Memperoleh layanan dan permohonan ampun seperti itu, SBM hanya menjawab bahwa ID tidak berdosa karena semua yang dilakukannya telah memenuhi standar seorang isteri yang dicontohkan Fatimah.

Setelah itu ID bergegas menghadirkan nasi untuk SBM lalu melayaninya makan. Selesai makan, ID menyerahkan puterinya kepada suaminya. SBM kemudian memangku anaknya dan menyeru semangat anaknya. Setelah itu, ia memberikan beberapa nasehat kepada ID. Dalam nasehat itu sendiri disampaikan dengan cara khas Bugis, yakni dengan bahasa berirama,

"O... adikku, I Daramatasiya, engka anaq lléppang engka anaq na diassamaturusi na ri lino.

Masiddina, tomassiddi siddina massumpung llolo mabbali bola;

maduanna, ajaq muajjennangeng eleq to majjennag; matellunna, tositulung-ttulung massumpung llolo mabbali

bola;

maeppana, ajaq mukajepa-jeppaq;

malimmanna, ajaq mukalima-lima;

maennenna, anennengiwi sirimu, anreng é tomatoammu

iyyaq topa paimeng;

mapitunna, ajaq mappétua pallawangeng;

maruana, ajaq murua-ruai appunnanna tau é."

mapitunna, ajaq mappétua pallawangeng;

maruana ajaq murua-ruai appunnanna tau é;

masérana, ajaq muassara-sarang maranaq mallaibiné;

maseppulona, sipuluppulung ko massumpung llolo

pura ncaji iko na maraja é engkapa tubu mménréq musalamaq

motto lino // mulettuq na ri bola tudangemmu, aga mupugauq

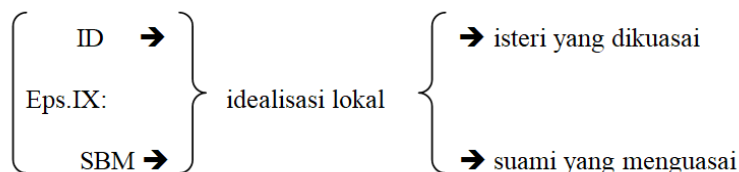
pakkasiwiyang muniniri pappésangkanna lao ri Allahu SWT.

Nasehat yang paling khas Bugis di atas adalah nasehat yang keenam, yakni “.. *maennenna, anennengiwi siriqmu, anreng é tomatoammu, iyyaq topa paimeng.*” (keenam, perhatikan **siriqmu, siriq orangtuamu, juga siriqku**). Sebelum memberikan nasehat kepada ID, patut pula dicatat perlakuan kasih sayang SBM kepada anaknya yang biasa dilakukan oleh orang Bugis dengan *mappakuruq semangeq*. “...*na iyya Syékh Bil Ma’rufi nariwa ni anaqna nappakkuruq semangeq i nabbéré ada makkeda, “Wé.. anaq terruqna, jeq, sumangeqmu muénréq melongi-longi pakéang llongi-longiang!”*

Tidak ada terjemahan yang pas untuk frasa “*kuruq sumangeq*” itu karena di dalamnya terkandung ungkapan budaya yang hanya bisa difahami secara sempurna oleh orang Bugis. Secara sederhana frasa *kuruq sumangeq* adalah ungkapan kasih sayang dan simpati kepada seseorang. Biasanya

diucapkan oleh orang yang lebih tua kepada orang yang lebih muda, atau yang dianggap anak. Kadang-kadang juga diungkapkan kepada seseorang yang diberi empati dan tidak mesti usianya lebih muda. Arti harfiah ungkapan ini adalah “Seru Semangat.”

Dalam episode ini, kita dapat melihat superioritas SBM atas ID yang sempurna. Tidak terdapat lagi kesan ID adalah seorang yang berilmu tinggi, yang memahami ajaran agama secara sempurna pula. Ini adalah gambaran rumah tangga Bugis yang diidealkan dengan kepatuhan seutuhnya dari seorang isteri. Ibarat sebuah pertandingan, episode ini adalah sepenuhnya milik SBM yang menghasilkan oposisi sebagai berikut.



Kelokalan yang diperlihatkan pada oposisi ini, sebenarnya tidak cukup kuat karena SBM masih bersandar pada membenaran Islam yang diambil dari mitos tokoh perempuan yang mereka idealkan, yakni Fatimah yang sudah diterangkan di atas. Hal ini dapat dilihat dari ucapan SBM ketika menjawab ID, “Syekh Bil Ma’ruf berkata, “Tidak ada dosa-mu kepadaku, Dik, karena kamu mencontoh perilaku Siti Fatimah.” Apa yang dapat kita tafsirkan dari ceriteme-ceriteme pada episode ini adalah, sikap mendua orang Bugis ter-

hadap rumah tangga yang ideal: apakah akan berpedoman pada budaya lokal ansih, atau harus memperoleh pembenaran dari ajaran Islam.

Episode X: "I Daramatasiya Diusir oleh Suaminya"

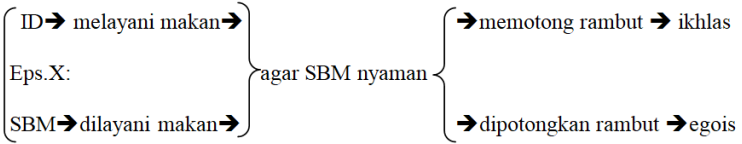
Episode ini berlangsung dari alinea 50-62. Dikisahkan pada suatu malam ketika ID sedang melayani SBM makan malam, tiba-tiba cahaya pelita redup karena kehabisan sumbu. ID yang sedang melayani suaminya makan dan juga sedang memangku anaknya, menjadi serba salah antara memilih berdiri secara diam-diam untuk mengambil sumbu dengan risiko anaknya menangis, atau tetap duduk melayani suaminya makan dengan risiko pelita akan padam. Kedua pilihan itu membawa akibat ketidaknyamanan SBM yang sedang bersantap. Dalam suasana demikian, ID memilih alternatif ketiga, yakni meraih pisau yang ada di sisinya lalu memotong rambutnya sebanyak tujuh lembar dan menyambungkannya dengan sumbu pelitanya.

Dengan demikian itu, cahaya pelitanya menjadi terang kembali. Namun, dengan pilihan itu pula, SBM menjadi marah dan merasa diremehkan karena ID tidak meminta izin kepadanya. Baginya, tidak satu pun kegiatan ID yang boleh dilakukan kecuali atas izinnya. Alih-alih rambut yang melekat di tubuh ID yang merupakan haknya, pergi mandi dan bertandang ke rumah orangtuanya saja harus seizinnya.

Akibatnya, SBM memukul ID habis-habisan dengan sebilah rotan hingga pingsan. Tidak cukup sampai di situ kekerasan fisik yang dialami oleh ID, SBM juga melakukan

kekerasan psikologis dengan kata-kata kasar dan mengusirnya. Permohonan maaf ID tidak dapat meredakan kemarahan SBM. Seorang anak yang sudah dilahirkan dari hasil perkawinan mereka tidak mampu meredakan amarah SBM. Bahkan, nasehat-nasehat yang pernah diberikan kepada ID seolah-olah tidak berbekas untuk dirinya sendiri. Akhirnya, dengan menahan rasa sakit tubuh dan sakit hati yang amat sangat, ID berjalan menuju rumah orangtuanya di tengah malam gulita dengan harapan mendapat perlindungan.

Namun apa hendak dikata, sekali lagi, ibu ID bukanlah sekutu yang baik baginya untuk berbagi duka. Ia malah turut mengusirnya karena baginya, ID adalah perumpuan durhaka kepada suami, yang tidak pantas untuk diterima. Alih-alih diterima, seteguk air pun tidak sudi diberikannya karena ia takut dianggap membela seorang pendurhaka. Inilah puncak penderitaan ID. Akhirnya, ID memutuskan untuk membuang diri ke dalam rimba raya tanpa arah tujuan. Oposisi yang dapat digambarkan pada episode ini adalah sebagai berikut:



Skema di atas bisa diperpanjang dengan mengoposisikan ID dengan ibunya yang tidak sudi menerimanya ketika ia datang mengadu. Akan tetapi, hal itu tidak penting lagi, karena yang perlu dilihat adalah makna dari keterusiran ID.

Mengingat SBM adalah tokoh sufi dalam teks ini yang

menguasai ajaran agama dengan nasehat-nasehatnya kepada ID, sepertinya mustahil ia memperlakukan ID semena-mena tanpa memberikan kesempatan membela diri. Pengusiran dan pemukulan yang dilakukan SBM tidak setimpal dengan kesalahan yang dilakukan oleh ID. Apa lagi pemotongan rambut itu untuk kepentingan SBM sendiri. Di sini kita melihat bahwa isteri bagi orang Bugis, mutlak dikuasai oleh suami tanpa pamrih, yang pembenarannya diambil dari dalil-dalil agama sebagaimana diucapkan oleh SBM, “.. *bersabda Nabi kita Muhammad, bahwa perempuan itu memang berada dalam perintah suaminya. Begitulah seharusnya perilaku perempuan, Dik, agar dikasihani Allah SWT di dunia hingga akhirat.*”

Penggunaan dalil-dalil agama sebagai pembenar tindakan SBM dalam teks ini memang menarik digarisbawahi karena perilaku kasar seperti ini tidak dapat dirujuk dalam tradisi orang Bugis. Oleh karenanya, penafsiran yang dapat diberikan adalah adanya pertarungan di dalam pikiran orang Bugis tentang nilai yang mana lebih baik antara pengaruh luar (Islam) dengan tradisi lokal (*panggadereng*) yang sudah mengakar. Oposisi-oposisi ini mewarnai seluruh episode dengan silih berganti menunjukkan keunggulannya masing-masing.

Episode XI: “I Dramatasiya Ditolong oleh Allah SWT”

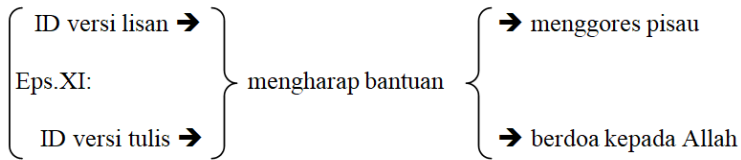
Episode ini berlangsung dari alinea 63-74 yang mengisahkan pertolongan Allah SWT melalui malaikat Jibril kepada ID. Pertolongan itu berupa keluarnya air di atas batu tempat ID beristirahat ketika ia menggoresnya dengan pi-

sau. Lalu muncul Jibril di hadapannya yang siap memberikan pertolongan. Setelah mengetahui nasib yang menimpa ID, Jibril kemudian naik ke langit ke tujuh menemui Allah SWT untuk minta izin mengambilkan makanan dan pakaian yang terbaik buat ID, serta wangian surga. Allah SWT setuju atas usul Jibril dan memerintahkannya menemui malaikat Ridwan, si penjaga surga, karena makanan dan pakaian ada di sana. Misi Jibril sukses lalu ia turun kembali ke bumi menemui ID. Dengan pertolongan inilah ID kemudian menjadi lebih cantik daripada sebelumnya.

Menarik untuk dicatat bahwa ada pembelokan jalan cerita antara versi lisan dan versi tulis teks ini. Pada versi tulisannya, ID mengajukan permohonan dua kali kepada Allah SWT ketika ia kesulitan di tengah rimba raya itu. *Pertama*, ia memohon air ketika ia ingin sembahyang ashar sementara tidak ada air untuk berwudhu, dan *kedua*, ia memohon pakaian ketika ia sadar bahwa pakaiannya kotor dan tidak layak dipakai sembahyang.

Pada episode ini, penting merujuk perbedaan versi tulis teks ini karena perbedaannya mencolok dan ini menyangkut pikiran yang ada di balik teks itu. Pada teks tulis terlihat ketergantungan ID kepada Allah SWT sementara pada teks lisan terlihat kemandirian ID. Meski ia mengharapkan bantuan, tetapi ia tidak berdoa. Dengan pisau belati yang dibawanya, ia menggores batu datar, tempatnya beristirahat. Maka tiba-tiba batu itu memancarkan air. Selanjutnya, tanpa diminta, tiba-tiba malaikat Jibril muncul di hadapannya dan siap membantu. Setelah berdialog dengan Jibril dan Jibril

mengetahui sebab-musabab yang mengakibatkan ID sampai di hutan itu, maka dengan inisiatif sendiri, Jibrili naik ke langit ketujuh menemui Allah SWT memohonkan makanan dan pakaian buat ID. Dengan demikian, oposisi yang terdapat pada episode ini adalah oposisi antara versi lisan dan tulisan sebagai berikut:



Menurut penelitian Mustari (2005), versi lisan cerita ini lebih dahulu bertransformasi ke dalam khazanah sastra Bugis. Dari versi lisan ini kemudian disalin oleh para *pallontaraq*⁵³ ke dalam berbagai versi pula.

Kemandirian yang diperlihatkan oleh ID pada versi lisan, tampaknya, menggambarkan jalan pikiran orang Bugis awal ketika pertama-tama menerima cerita ini. Dalam budaya Bugis, pisau atau *kawali* merupakan teman seperjalanan yang dapat dipercaya. Hal itulah yang dilakukan oleh ID di dalam versi lisan ini. Dengan pisaunya ia memperoleh air setelah menggoreskannya di atas batu, bukan dengan berdoa. Artinya, versi lisan ini ingin mengatakan bahwa budaya sendiri masih lebih baik daripada budaya pendatang. Makna ini baru diperoleh setelah menyandingkannya dengan versi

⁵³ *Pallontaraq* mempunyai dua pengeritan. Pertama adalah istilah untuk seseorang yang melisankan naskah dengan berlagu, dan yang kedua adalah istilah bagi yang menuliskan teks lisan.

tulisannya.

Episode XII: "ID Pulang ke Rumah Syekh Bil Ma'ruf"

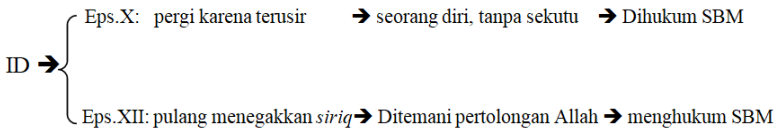
Episode ini berlangsung dari alinea 75-90. Dikisahkan setelah ID mendapat pertolongan dari Allah SWT, Jibril memintanya pulang ke rumah SBM. Ketika meminta ID pulang, Jibril menggunakan diksi, "*.. aganngaréq to tu ma'éloq naita!*" yang berarti "entah apa yang akan dilihatnya kelak." Dalam kalimat ini terkandung nada prediksi yang sebenarnya sudah diramalnya. Di sini kita lihat bahwa ID sudah tidak sendiri lagi dalam menanggung penderitaannya. Seseorang telah berpihak kepadanya, dan yang berpihak itu bukan orang sembarangan, melainkan malaikat Jibril yang didukung oleh Allah SWT.

Maka pulanglah ID menyusuri napak tilasnya untuk memulihkan haknya yang teraniaya. Pertama, ia mampir – tetapi tidak bersedia naik – ke rumah orangtuanya yang pernah menolaknya karena dianggap perempuan durhaka. Mereka sudah tidak bisa mengenali ID karena perubahan penampilan fisiknya yang sudah lebih cantik. ID sendiri menyamar sebagai utusan ID untuk menyampaikan salam ID kepada SBM. Ada penyesalan setelah mendengar nasib ID yang membuang diri di rimba raya.

ID kemudian melanjutkan perjalanannya ke rumah SBM. Masih dalam penyamaran, ID tiba di rumah SBM. Suaminya yang sudah tidak mengenalinya begitu terpesona melihat kecantikannya sehingga pandangannya tidak mau beranjak dari perempuan muda itu. Yang penting digarisbawahi pada

episode ini adalah dialog yang terjadi antara ID dan SBM ketika ID mempertanyakan alasan kepergian meninggalkan rumah SBM. Pertanyaan ID langsung menusuk ke persoalan, “..Aga sabaqna tasuro i meddéq bainéta?” (“..Apa sebabnya Anda menyuruh isteri Anda pergi?”) Ketika SBM berterus terang tentang peristiwa pengusiran itu, ID menguncinya dengan ucapan, “Sabaq gauq patujua mua palé. Maétau apaq naisseng adorakanng é ri Alla SWT tau mpélaéng i manré lakkainna.” (“..Tersebab perbuatan yang benar juga, rupanya. Dia takut karena dia mengerti tentang dosa kepada Allah SWT bagi yang meninggalkan suaminya yang sedang makan.”).

Untuk memahami perjalanan napak tilas ID ini, akan lebih jelas jika ia dibandingkan dengan episode X sebagai berikut.



Dari skema oposisi di atas, semakin jelas terlihat bahwa oposisi-oposisi yang terbangun menunjukkan adanya pertarungan nilai dalam pemikiran orang Bugis, yakni antara nilai lokal dan nilai yang datang dari luar.

Episode ini merupakan titik balik perjalanan ID yang dapat diartikan sebagai titik pangkal bagi pengunggulan nilai lokal dengan berbagai perlawanannya kelak. Keberpihakan Jibril kepada ID dapat dimaknai sebagai keterlibatan emosional yang melibatkan perasaan *pessé*. *Pessé*

bagi masyarakat Bugis adalah sebuah nilai yang mendorong rasa solidaritas, terutama di saat ada seseorang melihat kepedihan atau penderitaan orang lain. *Pessé* berfungsi sebagai pemersatu, penggalang solidaritas, kebersamaan serta pemuliaan humanitas yang dalam bahasa Bugis disebut *sipakatau* (saling memaanusiakan). Inilah yang dilakukan oleh Jibril ketika menolong ID, dan yang ditolong adalah seseorang yang mewakili perasaan kebugisan.

Episode XIII: "Syekh Bil Ma'ruf Salah Tingkah"

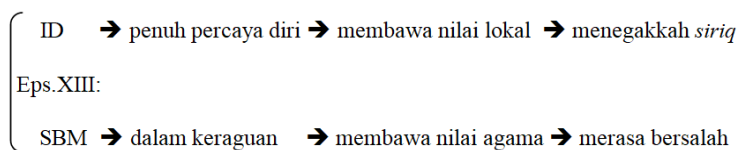
Episode ini berlangsung dari alinea 91-112. Diceritakan bahwa setelah ID – dalam penyamarannya – menyampaikan salam ID kepada SBM, ia pamit pulang karena khawatir anaknya akan menangis. Akan tetapi, SBM tidak membolehkannya karena ia ingin menjamunya. Bahkan menurutnya, tidak seorang pun yang datang bertamu ke rumahnya boleh pulang sebelum disuguhi jamuan makan. Mulailah SBM bergerak ke dapur untuk mempersiapkan segala sesuatunya. Namun, alih-alih berhasil menghidangkan suguhan, tidak satu pun pekerjaan dapur dapat dilaksanakannya karena konsentrasinya tidak tertuju kepada pekerjaannya, melainkan ke perempuan yang menjadi tamunya. Ia begitu terpesona melihat kecantikan fisik tamunya itu sehingga ia selalu salah tingkah dalam bekerja. Dalam menggambarkan salah tingkahnya, teks ini memainkan angka tiga, yakni sekali SBM melakukan tindakan pekerjaan, tiga kali ia menoleh kepada tamunya. SBM benar-benar penasaran karena tamunya itu memiliki kesamaan-kesamaan dengan ID, isterinya. Hanya

karena ia lebih cantik dan lebih muda yang membedakannya dengan ID.

Akhirnya, karena tamunya itu merasa iba, semua pekerjaan diambil olehnya. Situasi menjadi terbalik, kini tamu-nyalah yang bekerja mempersiapkan makanan sementara ID menyuguhkan makanan kepada SBM. ID kembali berfungsi sebagai ibu rumah tangga yang baik sebagaimana dulu sebelum ia meninggalkan rumah itu. Setelah menghidangkan makanan, ID mempersilahkan SBM makan. Dalam keheranannya, SBM mencoba bertanya, mengapa ia yang kini disuguhi makan, padahal awalnya tadi ia yang akan menyuguhi tamunya makan. Kembali ID menerangkan bahwa ajaran suaminya tidak membolehkan ia makan bersama suami. Seorang perempuan diharuskan menjadi pelayan lelaki yang sedang makan. SBM kemudian makan, namun tiba-tiba ia berhenti dan menangis karena semenjak ID meninggalkannya, baru kali inilah ia merasakan masakan yang sama persis dengan olahan isterinya. ID kemudian membuka identitasnya setelah SBM memintanya untuk berterus terang. Reaksi SBM sungguh luar biasa karena ia mau meminum air bekas pencuci kaki isterinya. Lalu ia minta maaf atas kesalahannya.

Kepenasaran SBM pada episode ini sesungguhnya memperlihatkan inversi dari episode sebelumnya, yakni adanya perasaan solidaritas yang didasari oleh nilai *pressé* orang Bugis terhadap tokoh utama cerita yang mengalami kekerasan pada episode-episode sebelumnya. Tanggapan pendengar yang bersorak ketika pencerita sampai pada adegan salah tingkah SBM dapat dimaknai sebagai pelampiasan rasa “dendam”

mereka terhadap tokoh antagonis cerita. Mereka tidak memandang lagi bahwa yang mereka soraki itu adalah seorang ulama sufi. Persoalan ketinggian ilmu dan kesalehan pribadi tidak berpengaruh lagi bagi mereka. Yang ada adalah sikap solidaritas kepada ID yang akan melakukan perlawanan dalam rangka memperoleh kembali harga diri, atau *siriq*-nya. Dan, meminum air bekas cuci kaki isterinya adalah harga yang setimpal diterima oleh SBM atas kesalahannya, karena memang ada anggapan di kalangan masyarakat Bugis, bahwa untuk sebuah pertobatan, seseorang yang bersalah harus meminum air bekas cuci kaki orang yang pernah disakitinya. Inilah permohonan maaf dan pertobatan ala budaya Bugis yang sekaligus dapat dimaknai bahwa nilai-nilai lokal—bagi masyarakat Bugis—tetap dianggap lebih unggul daripada nilai-nilai Islam. Oleh karenanya, oposisi yang dihasilkan oleh ceriteme-ceriteme episode ini dapat digambarkan sebagai berikut:

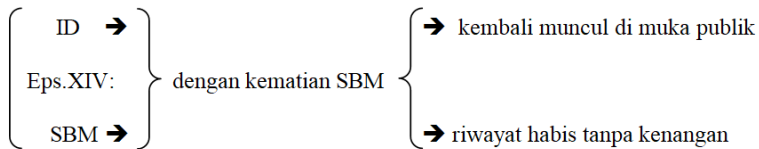


Yang menarik adalah bahwa pertarungan antara nilai-nilai lokal dengan nilai-nilai Islam yang berkaitan dengan relasi antara lelaki dan perempuan, secara pelan-pelan mulai dimenangkan oleh nilai-nilai lokal. Meskipun ID masih menolak makan bersama dengan SBM dengan mengemukakan alasan bahwa hal itu telah digariskan oleh suaminya, hal itu

tidak menunjukkan nilai Islam, tetapi hanya sekedar ingin memancing kembali ingatan SBM. Lagi pula, di dalam ajaran Islam, tidak ada larangan seorang isteri makan bersama dengan suami, apa lagi menjadi pelayan yang tidak boleh beranjak sementara suami makan, selain atas izinnya.

Episode XIV: “Syekh Bil Ma’ruf Wafat”

Episode ini hanya berlangsung dari alinea 113-114. Diceritakan bahwa baru sehari semalam pulangny ID dari membuang diri, SBM jatuh sakit dan kemudian wafat. Lalu jenazahnya diurus oleh orang kampung hingga ke pemakamannya. Dalam pada itu ID membacakan ayat-ayat Qur’an buat bekal SBM di dalam kubur.⁵⁴ Namun, reaksi yang terjadi sungguh luar biasa karena dengan mendengar suara ID, air di sungai menjadi tenang, angin yang berhembus menjadi berhenti, anak yang menangis menjadi diam, suami isteri yang bertengkar menjadi rukun, kampung yang berselisih menjadi damai. Tidak hanya itu, semua orang memuji keindahan suaranya, sementara SBM dan orang yang dikubur di pemakanan itu menjadi tenang di kuburnya masing-masing. Mereka beruntung karena mendengarkan suara ID membaca al-Qur’an. *Ini adalah pemunculan perdananya di depan publik*



Ceriteme yang terjadi pada ID di episode ini sebenarnya

merupakan pengulangan episode II, namun bobotnya bertambah dan pemaknaannya berbeda. Peristiwa pada episode ini bisa ditafsirkan sebagai awal mula pemunculan nilai-nilai lokal yang melekat pada diri ID setelah bergumul dengan nilai-nilai “Islam” yang melekat pada diri SBM. Jika pada episode-episode sebelumnya kedua nilai saling memperebutkan hegemoni di alam pemikiran orang Bugis, dan kelihatan nilai-nilai “Islam” yang unggul, maka pada episode ini, angin itu mulai bergeser. Kekaguman para pelayat terhadap kemerdekaan suara dan kemahiran ID membaca al-Qur’an di hari kematian SBM dapat pula dimaknai sebagai empati orang Bugis terhadap seorang teraniaya yang dilandasi oleh nilai *pressé*. Hal inilah yang akan terlihat pada episode-episode berikutnya.

Episode XV: “I Daramatasiya Dilamar oleh Lelaki Tujuh Bersaudara”

Episode ini berlangsung dari aliena 115-124. Dikisahkan setelah SBM wafat, banyak sekali lelaki yang ingin melamar ID untuk menggantikan SBM. Tidak disangka raja, anak raja, *panrita*, dan orang-orang kaya yang meminati ID. Tampaknya, sebelum SBM wafat pun para lelaki itu sudah menaruh minat kepada ID. Terbukti baru tiga malam wafatnya SBM, telah datang tujuh lelaki bersaudara yang mengaku sebagai *panrita* minta kepada ID agar memilih satu di antara mereka. ID tidak keberatan dengan lamaran gaya begini, bahkan, ia menantang mereka dengan kerelaan dinikahi tanpa mahar asal mereka dapat memecahkan persoalan yang akan

dilontarkannya.

Memilih salah seorang di antara tujuh pelamar bukan pekerjaan mudah. Oleh karenanya, ID memilih cara menantang mereka dengan beradu kepintaran yang biasa disebut *pannawa-nawang* atau “teka-teki” atau “pengasah otak.”

Pannawa-nawang termasuk salah satu jenis folklor yang amat populer di kalangan orang Bugis.⁵⁵ Di dalam *pannawa-nawang* terkandung sebuah masalah yang harus dipecahkan secara logis (Nyompa dkk, 1980: 149). Tidak jarang sebuah *pannawa-nawang* dijadikan senjata terakhir bagi seseorang perempuan yang terdesak untuk menentukan suatu keputusan yang berat – biasanya menyangkut perjodohan – dengan taruhan mahar.⁵⁶ Salahsatu *pannawa-nawang* yang populer di kalangan orang Bugis adalah sebagai berikut:

Pada sebuah sungai yang luas, ada sebuah gusung pasir (gundukan pasir di laut yang tidak tenggelam meskipun air pasang naik—pen.) yang di atasnya tumbuh sebatang pohon lontar yang sangat besar dan banyak

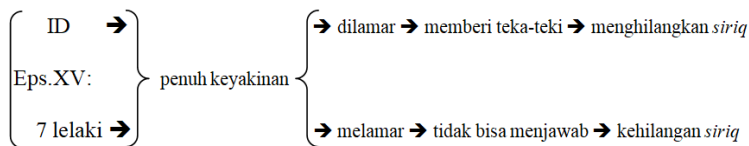
⁵⁵ Konsep folklor dapat dirujuk pada disertasi James Danandjaja yang telah dibukukan pertama kali tahun 1984 dengan judul *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Grafitipers.

⁵⁶ Mahar atau mas kawin yang dalam bahasa Bugis disebut *sompa* merupakan sesuatu yang amat serius. Mahar di Sulawesi Selatan, kini rata-rata Rp 20.000.000,- (dua puluh juta rupiah), belum termasuk uang belanja pesta yang harus ditanggung oleh pihak laki-laki. Kondisi ini tentu memberatkan pemuda-pemuda yang kurang mampu secara ekonomi. Untuk mengatasi kemahalan dan kerumitan prosesi pernikahan tersebut, adat menyediakan institusi perkawinan darurat yang disebut “*silariang*” atau “kawin lari”. Namun resiko yang harus diambil oleh pihak laki-laki adalah taruhan nyawa karena menyangkut *siriq* yang amat peka bagi kehormatan keluarga kedua belah pihak. Oleh karenanya, di dalam sastra rakyat Bugis-Makassar sering dijumpai seorang tokoh wanita yang mempertaruhkan maharnya dalam menghadapi masalah-masalah pelik (Percakapan dengan Ahyar Anwar, dosen dan peneliti pada Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Makassar pada *Seminar Internasional Bahasa dan Sastra dalam Perspektif Ilmu Budaya dalam Rangka Menyambut Purna Bakti Guru Besar Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya UGM*, 3-4 Desember 2004.

buahnya. Akan tetapi pada suatu waktu, pohon lontar itu rebah ke daratan sehingga banyak daunnya yang rapat ke tanah akan tetapi buahnya tidak ada yang rapat. Kebetulan ada seorang gadis cantik menyatakan keinginannya, katanya, “barang siapa yang bisa mengambilkan aku buah lontar itu, sesungguhnya aku menghalalkan diriku dikawini tanpa mahar (mas kawin).” Sebab ia mengatakan oleh karena di bawah pohon lontar penuh dihuni dan berjejeran buaya yang sedang menantikan manusia yang hendak memetik buah lontar tersebut. Pikirkanlah pertanyaanku ini:

- Bagaimana cara orang mengambil buah lontar itu, sehingga tidak dimakan oleh buaya itu?
- Bagaimana cara orang yang naik dapat turun kembali sehingga ia tak dimakan buaya itu? (Nyompa, 1980: 149).

Pannawa-nawang yang dipilih oleh ID dalam menantang para pelamarnya adalah *pannawa-nawang* tentang birahi yang diturunkan Allah ke muka bumi dan distribusinya kepada laki-laki dan perempuan. *Pannawa-nawang* ini tidak dapat dijawab ketujuh lelaki itu, maka ID langsung menusuk rasa harga diri mereka yang membuat ketujuh lelaki itu pulang dengan menanggung malu kehilangan *siriq*. Pengakuannya sebagai *panrita* sama sekali tidak terbukti di hadapan ID. Akan lebih jelas terlihat pada skema oposisi berikut.



Siapa sebenarnya ketujuh laki-laki pelamar itu? Hal itu tidak penting dijawab karena teks ini sendiri tidak menyebutkan identitasnya. Yang pasti, mereka adalah lelaki, simbol maskulinitas, yakni kaum yang menganiaya ID. Namun, di sisi lain ceritame ini pun bisa dimaknai sebagai perlawanan nilai lokal terhadap nilai non lokal, yakni budaya Timur Tengah yang mencoba mempengaruhi budaya Bugis.

Episode XVI: "I Daramatasiya Dilamar oleh Lelaki Tiga Bersaudara"

Episode ini berlangsung dari alinea 125-141. Diceritakan bahwa setelah memermalukan tujuh lelaki bersaudara yang melamar pada hari ketiga kematian SBM, ID kembali menerima tiga orang tamu yang datang meminta untuk dipilih salahsatunya menggantikan SBM sebagai suaminya. ID tidak keberatan asal ada di antara mereka yang dapat memecahkan persoalannya. Ia bahkan rela dinikahi tanpat mahar.

Ketiga laki-laki itu, yang tertua bernama Hasan (H1), yang nomor dua bernama Husain (H2), dan yang nomor tiga bernama Hammadeq Daeng Patuju (HDP). ID kembali menanyakan persoalan yang ditanyakan kepada lelaki tujuh bersaudara terdahulu. Jawaban mereka pun sama dengan jawaban yang diberikan oleh lelaki tujuh bersaudara terdahulu. Sekali lagi ID melancarkan serangannya dengan memermalukan mereka bertiga.

Dipermalukan demikian, Hasan dan Husain pulang dengan menanggung *siriq*. Tidak demikian dengan HDP. Ia tetap bertahan dan menantang ID dengan memberikan pen-

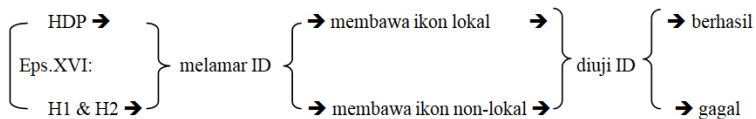
jelasan tambahan. Menurutnya, persoalan birahi dan distribusinya kepada lelaki dan perempuan semuanya bermula dari Adam dan Hawa ketika mereka berdua memakan buah larangan di dalam surga. Birahi lelaki lebih sedikit karena buah yang dimakannya memang lebih sedikit, sementara Hawa memakannya lebih banyak sehingga birahinya pun lebih banyak. Akan tetapi, lelaki kurang mampu menahan birahinya karena ibarat tabung bambu yang bocor, sementara perempuan lebih mampu menahan birahinya karena ibarat serumpun bambu yang diikat. Lagi pula, birahi lelaki jelas kelihatan di luar yang dilambangkan dengan jakun di lehernya, sementara birahi perempuan tersembunyi di dalam yang dilambangkan dengan payudaranya.

Memperoleh jawaban itu, ID menambah pertanyaannya dengan persoalan seekor burung yang terbang dari Mekah yang memiliki lima kepala, tujuh kaki, tiga puluh sayap, empat puluh bulu rumbai, dan satu ekor. Persoalan ini pun dijawab dengan baik dan betul oleh HDP. Namun ID belum merasa puas dan menambah satu lagi pertanyaan tentang seseorang nenek berjalan sedang berjalan kaki. Ketika sampai di sungai yang berair ia memakai sepatunya, ketika naik ke darat ia melepaskan sepatunya, ketika masuk hutan yang lebat ia mengembangkan payungnya, ketika keluar ke padang dengan terik mentari ia menutup payungnya?" Pertanyaan ini pun dijawab dengan benar oleh HDP. Akhirnya, ID menyerah dan mengakui kedalaman ilmu HDP lalu lelaki inilah yang memperisteri ID menggantikan SBM.

Ceriteme-ceriteme pada episode XVI ini menunjukkan

inversi dari episode XV, namun dengan identitas pelaku yang lebih jelas. Hasan dan Husein jelas mewakili ikon Timur Tengah atau “Islam”, sementara HDP adalah ikon lokal Bugis. Nama *Hammadeq* berasal dari “Ahmad” (Timur Tengah) yang sudah dilokalkan, sementara *Daeng* adalah gelar dalam sistem penamaan adat orang Bugis, dan *Patuju* berarti “yang berguna”.

Pada episode terakhir ini, terlihat adanya pergeseran peran dalam mewakili budaya lokal. Jika pada episode-episode terdahulu, peran itu selalu diwakili oleh ID yang perempuan, kini diwakili oleh HDP yang lelaki sehingga dengan demikian, ID memperoleh sekutu, sementara perannya sebagai oposan terhadap lelaki, ID tetap pada posisi melawan, paling tidak terhadap lelaki yang mewakili ikon Timur Tengah. Oposisi itu akan terlihat lebih jelas pada skema berikut:



Persoalan birahi yang ditanyakan oleh ID sesungguhnya bukanlah hal baru dalam sastra Bugis karena ada teks lain yang mirip, yakni cerita tentang perempuan sufi yang bernama Siti Rabitul Awwaliya. Kisah ini pun sesungguhnya merupakan transformasi dari kisah sufi perempuan yang terkenal, Rabi’ah al-Adawiyah. Dikisahkan ketika ia dilamar oleh seorang sufi lelaki bernama Hasan Basri, sang sufi perempuan menanyakan beberapa masalah, di antaranya

tentang persoalan birahi itu.

Dalam konteks inilah, yakni dalam konteks persaingan hegemoni budaya bagi masyarakat Bugis, teks *ID* berbeda. Karena adanya tokoh lain, yakni tokoh lokal dengan nama lokal yang dapat memecahkan persoalan birahi itu, teks ini dapat ditafsirkan memihak pada budaya lokal. Sementara dalam konteks oposisi isteri atau perempuan terhadap suami atau lelaki, tokoh *ID* tetap memainkan perannya. Ia baru tunduk ketika berhadapan dengan lelaki lokal, bukan lelaki yang berasal dari luar.

OPOSISI ISTERI TERHADAP SUAMI

Menurut Dafirah (2001) Teks *ID* sebenarnya bukan cerita asli dari Bugis, melainkan teks transformasi dari teks yang berbahasa Melayu, *Hikayat Darma Tahsiyah* (HDT), sementara menurut penelitian Jandra (1987) HDT merupakan teks transformasi dari Persia. Hal ini berarti *ID* merupakan teks transformasi dari sebuah teks transformasi pula.

Djamaris (1990: 109) menggolongkan HDT sebagai sastra Indonesia lama yang dipengaruhi Islam, khususnya golongan cerita fiksi atau legenda Islam. Pendapat ini dapat dibenarkan mengingat HDT dijumpai di beberapa masyarakat yang mayoritas penduduknya beragama Islam seperti di Jawa, Sunda, Melayu, dan Bugis.⁵⁷ Iskandar (1996: 183) menggolongkan cerita-cerita seperti ini sebagai legenda Islam yang banyak dialihbahasakan ke dalam bahasa Melayu pada masa Pasai, yakni pada masa diciptakannya karya-karya rekaan tentang orang-orang yang berada di sekitar kehidupan Nabi Muhammad SAW, sehingga masyarakat meyakini peristiwa itu sebagai sesuatu yang benar-benar pernah terjadi. Kenyataan ini didukung dengan penemuan sebuah naskah Sunda yang berjudul *Ajaran Agama Islam* berkode Lor.272. Naskah tersebut memuat pelajaran moral agama, yakni be-

rupa nasihat Nabi Muhammad SAW kepada puterinya, Siti Fatimah, agar meniru perilaku Sujima dan Martasiya dalam hal ketaatan kepada suami dan Allah SWT (Ekadjati, ed., 1988: 181).

Meskipun HDT digolongkan teks yang memperoleh pengaruh Islam, namun menurut penelitian Chanafiah (1999: 9-10), teks ini mengandung unsur Hindu. Hal itu tampak dalam dua nama tokohnya, yaitu *Darma Tahsiyah* dan puterinya, *Cindra Dewi* serta perilaku bakti kepada suaminya. Kata *darma* berasal dari bahasa Sansekerta *dharma*, yang mempunyai padanan arti sebagai *perbuatan; kebijaksanaan; tugas hidup* (Badudu-Zein, 1996: 312 dalam Hanafiah, 1999: 10; dibandingkan dengan KBBI, 2003: 238 entri *darma*). Notosudirjo (1977: 53) menjelaskan kata *dharma* secara etomologis sebagai, (1) kebaikan, lalu menjadi, (2) kewajiban.

Dharma merupakan konsep penting dalam ajaran agama Hindu (Budiasa, 1977: 36). Kata *dharma* menemukan paduannya dengan kata *tahsiyah* yang menyatu menjadi nama seorang tokoh utama dalam teks HDT, yakni *Darma Tahsiyah* yang sekaligus menjadi judul cerita tersebut. *Tahsiyah* menurut Chanafiah (1999: 10) berasal dari bahasa Arab, *takhasya* berarti *takut kepada*. Kata ini berakar pada kata dasar *khasyiyah*; *yakhshya*; *khasyyatan* yang berarti *takut* atau *yang takut* (Yunus, 1973: 117).

Laku *dharma* dan *takhasya* dalam HDT dijalankan oleh tokoh utamanya, *Darma Tahsiyah*, seorang isteri yang mendarmabaktikan diri dan hidupnya untuk melayani suaminya sedemikian rupa sambil melupakan kepentingan diri sendiri.

Bakti kesetiaan seorang isteri kepada suaminya seperti konsep di atas dijumpai dalam masyarakat Hindu-Bali yang dikenal dengan istilah *pati brata* (Budiasa, 1997: 37).

Di dalam ajaran Islam, konsep kesetiaan tidak dijalankan secara berlebih-lebihan sehingga menyerupai pemujaan sebagaimana bakti Darma Tahsiyah kepada suaminya. Dalam Qur'an disebutkan, "*isteri-isterimu adalah (laksana) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki*" (Q:2:233). Disebutkan pula,

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia ciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir (Q:30:21).

Lebih lanjut, "*.. Dan bergaullah dengan isteri-isterimu dengan ma'ruf. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak*" (Q, 4:19).

Ma'ruf yang berarti berbuat baik terhadap isteri tercermin dalam HDT melalui nama suami Darma Tahsiyah, yakni Syekh Bil Ma'ruf. Kata *ma'ruf* adalah bahasa Arab, *ma'ruf* yang berarti *perbuatan baik, kebajikan* (Yunus, 1973: 263). Dengan demikian pesan moral cara bersuami isteri dalam HDT mewakili konsep Hindu dan Islam. Konsep Hindu diwakili oleh pihak isteri, yakni Darma Tahsiyah sementara konsep Islam

disimbolkan oleh pihak suami, yakni Syekh Bil Ma'ruf.

Meski dua konsep itu berpadu dalam satu cerita, namun pada kenyataannya, HDT lebih menekankan pada pesan ketaatan atau bakti isteri kepada suami. Ini terbukti ketika Darma Tahsiyah tidak diberi peluang untuk melakukan pembelaan di saat ia dizalimi oleh suaminya, Syekh Bil Ma'ruf. Atau dengan kata lain, ajaran *ma'ruf* tidak dilakukan oleh Syekh Bil Ma'ruf karena ia tidak dapat bersabar sebagaimana diperintahkan oleh al-Qur'an. Padahal, perbuatan Darma Tahsiyah memotong rambutnya untuk dijadikan sumbu pelita juga merupakan kepentingan suaminya agar tidak kegelapan saat sedang makan malam. "Kesalahan" Darma Tahsiyah hanya tidak meminta izin suaminya sementara ia sendiri punya alasan tertentu untuk tidak memberi tahu itu. Inilah inti pesan moral yang dikandung oleh HDT, yakni ketaatan tanpa pamrih dari seorang isteri kepada suaminya yang menurut Chanafiah (1999) merupakan nilai-nilai budaya yang terkandung dalam cerita tersebut.

Sebagaimana fungsinya di masyarakat Melayu, teks *ID* juga dijadikan alat dakwah dan pengajaran tentang perilaku bersuami-isteri, khususnya bakti isteri kepada suami. Kesimpulan ini dikemukakan oleh Dafirah (2000) ketika membandingkan teks *ID* dengan *HDT*. Kesimpulan itu tidak sepenuhnya benar karena dari pembacaan yang berulang-ulang, ternyata bakti isteri hanyalah tema bawahan yang mendukung tema utamanya, yakni tema perlawanan, tepatnya perlawan isteri terhadap kesewenang-wenangan suami dalam rangka menegakkan nilai *siriq* yang dihayati

oleh masyarakat Bugis.

Tokoh protagonis dalam *ID* adalah ID, sementara tokoh antagonisnya adalah SBM. Dengan demikian alur utama cerita ini bergerak mengikuti kisah ID, sementara alur yang terbangung mengikuti SBM adalah alur kecil yang masuk ke dalam alur utama. Alur kecil ini disebut oleh Ikram (1980:22 dalam Pudentia, 2002: 33) sebagai sub-alur.

Teks ini dimulai dengan penggambaran keadaan SBM yang sedang segera keluar dari khalwatnya karena mendengar suara seseorang membaca Qur'an. Ia penasaran dan bertanya kepada murid-muridnya, suara siapakah gerangan yang demikian merdu sehingga membuatnya seperti orang linglung,

Bersegera, Syekh Bil Ma'ruf keluar dari khalwatnya sambil bertanya kepada murid-muridnya, "Sepertinya aku mendengar suara anak-anak. Apakah suara itu datang dari surga? Jiwaku seperti baling-baling diterpa angin karena mendengar lantunannya membaca Qur'an." (e1:a2)

Gambaran suasana itu sungguh hebat karena bisa membuyarkan konsentrasi SBM yang sedang bersemedi dalam laku sufi setelah mendengar suara seseorang membaca al-Qur'an. Sebuah oposisi yang mempertentangkan antara dimensi akhirat yang kekal (berkhalwat) dengan dimensi duniawi yang fana (mendengar suara merdu). Jiwanya seperti baling-baling diterpa angin karena mendengar suara yang sepertinya datang dari surga itu. SBM tergoda bukan karena faktor Qur'annya (dimensi akhirat), melainkan karena

faktor suara yang merdu (dimensi duniawi). Hal ini sama dengan seseorang yang sedang mendengar suara penyanyi. Murid-murid SBM menjawab pertanyaan gurunya yang sedang terpesona itu, *“Tidak tahukah Anda, bahwa Syekh Akbar telah mengantar anak tunggalnya mengaji ke rumah Imam Syafi’i? Suaranya itulah yang Anda dengar.”* (e1: a3).

Bobot kualitas ID yang sedang dibicarakan itu ditambah dengan menyebutkan bahwa ia adalah anak tunggal⁵⁸ guru kita yang diantar mengaji ke rumah Imam Syafi’i. Penyebutan nama Imam Syafi’i pada teks ini memperlihatkan pula bahwa bukan guru sembarangan tempat ID mengaji. Imam Syafi’i adalah salah seorang imam di antara empat imam mazhab (Syafi’i, Hanafi, Hambali, dan Maliki) yang memiliki banyak pengikut, khususnya di Asia Tenggara.

Kehebatan ID masih terus dimunculkan lewat dialog murid-murid SBM dengan mengatakan, *“.. Betapa banyak ko-non yang telah melamarnya, namun ayahnya telah menyedekahkan anaknya itu kepada seorang ulama besar.”* (e1, a3). Tidak tanggung-tanggung, ID telah dilamar oleh banyak pemuda, tetapi tidak satu pun yang diterima karena orangtuanya telah menyedekahkan⁵⁹ anak perempuannya itu kepada seorang

58 Sesuatu yang tunggal menunjukkan keistimewaan dan kekhususan karena tidak ada saingannya. Di dalam budaya Timur, khususnya masyarakat Bugis, sesuatu yang tunggal selalu menempati posisi istimewa seperti *manuq tungkeq* (ayam satu-satunya), *fao tungkeq* (mangga satu-satunya). Ini pun semakin menambah bobot kehebatan ID. Anaq tungkeq di sini perlu digarisbawahi karena pada teks yang lain, tokoh ID digambarkan bukan anak tunggal, melainkan punya saudara perempuan yang bernama Siti Aminah.

59 Cukup aneh mendengar kata *sedekah* karena dalam perintah agama tidak ada anjuran untuk bersedekah dengan anak perempuan, melainkan bersedekah dengan harta benda. Tetapi, tampaknya, sedekah di sini menjadi istimewa jika diartikan menjadi “memasrahkan” karena anak Syekh Akbar hanya dipasrahkan kepada seorang ulama besar. Ada semacam kebanggaan jika seorang ayah dapat mengawinkan anaknya dengan ulama besar.

ulama besar tanpa menyebutkan siapa orangnya.

SBM sendiri menjadi semakin jatuh cinta kepada ID setelah mendengar penjelasan murid-muridnya itu. Ia bahkan langsung bermunajat memohon kepada Allah SWT agar mempertemukan jodohnya dengan jodoh ID. Tetapi ia ragu sehingga merasa perlu bernazar. SBM meminta kepada murid-muridnya untuk menjadi saksi terhadap nazarnya kepada Allah SWT, “.. *Kalian jadi saksi atas nazarku, tujuh ekor kambing akan kusembelih di Mekkah, tujuh di Madinah, dan tujuh pula di Bukit Arafah jika dapat kuperisteri I Daramatasiya.*” (e1.a4).

Menyembelih kambing untuk kenduri adalah kebiasaan nazar⁶⁰ orang Bugis jika mempunyai hajat yang sangat ingin dikabulkan atau di saat sedang mengalami krisis. Namun bernazar untuk meyembelih kambing di Mekah, Madinah, dan di Bukit Arafah tidak mudah dilakukan seandainya latar cerita ini adalah tanah Bugis. Tetapi jarak tampaknya, tidak menjadi persoalan karena teks ini tidak menyebutkan *setting* bagi peristiwa-peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokohnya. Yang penting semua peristiwa itu dimaksudkan

60 Nazar dalam bahasa Bugis disebut *tinjaq*. Hukum bernazar dalam ajaran Islam adalah sunat tetapi melaksanakan nazar itu sendiri adalah wajib. Menunaikan nazar dalam budaya Bugis disebut dengan *mappaleppeq tinjaq*. Upacara ritual *mappaleppeq tinjaq* adalah acara menebus diri dengan upacara atas niat yang pernah diucapkan baik dalam mimpi (*tinjaq tinro*) maupun di alam nyata (*tinjaq mallahéring*). *Tinjaq* itu sendiri diucapkan ketika keluarga atau para keluarga mengaami krisis seperti gagal panen, sakit keras, tertimpa bencana alam, atau gagal dalam berbagai usahanya dan lain sebagainya. *Tinjaq* biasanya bermacam-macam, yakni berpuasa (*mappuasa*) persembahan nasi putih seperiuk dengan sebutir telur ayam kampung (*sipakkoring-koring nanré na tello manug*), ketan dengan gula merah (*sokko na palopoq*), menyembelih ayam (*géréq manug*), kambing (*géréq bémbéq*), sapi (*géréq saping*), atau kerbau (*géréq tédong*). Biasanya acara ini diiringi dengan pesta besar-besaran. Semuanya tergantung dari niat semula yang pernah ditetapkan dalam hati maupun disebutkan dan disaksikan oleh orang lain, baik dalam mimpi maupun di alam sadar. (Agussalim dan Hastanto, 1999: 249).

untuk menggiring pembaca kepada kehebatan ID, tokoh protagonisnya. Bahkan nazar SBM itu kelak tidak pernah dilaksanakan hingga cerita berakhir, itu pun tidak menjadi persoalan.

Tokoh ID baru betul-betul muncul – bukan dalam bentuk dibicarakan – pada episode kedua ketika ia dititipkan oleh kedua orangtuanya di rumah Imam Syafi'i untuk belajar ilmu agama. Sejak itu alur cerita bergerak maju mengikuti peristiwa-peristiwa yang dialami ID. Digambarkan betapa cerdasnya gadis ini karena hanya dalam waktu 7 malam ia tamatkan semua pelajaran.

Setelah tamat mengaji Qur'an, ia belajar nahwu şaraf. Setelah tamat nahwu şarafnya ia mengaji kitab. Setelah tamat mengaji kitab, ia belajar ilmu fikih. Tamat ilmu fikhnya, ia diajar ilmu falaq. Setelah selesai ilmu falaqnya, ia diajari pula ilmu tafsir. Setelah tamat ilmu tafsirnya, ia diajari lagi ilmu batin. Setelah menamatkan ilmu batinnya, ia dimasukkan ke dalam khalwat. (e2.a6).

Sembilan jenis ilmu yang dikuasai oleh ID dalam waktu tujuh malam. Yang lebih hebat, ID adalah satu-satunya perempuan dari 99 murid-murid laki-laki Imam Syafi'i. ID menggenapkan bilangannya menjadi 100 orang. Meski seorang perempuan, kepintarannya melebihi 99 murid laki-laki yang lain. Imam Syafi'i sendiri mengakui kehebatan ID dalam hal kecerdasannya.

“O.. anakku, I Daramatasiya, kurang seorang genap seratus murid ngajiku dan kamulah yang menggenapkannya. Tak seorang pun yang menyamai kesempurnaan

kecerdasanmu, sebab hanya dalam tujuh hari mengaji, kamu tamatkan semua pelajaran.” (e2.a8).

Pada episode ketiga, ID telah menamatkan pengajiannya. Ketika dalam perjalanan pulang diantar oleh isteri Imam Syafi’i, Siti Hafsah,⁶¹ ia berpapasan dengan SBM yang sedang berjalan bersama murid-muridnya. Inilah saat pertama SBM melihat sosok ID. Karena menoleh terpesona, tanpa sadar SBM jatuh terjerembab ke tanah, “.. *Ketika Syekh Bil Ma’ruf menoleh, tanpa sadar ia jatuh terjerembab ke tanah. Semua muridnya maju meluru dan bertanya, “Apa yang Junjungan rasakan?”* (e3.a11). Ia bertanya kepada murid-muridnya apakah ia baru saja melihat malaikat atau bidadari? Ia laksana melihat cermin yang amat terang, “.. *Ulama apa gerangan yang kita temui, malaikat atau bidadarilah, aku seperti melihat cermin tembus pandang.*” (e3.a12).

SBM kembali dibuat linglung dan terjatuh karena terpesona. Jika di awal cerita ia terpesona dengan suara ID, kini ia lebih terpesona karena melihat kecantikannya. Dua hal itu bukan dimensi akhirat, tetapi berdimensi duniawi. Ternyata yang disaksikannya bukan malaikat, bukan pula bidadari, melainkan anak gadis Syekh Akbar, sebagaimana diterangkan oleh murid-muridnya.

Pada episode IV, ID telah dikembalikan kepada orangtuanya setelah menginap dan belajar selama 7 malam di rumah

61 Penyebutan nama Siti Hafsah mengingatkan pembaca kepada salah seorang isteri Nabi yang adalah puteri Umar al-Khattab r.a., khalifah kedua setelah Abu Bakar Shiddiq r.a. di era Khulafa ar-Rasyidin.

Imam Syafi'i. Syekh Akbar ingin menguji kecerdasan anak gadisnya itu. Ilmu yang diminta untuk diperdengarkan adalah membaca Qur'an.⁶² Kehebatan ID sekali lagi dipaparkan pada episode ini,

I Daramatasiya pun pergi berwudhu, lalu kemudian mengambil Qur'an, kemudian membukanya, lalu membaca basmalah. Ketika I Daramatasiya melantunkan ayat-ayat Qur'an, air yang sedang mengalir di sungai menjadi tenang, angin yang sedang berhembus mendedak berhenti, anak yang lagi menangis menjadi diam, orang yang berselisih menjadi damai. (e4.a15).

Ini adalah gambaran betapa hebatnya seorang perempuan yang bernama ID ini, bahwa ia bukan perempuan sembarangan. Berbeda dengan gambaran Darma Tahsiyah pada HDT yang hanya sebagai perempuan biasa yang tidak punya kelebihan apa-apa selain kesetiaan kepada suami. Kecantikan Darma Tahsiyah pada HDT juga tidak ditonjolkan di awal cerita dan hal itu bukan sesuatu yang istimewa.

Kehebatan ID yang dibangun di episode-episode awal ini hanya akan dapat diperjelas dengan melihat relasi oposisi yang dibangun oleh teks ini. Faktor perempuan, satu-satunya, menamatkan 9 mata pelajaran hanya dalam 7 malam dipertentangkan dengan faktor laki-laki, 99 orang, tidak

62 Belajar membaca al-Qur'an – di kebanyakan keluarga Muslim – merupakan ilmu agama yang pertama diajarkan kepada anak-anak. Pelajaran ini biasanya diajarkan langsung oleh orangtua, namun kebanyakan diajarkan oleh orang lain yang memang menyediakan diri secara sukarela mengajar mengaji. Merupakan kebanggaan jika seorang anak pintar mengaji yang disertai dengan tertib makhradj dan lagunya, dan sebaliknya merupakan aib jika seorang anak tidak bisa mengaji.

satu pun yang dapat menamatkan pelajaran dalam waktu 7 malam. Artinya, tokoh ini tidak pantas untuk diperlakukan semena-semena; dan apabila ia tetap diperlakukan secara tidak adil, maka akan ada konsekuensi setimpal yang akan terjadi. Imej inilah yang ingin dibangun oleh teks ini sejak awal cerita. Akan lebih jelas lagi jika relasi antara tokoh ID (protagonis) disandingkan dengan SBM (antagonis) dalam oposisi sebuah oposisi, yakni tokoh laki-laki yang jatuh cinta hingga linglung, penuh harap berjodoh dengan wanita idamannya, dipertentangkan dengan tokoh perempuan yang tidak jatuh cinta, tetap tenang, dan tidak berharap berjodoh dengan tokoh laki-lakinya.

Episode V dibuka dengan usaha-usaha keras SBM bermohon kepada Allah SWT agar mengabulkan permohonannya. Siang malam beribadah dan berdoa, tidak tidur, tidak makan, dan tidak minum selama sehari-hari, sampai akhirnya permohonannya dikabulkan oleh Allah SWT. “.. Sementara itu, Syekh Bil Ma’ruf siang malam tidak makan, tidak minum, tidak tidur, hanya melakukan munajat dan mengerjakan perintah Allah dan Rasul-Nya. Akhirnya, doanya diterima oleh Allah SWT.” (e5.a18). Setelah yakin doanya dikabulkan, barulah ia memerintahkan murid-muridnya yang empat puluh orang itu untuk mengiringinya pergi melamar ke rumah Syekh Akbar, orangtua ID.

Kedatangan SBM ke rumah Syekh Akbar (SA) merupakan kunjungan yang tidak biasa sehingga disapa oleh Syekh Akbar dengan nada keheranan, “O.. Anakku, Syekh Bil Ma’ruf, apa gerangan tujuan pentingmu, Nak, karena baru kali ini engkau

bertandang. Kedatanganmu sepertinya ingin melamar, naikmu ke rumah seperti hedak meminang?" (e5.a20).

Saat inilah SBM mengutarakan niatnya untuk melamar ID dengan mengatakan bahwa niatnya itu telah dimohonkan kepada Allah SWT. Begitu besar harapan SBM sehingga ia sanggup dijadikan tukang sapu bawah rumah atau tukang gembala kambing asal lamarannya diterima. Ia mengistilahkan juga lamarannya sebagai mendekati diri di ujung kaki SA sebagaimana ungkapannya,

Syekh Bil Ma'ruf tersipu lalu berkata menghiba, "Perasaan gembira dan senang yang membawaku kemari. Hajatku ini, Junjungan, telah kumunajatkan kepada Allah SWT. Jika ada rasa iba Junjungan kepadaku, saya akan amat gembira jika Junjungan sudi merapat-rapatkan saya di ujung kaki Junjungan. Terserah Junjungan, apakah saya akan dijadikan gembala kambing, atau tukang sapu bawah rumah. Yang jelas saya akan bahagia jika dapat menjalankan kewajiban terhadap I Daramatasiya." (e5. a21).

Sikap merendah ini juga dapat dimaknai sebagai ungkapan penuh harap kepada orang yang lebih tinggi derajatnya, lebih hebat keilmuannya, lebih mulia status sosialnya. Namun rupanya, SA tidak kalah merendahinya dengan memberikan jawaban yang amat melegakan bagi SBM seperti ungkapannya,

".. Sekali engkau senang, kegembiraanku tidak terbatas terhadapmu, Nak, karena memang telah kumohonkan kepada Allah, jika aku memperoleh seorang anak perempuan, akan kuserahkan kepada Allah, akan

kusedekahkan kepada ulama besar.” (e5.a22).

Yang menarik diamati adalah, meskipun SBM meletakkan diri pada posisi inferior dengan ungkapan-ungkapan merendahkan, SA menghapuskan jarak itu dengan memosisikan dirinya sejajar dengan SBM dengan ungkapannya. Bahkan, SA sendiri telah bernazar, jika memperoleh seorang anak perempuan, akan menyerahkan anaknya itu kepada Allah SWT agar dijodohkan dengan seorang ulama ternama. Episode ini memperlihatkan kesetaraan antara SBM dan SA yang kemudian bersepakat dalam hal perjodohan ID yang ditandai dengan penentuan hari perkawinan mereka.

Kelebihan-kelebihan ID pada episode keenam sudah mulai tidak diperhitungkan oleh orang-orang disekelilingnya. Ia bahkan tidak dapat menentukan nasibnya sendiri dalam hal perjodohan. Ia hanya objek dari kesepakatan antara SBM dan SA yang didukung oleh ibunya, Rabitul Awwaliya (RA). Ketidakberdayaan ID terlihat ketika ia tidak diberitahu bahwa ia sudah dilamar oleh SBM dan akan segera dinikahkan. Kebingungan menyelimutinya ketika melihat ayahnya mempersiapkan sebuah pesta perjamuan sementara ia sendiri dipersiapkan dan didandani sedemikian rupa. ID mencoba mempertanyakan semua peristiwa itu,

Sementara Syekh Bil Ma’ruf pulang ke rumahnya, I Daramatasya keluar dari kamarnya lalu bertanya kepada ibu dan ayahnya, “O.. Ibu dan Ayahku, apa hajat tamu Anda tadi?” Tersenyumlah Rabitul Awwaliya mendengar pertanyaan anaknya. Ditepuk-tepuknya pundak anaknya sambil menata kata-kata yang baik. Kemudian

ia kepada anaknya, “O.. buah hatiku, sudah cukup matang fikiranmu, cukup pula kecerdasanmu. Telah kamu laksanakan semua perintah Allah dan kamu hindari larangan-Nya, Nak! Ini adalah kehendakku dan ayahmu.” Berkatalah I Daramatasiya, “Apa sebabnya Anda berkata demikian, Junjungan? Saya tidak faham?” (e6.a25).

Mendengar jawaban ibunya, ID malah bertambah bingung karena tidak mengetahui arah pembicaraan itu. Akhirnya ibunya berterus terang bahwa ia akan segera dikawinkan tanpa menyebutkan nama calon suaminya. Di sinilah ID mulai merasa hak-haknya sebagai manusia tidak diperhitungkan. Ia ingin berontak dan menolak, tetapi ia takut kepada Allah SWT, karena ia mengetahui dan menyadari dosa yang akan ditimpakan kepada seorang anak yang menentang kehendak orangtuannya. Tidak ada pilihan lain kecuali menerima. Ilmu yang dituntutnya dengan kecerdasan luar biasa itu seakan menjadi bumerang yang mengekang hak-haknya, karena dengan belajar ilmu agama itulah ia mengetahui tentang anak yang durhaka.

Termenunglah I Daramatasiya. Air matanya jatuh bercucuran di dadanya, lalu ia masuk ke dalam kamarnya. Ia ingin menolak kemauan ayahnya, tapi dia takut kepada Allah SWT, karena ia faham betul bab kedurhakaan anak kepada ayah dan ibunya. (e6.a27).

Dengan doktrin-doktrin agama, orang-orang di sekitarnya telah memasung haknya, dan karena doktrin-doktrin agama pula ID ia berdiam diri, menerima tanpa protes se-

cara verbal.

Penggunaan doktrin-doktrin agama dalam teks ini, tampaknya, menjadi penting untuk menyeragamkan persepsi dan telah menjadi alat yang ampuh untuk memaksakan kehendak. SBM ingin mengawini ID karena alasan ingin menegakkan kewajiban terhadap ID, sementara SA menjodohkan ID karena alasan agar terlepas dari beban dosa kepada Allah SWT. Memiliki anak perempuan seakan menanggung sebuah dosa yang baru akan lepas setelah anak tersebut dinikahkan dengan lelaki yang akan mengambil alih beban dosa itu. Inilah ajaran agama yang diyakini oleh pelaku-pelaku dalam teks ini. Kelebihan-kelebihan ID tidak menjadi faktor yang diperhitungkan. Ia hanya objek yang ditentukan. Penafian terhadap kelebihan dan hak-hak ID dapat dimaknai sebagai sebuah persiapan yang didramatisir sedemikian untuk menimbulkan efek simpati pembaca kepada ID sebelum memasuki peristiwa yang lebih tragis. Dengan kata lain keberpihakan pembaca sudah dipersiapkan.

Sementara itu, setelah menikah, SBM merasa telah menguasai ID sepenuhnya. Hasrat birahinya menggebu-gebu melihat kecantikan ID. Hanya Allah yang tahu hasrat seksnya itu. Meski tamu-tamu belum semuanya pulang, SBM sudah bereaksi dan bertindak kepada ID. *".. Syekh Bil Ma'ruf tidak sanggup lagi menahan birahinya melihat kecantikan paras isterinya. Ia mulai meraba organ seks isterinya."* (e7.a29).

Diperlakukan demikian, ID merasa jengah dan ingin berontak. Ia mencoba mengingatkan SBM bahwa perbuatannya itu tidak baik karena menuruti hawa nafsu belaka. Ia

sempat berbantah dengan SBM karena merasa diperlakukan tidak pantas. Penolakan ID dengan memperingatkan, “O.. *Junjunganku, Allah SWT telah berfirman, “Siapa saja yang menuruti hawa nafsunya maka ia kubawa dalam kemurkaan-Ku.”* (e7.a32), adalah ungkapan halus untuk menggantikan ungkapan “jangan turuti dorongan nafsu syahwatmu yang demikian menggebu-gebu”. ID masih berusaha bersandar pada ajaran agama. Akan tetapi dengan ajaran agama pulalah SBM menaklukkan keteguhan ID. “.. *Memang betul ucapanmu itu. Namun Allah SWT juga berfirman bahwa siapa saja menganggap salah sesuatu yang halal di sisi Nabi kita, Muhammad, maka ia berada di luar pengetahuan-Ku.*” (e7.a32).

SBM tidak dapat dicegah lagi. Ia tertawa sinis mendingar ucapan isterinya. Ia bahkan mengandaikan sekiranya isterinya itu buah-buahan, niscaya sudah dimakannya. Ini adalah ungkapan yang memperlihatkan posisi superior SBM dan penafian hak-hak ID. ID masih mencoba bertahan dan bereaksi keras dengan mengutip firman Allah bahwa orang yang memperturutkan hawa nafsunya akan dimurkai. Namun dengan mengutip firman Allah yang lain, SBM membenarkan perbuatannya karena hal itu halal di sisi Nabi Muhammad SAW, maka halal pula di sisi pengikutnya.

Akhirnya ID tidak bisa lagi berbuat banyak kecuali menyerah dalam posisi inferior. Tidak hanya itu, ID tidak pernah lagi membatah perintah dan keinginan SBM. Ia betul-betul tunduk dan patuh dalam ketidakberdayaan karena takut durhaka kepada suaminya.

“.. Ketika mendengar ucapan suaminya, I

Daramatasiya pun patuh terhadap semua kemauan suaminya. Ia pun pergi berbaring, sementara suaminya melakukan apa saja yang menjadi hajatnya, I Daramatasiya tidak lagi menentangnya. Seterusnya, apa saja yang diperintahkan suaminya, pasti dikerjakan. Begitulah perilaku I Daramatasiya karena pemahamannya terhadap bab dosa kepada suami." (e7.a34).

Relasi yang terbangun pada peristiwa itu adalah relasi oposisi yang kemudian melahirkan kesepakatan antara SBM dan ID. Namun kesepakatan itu tidak didasarkan pada kerelaan, tetapi karena keterpaksaan atas nama agama.

Pada episode VIII, alur cerita mulai mendekati hipogramnya. Sebagaimana layaknya sebuah rumah tangga, ID diajak pindah ke rumah SBM. Posisi inferior ID semakin ditonjolkan karena ia tidak membawa harta apa-apa ketika mengikuti suaminya. Meskipun SBM sempat mengatakan kepada ID bahwa semua yang dapat dipandang oleh mata di dalam rumah itu adalah milik ID, "*O.. Adikku, I Daramatasiya, segala yang dapat dilihat oleh penglihatanmu di dalam rumah ini adalah kepunyaanmu. Kamulah yang ditakdirkan oleh Allah menjadi pemiliknya!*" (e8.a38). Namun posisi inferior ID dengan bersandar pada ajaran Islam tetap ditekankan oleh SBM.

"O.. Adikku, I Daramatasiya, aku ingin berpesan sesuatu! Jika ada seorang perempuan yang sudah menghidangkan makanan kepada suaminya, kemudian ia pergi meninggalkan suaminya yang sedang makan itu, maka rizkinya tidak akan mendapat berkat dari Allah SWT. Ia pun jauh dari sifat-sifat Siti Fatimah, perempuan Baginda Ali, penerus Siti Khadijah, dan mendapat murka

Allah SWT serta Rasul-Nya.” (e8.a40).

Selanjutnya, ID memulai babak baru dalam hidupnya, mengabdikan kepada kepentingan suami, sambil melupakan kepentingan dirinya sendiri. Hal itu tergambar dari lakunya dalam melayani SBM sehari-hari. Setiap suaminya pulang, ID mengambilkan air dalam ceret, mencuci kakinya, melapnya dengan menggunakan rambut panjangnya, lalu sujud di kaki suaminya sambil mengucapkan kata ampun atas dosa-dosanya. Relasi pengabdian inilah yang terbangun pada episode ini.

Alur pengabdian ini mencapai klimaks pada episode IV ketika SBM memukul dan mengusir ID dari rumahnya. Peristiwa itu bermula pada suatu malam ketika ID melayani SBM makan malam sementara anaknya sedang tidur di pangkuannya. Tiba-tiba cahaya lampu minyak temaram dan hampir padam. ID bimbang di antara dua pilihan, apakah akan berdiri mengambil sumbu lampu atau tetap duduk. Jika ia berdiri, anaknya pasti menangis, jika ia tetap duduk lampunya pasti akan padam. Kedua pilihan tersebut berujung pada ketidaknyamanan SBM yang sedang makan. Apalagi ia juga teringat firman Allah SWT bahwa berdosa bagi seorang isteri meninggalkan suaminya yang sedang makan tanpa izin.⁶³ Seketika itu juga muncul alternatif ketiga dalam benak ID, yakni memotong rambutnya tujuh helai dan me-

63 Tidak satu pun ayat dalam al-Qur'an yang melarang isteri meninggalkan suami yang sedang makan tanpa izin. Laku seperti ini merupakan budaya lokal yang dipaksakan sandarannya pada ajaran agama.

nyambungkannya dengan sumbu pelita sehingga cahayanya terang kembali.

Alternatif yang dianggap paling aman oleh ID, ternyata membuat bencana bagi dirinya. Ego SBM sebagai penguasa dan pemilik mutlak atas jiwa dan raga ID terganggu dengan tindakan memotong rambut itu. Bukankah isteri berada dalam kekuasaan suami? Tidak selembur bulu pun yang boleh dihilangkan dari tubuh isteri tanpa sepengetahuan dan seizin suami. Jika hal itu dilanggar, apa pun alasannya, suami berhak menjatuhkan hukuman sekehendaknya tanpa mempertimbangkan masa lalu dan masa yang akan datang. Menurut SBM hal itu sesuai dengan tuntunan Nabi Muhammad. “.. *bersabda Nabi kita Muhammad, bahwa perempuan itu memang berada dalam perintah suaminya. Begitulah seharusnya perilaku perempuan, Dik, agar dikasihani Allah SWT di dunia hingga akhirat.*” (e8.a43). Hukum ini pun disetujui oleh ID dengan mengatakan “O.. *Junjunganku, apa saja perintah Anda kepadaku akan kuturuti semua.*” (e8.a43).

Peristiwa pemotongan rambut ID telah mengubah kehidupan rumah tangga ID dengan SBM. Kecintaan dan kelembutan SBM hilang seketika. Yang muncul adalah arogansi kekuasaan dan kepemilikan. Alasan dan pertimbangan yang diberikan ID tidak membuat SBM menjadi mengerti, melainkan menambah kemarahannya. Jangankan memotong rambut, pergi mandi saja harus seizin suami. Balasan atas perbuatan ini adalah pengusiran. ID masih berusaha membela diri dengan meminta maaf atas kekeliruannya.

Namun, permohonan maaf ini tidak digubris oleh

SBM. SBM berada di luar kendali. SBM sudah tidak ingat munajatnya kepada Allah ketika ingin memperisterikan ID. Ia lupa bahwa ia telah bernazar untuk menyembelih kambing tujuh ekor di Mekah, tujuh ekor di Madinah, dan tujuh ekor di Bukit Arafah jika ia berhasil memperisteri ID. ID dijemput sebagai perempuan terhormat ketika meninggalkan rumah orangtuanya, tetapi diusir ketika meninggalkan rumah SBM. Meski demikian, ID masih mencoba mempertahankan keberadaannya di rumah itu. Ia rela menjadi abdi, menjadi pengasuh anak, menjadi tukang masak, dan menjadi tukang cuci. Tawaran itu sesungguhnya telah merendahkan derajatnya sebagai seorang wanita yang memiliki kelebihan. Hal itu ia lakukan bukan karena SBM, melainkan karena anaknya yang masih bayi.

Mendengar permohonan ID yang mengiba-iba, tidak membuat SBM menjadi sadar. Bukan lagi sekedar pengusiran dan kata-kata kasar, melainkan meningkat kepada tindakan kasar. SBM menghajar ID dengan rotan. ID berusaha berlindung di pusat rumah namun tetap diburu oleh SBM. Ia berlari ke dapur, masih diburu. Rumah SBM yang pernah diserahkan kepada ID ketika pertama memasukinya bukan lagi tempat yang aman. Kata putus telah diucapkan oleh SBM, "*O.. Daramatasiya, pergilah sekarang juga ke rumah ibumu selagi kamu masih bisa berjalan. Aku tidak sudi lagi melihatmu, biar kuurus sendiri anakku.*" (e10.a55).

Tidak ada pilihan lain, ID terpaksa meninggalkan rumah SBM. Sebelum pergi, ia masih sempat sujud memohon ampun di ujung kaki SBM kemudian menyusui anaknya untuk

terakhir kali sambil mencururkan air mata. Dulu, ia memasuki rumah SBM sebagai isteri yang dicintai, kini ia keluar dari rumah itu sebagai orang terusir yang dimurkai. Relasi yang terbangun atas peristiwa ini adalah kuasa dan tuna kuasa.

Di tengah malam yang telah larut, ID berjalan membawa sakit raga dan luka hati menuju rumah orangtuanya dengan maksud mencari perlindungan. Namun sambutan kedua orangtuanya di luar perkiraan. Kedatangannya di tengah malam diartikan oleh ibu bapanya sebagai kepergian yang tidak wajar. Biasanya, perempuan yang dimurkai oleh suami memang meninggalkan rumah di tengah malam. Tanpa perlu mendapat penjelasan, ibunya memvonis ID sebagai perempuan durhaka kepada suami.

Dengan alasan takut kepada Allah dan Nabi Muhammad SAW, ibu ID menolak kedatangannya, bahkan seteguk air pun tidak pantas diberikan kepada seorang perempuan durhaka. Memberinya air berarti sepakat dengan perbuatan durhakanya. Ibunya turut mengusir ID agar mencari sendiri peruntungannya. Untuk kedua kalinya ID mendapat perlakuan yang merendahkan harga dirinya.

Penderitaan ID masih berlanjut. Di tengah malam pekat, perempuan terusir ini berjalan tanpa tujuan membawa nasibnya. Ia telah melakukan perjalanan jauh hingga masuk ke rimba raya dalam keadaan haus, lapar dengan pakaian kotor dan compang-camping. Alur penderitaan ini mencapai ujungnya ketika sampai di tengah hutan dan beristirahat di atas sebuah batu datar. ID hendak sholat, sementara pakaian-

nya kotor dan tiada air yang diperolehnya untuk berwudhu.⁶⁴ Sebenarnya ajaran Islam membolehkan mengganti wudhu dengan tayammum⁶⁵ jika tidak ditemukan air atau dalam keadaan sakit atau sedang darurat. Tetapi cerita ini bukan pelajaran agama, melainkan sebuah cerita dengan alur yang telah direncanakan.

Akhirnya ID mendapat pertolongan Allah melalui Jibril dengan memberinya makanan enak, pakaian indah, wangi-wangian dari surga yang dapat mengubah wajahnya menjadi lebih cantik. Ia telah berubah rupa.

Dengan bantuan Allah melalui Jibril, alur cerita ini mulai berbalik memihak kepada ID. Tema perlawanan ini sesungguhnya baru dimulai dari titik ini. Semua peristiwa kemudian sepenuhnya milik ID. Semua perlakuan buruk yang membuat *siriq*nya hilang akan dapat dibalasnya. Perjalanan pulang ID ke rumah SBM merupakan perjalanan menegakkan *siriq*. Tidak akan ada lagi kekuatan yang dapat membendunginya. Relasi yang dibangun antara Allah dan ID adalah relasi persekutuan. Inilah oposisi seorang isteri di hadapan suami yang pernah memperlakukannya semena-mena.

Orang pertama penerima “pembalansannya” adalah ibu-bapanya sendiri. Episode XII dimulai dengan kepulanagan ID ke rumah SBM sambil menelusuri napak tilasnya. Ketika

64 Dalam ajaran Islam, seseorang yang hendak menunaikan sholat harus berwudhu terlebih dahulu dengan menggunakan “air suci lagi mensucikan.” Jenis air bersih yang dapat dipakai untuk bersuci ini adalah air sumur, air sungai, air laut, air salju, air hujan, air telaga, dan air embun (Rifa’i, 1976: 13).

65 Tayammum adalah pengganti wudhu untuk mengusap muka dan kedua tangan hingga siku dengan debu atau tanah yang suci (Rifa’i, 1976: 24-26).

sampai di hadapan rumah orangtuanya, ID menanyakan rumah SBM. Ibunya terpesona dan tidak mengenal lagi anaknya.

Dengan menyembunyikan identitasnya dan tidak mau mampir ke rumah ibunya, serta dengan menceritakan nasib malang yang menyimpannya di rimba raya, ID telah membuat ibunya menangis. Ibunya yang pernah tidak mau menerimanya telah mendapat pembalasannya. ID mulai melakukan proses inisiasi dalam rangka menegakkan *siriqnya*.

Tujuan berikutnya adalah SBM. Ketika sampai di hadapan rumah SBM, suaminya itu juga sudah tidak dapat mengenali dirinya. SBM terpesona dan terpana menyaksikan kecantikan ID yang sudah berubah. Ia heran ketika perempuan muda di halaman rumahnya itu menanyakan rumah SBM karena ingin menyampaikan salam dari ID. SBM mempersilahkan ID naik dan mengaku dirinyalah SBM. ID meneruskan “permainannya” memberikan “pembalasan” kepada suaminya itu, sementara IBM mulai membanding-bandingkan perempuan muda itu dengan ID, isterinya.

ID mengetahui persis kebingungan dan keterpanaan SBM kepadanya. Ia akan “mempermainkan” SBM. Untuk kedua kalinya SBM merasa amat tertarik kepada ID namun situasi dan keadaannya sudah berbeda. Dulu ia berada di atas angin karena semua memihak kepadanya. Kini ia berhadapan dengan orang yang sama satu lawan satu, namun ia berada di posisi yang tidak dapat menentukan. Ia kini berhadapan dengan perempuan yang bukan saja cantik, cerdas, dan mendapat bantuan dari Allah, melainkan juga

seorang yang akan kembali menegakkan *siriqnya*, merebut kembali harga dirinya yang telah dicampakkan oleh orang yang pernah amat mencintainya, seseorang yang berstatus suaminya. Kini, situasi sepenuhnya dalam kendali ID. Ia mulai mempertanyakan dan minta penjelasan, mengapa SBM mengusir ID,

“.. Bertanyalah I Daramatasya, “Apa sebabnya Anda menyuruh isteri Anda pergi?”

Jawab Syekh, “Suatu waktu aku sedang makan malam sementara sumbu pelita mau habis. Ia ingin berdiri mengambil sumbu, tapi ia khawatir anaknya akan menangis, lalu rambutnyalah yang ia potong tujuh helai dibuatnya sumbu tanpa memberitahu kepadaku. Itulah yang membuatku benci kepadanya.” (e12.a87-88).

Jawaban yang diberikan oleh SBM tidak lagi berlindung di balik ajaran agama, melainkan hanya karena rasa arogannya sebagai seorang suami, sebagai seorang penguasa, sebagai seorang pemilik atas isterinya. Ia mengakui ketersinggungannya. Jawaban SBM itu membuat ID percaya diri untuk membela perbuatannya. Ia kini bukan lagi seorang yang pasrah, melainkan tampil sebagai perempuan yang cerdas, memiliki sikap dan pendapat, punya hak jawab, dan punya *siriq*. “.. *Tersebab perbuatan yang benar juga, rupanya. Dia takut karena dia mengerti tentang dosa kepada Allah SWT bagi yang meninggalkan suaminya yang sedang makan.*” (e12.a98). Pembelaan ID itu telah berhasil mengembalikan *siriqnya*. Kebenaran telah ditegakkannya, namun perlawanannya terhadap suaminya tidak cukup sampai di situ. Ia ingin memberi pelajaran

lebih kepada SBM.

Setelah menyampaikan salam ID kepada SBM, ia pamit pulang. Namun SBM yang sedang penasaran dan birahi tidak membiarkan ID pulang. Ia mencari alasan agar tamunya itu tetap tinggal, atau setidaknya tinggal lebih lama di rumahnya. Ia akan menjamu ID karena menurutnya tidak seorang pun yang bertamu di rumahnya boleh pergi sebelum dijamu.

Pada peristiwa ini, jelas SBM tidak lagi pada posisi menentukan. Ia telah melepaskan semua ego yang pernah dimilikinya. Sebelum mendapat persetujuan dari ID atas tawarannya, ia bahkan sudah tergopoh-gopoh ke dapur guna menyalakan api untuk memasak air dan makanan. Malang, karena perhatian SBM tidak sepenuhnya pada pekerjaannya. Karena birahinya, konsentrasinya buyar.

Syekh Bil Ma'ruf bergegas ke dapur untuk menyalakan api. Apinya tidak bisa menyala, karena sekali ia meniup, tiga kali ia menoleh memandangi tamunya. Ia tidak sadar ketika suling apinya tidak mengarah ke api, melainkan ke abu dapur. Akibatnya, abu dapur itu beterbangan memenuhi kepala dan matanya. (e13.a91).

Perasaan SBM dipermainkan oleh ID. "Pelajaran" pertama telah diterima oleh SBM. Karena SBM tidak mampu melakukan pekerjaannya, ID meminta SBM menjauh dari dapur dan mengambil alih pekerjaannya. SBM berniat membelah-belah kayu bakar, namun pekerjaannya ini pun tidak mampu dilakukannya karena sekali parangnya ditetakkan, tiga kali ia menoleh ke tamunya. Untuk kedua kalinya ia tidak mampu melakukan pekerjaan dan ini adalah pelajaran

“kedua” buat SBM, sementara ID kembali mengambil alih pekerjaannya. SBM bergegas ingin menanak nasi, namun kali ini pun ia tidak konsentrasi karena bukan panci yang diisi beras. Ini adalah “pelajaran” ketiga buat SBM. Akhirnya, semua pekerjaan itu diambil alih oleh ID hingga semua makanan siap dihidangkan buat SBM. ID berfungsi kembali di rumah SBM sebagaimana layaknya seorang isteri yang melayani suaminya makan.

Keheranan SBM semakin menjadi-jadi tatkala tamunya menolak diajak makan bersama. Ini adalah “pelajaran” keempat buat SBM. ID membiarkan rasa penasaran SBM sementara SBM sendiri membanding-bandingkan pekerjaan dan masakan isterinya dengan tamu perempuannya itu yang menurutnya sama sekali tidak berbeda.

Tiba-tiba anaknya menangis. SBM yang sedang makan minta bantuan kepada tamunya untuk mendiampkannya. ID bergegas memangku dan menyusunya. Rasa penasaran SBM mencapai puncak ketika tamunya itu mengatakan bahwa anak SBM tidak berbeda dengan anak yang ditinggalkannya. Kali ini SBM langsung ke pokok permasalahan dengan menanyakan identitas tamunya,

Bertanyalah Syekh Bil Ma’ruf, “Siapa nama anak yang kamu tinggalkan?”

Jawab I Daramatasiya, “Puteri Cindra Dewi.”

Syekh Bil Ma’ruf bertanya lagi, “Siapa nama suamimu, siapa nama ibumu dan bapakmu?”

Jawab I Daramatasiya, “Nama suamiku adalah Syekh Bil Ma’ruf, nama ibuku Rabitul Awwaliya, nama ayahku Syekh Akbar, namaku I Daramatasiya.”

Belum selesai ucapan I Daramatasiya, Syekh Bil Ma'ruf melompatl meraih leher perempuannya sambil berkata, "Benarkah kamu adikku I Daramatasiya?" (e13.a105-109).

Episode ini dikunci dengan pukulan telak yang merupakan "pelajaran" keempat buat SBM, yakni ketika SBM minum air cucian kaki ID.

Tanpa sadar, Syekh Bil Ma'ruf mengambil ceret emasnya kemudian diisi air, lalu ia mengambil baskom. Kemudian dicucinya kaki I Daramatasiya di atas baskom itu, lalu meminum air bekas basuh kaki isterinya sebagai pertanda kesungguhan tobatnya." (e13.a110).

Pada episode ini, ID menuntaskan "pelajarannya" dengan menunjukkan kesabaran serta kecerdasannya sebagai perempuan yang pernah tamat belajar agama. ID tidak memaafkan secara verbal ketika SBM memohon maaf, namun mengembalikannya kepada Allah dan Rasulnya. Ini adalah pukulan terakhir dan merupakan puncak "pembalasan" ID kepada SBM dalam rangka menegakkan *siriq*nya. Ia bukan lagi perempuan yang bisa diremehkan oleh SBM. Kini ia merupakan perempuan perkasa dalam kelebutannya. Hal ini membuat SBM kehilangan keseimbangan dan berbalik menjadi laki-laki yang kehilangan *siriq* di mata isterinya. Ia jatuh sakit dan kemudian SBM mati dalam keadaan kehilangan *siriq*.

Kematian SBM dalam teks ini mengesankan ketidakwajaran karena tiba-tiba saja ia sakit. Untuk hal ini, harus

dirujuk ke dalam budaya Bugis. Seseorang laki-laki Bugis yang kehilangan *siriq* akan berusaha menegakkan kembali dengan cara, *pertama*, menukar *siriq* tersebut dengan nyawa orang yang telah merenggut *siriq*nya; *kedua*, menukar dengan nyawanya sendiri. Jika kedua hal tersebut tidak dapat dilakukannya, maka ia akan kehilangan *siriq* selamanya sampai dia dapat menegakkannya kembali. SBM tidak dapat melakukan hal yang pertama karena tidak ada dalil yang membenarkannya. Oleh karenanya ia pasrah menerima konsekuensi kedua.⁶⁶ Relasi yang dibangun dalam peristiwa ini adalah

66 Pengalaman Hamka berikut dapat membantu memahami kematian SBM yang menanggung *maloecomplex* karena menyentuh nilai *siriq*nya. Waktu itu Hamka bertugas di Makassar sebagai guru Sekolah Muhammadiyah, Makassar. Seorang rekannya, Hambali mati karena trauma *siriq*. Laica Marzuki (1995: 199-200) menceritakannya kembali sebagai berikut.

Pada suatu hari, sekitar jam 11.00 siang, saat jam pelajaran berlangsung, tiba-tiba datang Mansyur Yamani, seorang pengurus Muhammadiyah, *afdeling* Makassar. Ia datang tergopoh-gopoh seraya memerintahkan para guru segera menyiapkan laporan kas keuangan sekolah karena ia mendapat penyampaian, para guru tidak menyetorkan uang sekolah kepada pengurus sebagaimana mestinya. Timbul perdebatan antara para guru dengan Mansyur Yamani. Hamka menjelaskan, pemasukan uang sekolah tidak lancar, bahkan para guru tidak lagi menerima gaji dalam jumlah sepatutnya.

Hambali, salah seorang guru, merasa sangat malu dengan sikap Mansyur Yamani yang seakan-akan menuduh para guru melakukan penggelapan. “*Tuduhan Tuan Mansyur kepada kami, amatlah berat. Ini siri, tuan!*”, kata Hambali, disertai dengan linangan airmata kepedihan. Mansyur Yamani menjawab: “*Tuna-tuan boleh menampar muka saya dengan terompa tuan-tuan, tetapi anggota pengurus lain tidak berani mengatakan hal ini kepada tuan-tuan*”.

Hamka bersama para guru lain menyaksikan betapa Hambali, rekan mereka, masih diliputi kesedihan yang dalam di kala Mansyur Yamani berlalu meninggalkan tempat. “*Jika tidak kuat iman saya kepada Allah, niscaya saya telah melakukan pembalasan kepada tuan Mansyur,*” kata Hambali seraya menghapus airmata.

Saat magrib, para guru berkumpul kembali di rumah sekolah. Seusai sholat berjamaah, diadakan rapat kilat bersama Mansyur Yamani. Mereka melanjutkan pembicaraan sehubungan dengan kas keuangan sekolah. Hambali tidak hadir.

Sehabis sholat isya, sedianya berlanjut lagi dengan rapat bersama beberapa pengurus Muhammadiyah *afdeling* Makassar guna mendengar *verslag* Mansyur Yamani.

Tiba-tiba – sebelum rapat dibuka – datang seorang anak mengabarkan, bahwa Hambali meninggal dunia, sekitar lima menit yang lalu. Mereka segera melayat ke rumah duka. Hamka mendapati bagian dada jenazah masih terasa panas. Salah seorang saudara perempuan

perlawanan dalam menegakkan *siriq*.

Pertanyaannya, mengapa ID yang juga kehilangan *siriq* tidak “dibunuh” wataknya oleh penyambut? Jawaban yang bisa diberikan: *pertama*, ID adalah seorang perempuan. *Siriq* dalam budaya Bugis lebih banyak dihayati dan dibela oleh kaum laki-laki; *kedua*, ID adalah tokoh utama teks ini, dan ia masih mempunyai tugas untuk mengadakan perlawanan dalam rangka menegakkan *siriq* orang-orang Bugis pada umumnya, dan *siriq* orang-orang teraniaya pada khususnya.

Tugas ID selanjutnya dimulai pada episode XIV, dan ini sepenuhnya milik penyambut masyarakat Bugis karena teks hipogramnya tidak sampai mematkan watak SBM. HDT berakhir dengan *happy ending* bagi DT dan SBM. Tidak ada yang mati, mereka hidup rukun kembali. Hal ini bisa dipahami karena tema HDT memang bakti seorang isteri kepada suami dan keluarga, bukan tema perlawanan.

Sepeninggal SBM, ID menjadi perempuan istimewa karena kelebihan-kelebihan yang dimilikinya. Ia janda, muda, cantik, cerdas dan memesonakan. Karena statusnya yang janda, ia berhak penuh atas diri khususnya masalah perjdodohan. Kepintarannya yang semula tenggelam karena statusnya sebagai isteri, kini muncul kembali di hadapan publik ketika ia membaca Qur’an di saat kematian suaminya, SBM.

“.. Setelah itu, I Daramatasiya pergi berwudhu,

Hambali menceritakan, bahwa sekembali almarhum dari sekolah di siang hari, almarhum menangis tersedu, dan ketika ditanyakan mengapa ia menangis, ia tidak menjawab. “Kami semua termenung menyaksikan kejadian ini. Dan saya teringat kembali akan perkataannya tadi siang: “*Ini siri, tuan!*”, kata Hamka mengenang.

kemudian membaca Al-Qur'an sebagai bekal⁶⁷ suaminya. Ketika ia membaca *basmalah* dan mulai melantunkan ayat al-Qur'an, air di sungai menjadi tenang, angin yang berhembus menjadi berhenti, anak yang menangis menjadi diam, suami isteri yang bertengkar menjadi rukun, kampung yang berselisih menjadi damai. Semua orang yang mendengarnya mengaji memujinya, sementara Syekh Bil Ma'ruf menjadi tenang di alam kubur. Demikian pula orang-orang yang meninggal yang berkubur di situ, mereka beruntung karena mendengar suara I Daramatasiya." (e14.a113).

Keistimewaan ini sebenarnya sudah diutarakan pada episode-episode awal, yakni ketika SA ingin mengujinya setelah menamatkan pelajaran pada Imam Syafi'i. Namun bobotnya bertambah pada episode ini karena kemerduan suaranya didengar oleh publik meski bacaan tersebut diperuntukkan khusus sebagai bekal SBM di dalam kubur. Efek bacaan Qur'an ID juga telah menyejukkan orang-orang lain yang telah lama dikubur.

Peristiwa kematian SBM telah menjadi iklan tersendiri atas keistimewaan ID. Ia bukan lagi perempuan domestik yang hanya mengabdikan pada suami dan keluarga. Ia kini perempuan mandiri yang penuh percaya diri. ID telah menjadi sosok yang menarik perhatian banyak laki-laki. Tak peduli raja, pangeran, dan orang kaya semua ingin

⁶⁷ *Pappabokonna* berarti "bekal." Bekal yang paling baik dibawa oleh orang mati adalah taqwa sebagaimana dijelaskan dalam Qur'an. Namun sebagian masyarakat Muslim mempercayai bahwa dengan membacakan Qur'an bagi si mati akan menjadi bekal baginya di alam kubur.

menggantikan kedudukan SBM. Mereka silih berganti datang melamar, namun tak satu pun yang diterima oleh ID.

Pada hari ketiga⁶⁸ kematian SBM, datanglah pemuda tujuh bersaudara melamar ID. Mereka ingin agar ID memilih salah seorang di antara mereka. ID tidak keberatan – meski baru tiga hari kematian SBM – asal mereka dapat memecahkan teka-teki yang akan ditanyakan oleh ID.

Jawab I Daramatasiya, “Meskipun baru tiga hari berpulangnya Syekh Bil Ma’ruf ke rahmat Allah SWT, namun jika di antara kalian ada yang dapat menjelaskan persoalanku, maka dialah yang akan kujadikan sebagai penggantinya. Kamu nikahi aku tanpa mahar.”

Lelaki tujuh bersaudara itupun berkata, “O.. Daramatasiya, utarkanlah pertanyaanmu agar kita dengar, salah seorang di antara kami akan menjelaskannya karena kami *panrita* juga.”

Lalu I Daramatasiya Berkata, “Berapa banyak birahi lelaki kepada perempuan, dan berapa banyak pula birahi perempuan kepada lelaki?” (e15.a118-120).

Serentak pemuda tujuh bersaudara itu menjawab secara konvensional bahwa ada sepuluh nafsu birahi yang diturunkan Allah SWT ke dunia; sembilan diberikan kepada perempuan hanya satu yang diberikan kepada laki-laki. Mendengar

⁶⁸ Agak musykil melogikakan peristiwa lamaran pemuda tujuh bersaudara ini pada hari ketiga kematian SBM. Disebutkan sebelumnya bahwa orang silih berganti melamar ID baik dari golongan raja, pangeran, dan orang-orang kaya. Pertanyaannya, apakah dalam tempo singkat, tiga hari, telah terjadi susul-menyusul orang mengajukan lamaran? Jawabannya adalah “tidak perlu dipertanyakan” karena logika tidak banyak berguna dalam menalar teks ini karena bukan itu tujuannya. Alur ini semata-mata ingin memberikan nilai lebih kepada tokoh ID.

jawaban itu, ID langsung melancarkan serangan jituanya, “.. *Alangkah merugi serta kurangnya siriq kalian. Mengapa kalian yang datang kepadaku padahal hanya satu birahimu kepadaku. Seharusnya akulah yang datang kepada kalian karena sembilan birahiku kepada kalian.*” (e15.a122).

ID langsung menusuk *siriq* ketujuh laki-laki yang melamarnya. Dalam hal ini, posisi ID sebagai perempuan lebih unggul daripada posisi ketujuh laki-laki itu. Karena yang dikalahkannya adalah tujuh laki-laki, maka dapat dikatakan bahwa ID lebih pintar dari tujuh orang laki-laki itu. Tanpa basa-basi dan tanpa pamit, ketujuh laki-laki pelamar itu pulang dengan menanggung beban *siriq* yang amat sangat.

Empat hari kemudian, tepatnya setelah tujuh hari kematian SBM, datang pula tiga pemuda bersaudara melamar ID. Berbeda dengan pelamar terdahulu yang tidak disebutkan identitasnya, pemuda yang bertiga ini memiliki nama; yang tua bernama *Hasang* (Hasan), yang kedua bernama *Huseng* (Husain), dan yang bungsu bernama *Hammadeq Daeng Patuju* (HDP). Hasan dan Husain mengingatkan pembaca kepada nama dua orang cucu Nabi Muhammad. Artinya, orang yang datang melamar ID bukan pemuda sembarangan, bukan pemuda biasa. Mereka pasti mempunyai kelebihan. Sementara nama *Hammadeq Daeng Patuju* jelas merujuk pada pemuda lokal, pemuda Bugis.

Pertanyaan yang sama diulangi ID ketika pemuda tiga bersaudara itu mengajukan lamaran. Serupa dengan nasib pemuda tujuh bersaudara yang datang terdahulu, Hasan

dan Husain juga mengalami nasib yang tidak berbeda, dipermalukan oleh ID yang langsung menusuk rasa *siriq* mereka dengan telak. Mereka pun pulang dengan tangan hampa serta menanggung *siriq* yang tidak terkira. Tidak demikian dengan HDP. Ia tetap tinggal dan melanjutkan soal jawab dengan ID. Ia lebih percaya diri.

“.. Sementara itu, Hammadeq Daeng Patuju masih tetap tinggal, lalu berkata, “O.. Daramatasiya, betul ucapan itu, bahwa memang satu birahi lelaki kepada perempuan, sembilan birahi perempuan kepada lelaki. Begini penjelasannya. Birahi lelaki ibarat tabung bambu yang bocor ujung pangkalnya dan birahi itu berada berada di luar, sementara birahi perempuan ibarat setandan padi. Oleh karena itu birahi lelaki sangat kuat; sementara birahi perempuan terlindung, tertahan.” (e16. a134).

Rupanya jawaban HDP yang menjelaskan soal birahi perempuan dan laki-laki itu belum membuat ID merasa cukup. Ia menambah pertanyaan lagi yang berkaitan dengan agama Islam. Namun pertanyaan yang kedua ini tidak memiliki bobot perlawanan sebagaimana pertanyaan pertama. Seekor burung yang terbang dari Mekkah dengan jumlah tertentu dari bagian-bagian tubuhnya sangat mudah dijawab karena hanya bermain di angka-angka yang memiliki persamaan dengan bilangan-bilangan dalam ajaran Islam.

Yang menarik diperhatikan adalah keunggulan HDP dibanding dengan sembilan pemuda pelamar terdahulu (tujuh pemuda rombongan pertama dan dua pemuda saudara

HDP). Mudah untuk disimpulkan bahwa HDP adalah ikon masyarakat Bugis, sementara pemuda yang lain adalah non-Bugis. Meski Hasan dan Husain adalah saudara tua HDP, namun ia mewakili ikon Timur Tengah atau arketip cerita ini. ID sendiri adalah ikon perlawanan terhadap dominasi kekuasaan yang diwakili oleh SBM. Teks ini telah menjadi milik masyarakat Bugis dengan tema utama perlawanan isteri di hadapan suami yang dilandasi oleh penghayatan *siriq*. Cerita berakhir dengan *happy ending* setelah menjadi milik masyarakat Bugis, sementara hipogramnya juga berakhir dengan *happy ending* namun masih milik masyarakat Melayu, bahkan mungkin milik masyarakat Timur Tengah.

Kegiatan bersastra orang Bugis berlangsung dalam dua tradisi, yakni tulis dan lisan. Tradisi tulis mereka dimungkinkan, karena mereka memiliki aksara sendiri yang mereka sebut *lontaraq*,⁶⁹ sementara tradisi lisan mereka dimungkinkan, karena kebiasaan orang Bugis menuturkan semua cerita yang mereka ketahui. Untuk kebiasaan lisan ini, orang Bugis menyebutnya sebagai "*parikadông*"⁷⁰ dan *massûreq*.⁷¹ Karena adanya dua tradisi itu, para peneliti sejarah Bugis dengan mudah dapat menelusuri kembali sejarah masa lalu suku bangsa ini – termasuk Makassar, Mandar, dan Toraja.⁷²

Meski berakar kuat pada tradisi internal, tidak berarti kegiatan bersastra orang Bugis lepas sama sekali dari pengaruh luar. Masuknya agama Islam di Sulawesi Selatan telah memungkinkan terjadinya kontak budaya yang lebih intensif dengan budaya luar, khususnya dengan budaya Melayu yang dibawa oleh para juru dakwah dari Melayu.⁷³ Kedatangan para juru dakwah ini, ternyata, tidak semata-mata membawa agama Islam, tetapi juga tradisi sastra, khususnya yang dapat menunjang kegiatan dakwah mereka.

Naskah atau teks *I Daramatasiya* (selanjutnya disebut *ID*) adalah salahsatu cerita rakyat yang dikenal luas di masyarakat

kat Bugis yang menurut penelitian Dafirah (2001: 13) telah ditransformasi dari *Hikayat Darma Tahsiyah* (HDT).⁷⁴

Di tangan para penyambutnya, teks *ID*, sebagaimana pada umumnya cerita rakyat Bugis, ditemukan dalam dua versi, yakni lisan dan tulisan. Versi lisannya bahkan tetap diapresiasi hingga kini. *ID* bercerita tentang ketulusan dan ketaatan seorang isteri yang bernama I Daramatasiya (selanjutnya disebut *ID*) yang melakukan bakti sedemikian rupa kepada suaminya. Namun, karena dia memotong rambutnya tujuh lembar tanpa izin suaminya, perempuan itu dihajar dan diusir oleh suaminya sendiri. Malang bagi *ID*, karena ketika mengadu ke orangtuanya, mereka justru turut memersalahkan dan ikut mengusir perempuan yang dianggap durhaka kepada suami itu.

Berdasarkan informasi dari berbagai katalog⁷⁵ dan hasil

⁷⁴ Beberapa varian nama diberikan kepada hikayat ini antara lain *Hikayat Darmah Tasiyah*, *Hikayat Darma Tasiyah*, *Hikayat Darma Tasiya*, *Hikayat Darma Tahsiyah*, *Hikayat Darma Tasyah*, *Hikayat Darma Ta'siyah*, dan *Darmatasiyah*. Kajian filologis terhadap hikayat berbahasa Melayu ini telah dilakukan oleh Yayah Chanafiah dalam bentuk tesis S-2 di Universitas Padjadjaran (1999). Yayah kemudian mengambil satu judul yang diangkat menjadi judul tesisnya, yaitu "Hikayat Darma Tahsiyah: Sebuah Telaah Filologis". Atas pertimbangan itu, penulis menggunakan nama yang sama dalam menyebut hikayat berbahasa Melayu ini.

⁷⁵ Antara lain Amir Sutaarga dkk (1972). *Katalogus Koleksi Naskah Melayu*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Nasional; S van Ronkel (1921). *Suplement-Catalogus der Maleische en Minangkabausche Handschriften in den Eeidsche Universiteite Bibliotheek*. Leiden: E.J. Brill; H.N. Juynboll (1989). *Catalogus van Maleische en Sundaneesche Handschriften de Leidsche Universiteits Bibliotheek*. Leiden: E.J Brill; Paeni Mukhlis (1993). *Katalogus Naskah-naskah Daerah Bugis*. Tahap I. Sulawesi Selatan: Unhas bekerjasama dengan The Ford Foundation; Nikolaus Girardet (1983). *Descriptive Catalogus of the Javanese Manuscripts and Printed Books in the Main Libraries of Surakarta and Yogyakarta*. Schriftenreihe Des Sudaseien – Instituts – Der Universitat Heidelberg; Nancy K Florida (1993). *Javanese Literature in Surakarta Manuscript*. Vol.1 Introduction and Manuscript of the Kraton Surakarta. Southeas Asia Program Cornell University Inthaca, New York; Edi Suhardi Ekadjati (1988). *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*. Bandung: Lembaga Penelitian Universitas Padjadjaran kerjasama dengan

penelitian terdahulu, diketahui bahwa kisah perempuan seperti ini terdapat dalam berbagai versi bahasa. Chanafiah (1999) mengemukakan bahwa kisah ini ditemukan dalam berbagai versi bahasa, baik lisan maupun tulis. Dalam versi Jawa ditemukan naskah yang berjudul *Serat Murtasiyah*. Naskah ini telah diteliti oleh Rahardjo (1995) dengan judul **“Serat Murtasiyah: Sebuah Telaah Filologis”** dan oleh Jandra (1987) dengan judul **“Dewi Murtasiyah Profil Wanita Tama”**. Dalam versi Sunda, ditemukan pula naskah yang berjudul *Wawacan Murtasiyah* yang telah diteliti oleh Hendriyani (1983) dengan judul **“Wawacan Murtasiyah: Sebuah Tinjauan Filologis”**. Di samping itu, penelitian Rusyana dan Wibisono (1978) dengan judul *Cerita Rakyat Daerah Jawa Barat*, menemukan cerita serupa dalam bentuk lisan di daerah Cirebon yang berkisah tentang seorang perempuan yang diusir oleh suaminya karena memotong rambutnya. Perempuan tersebut bernama Dewi Murtasiyah.

Berdasarkan fakta di atas, terlihat bahwa cerita dengan tokoh perempuan taat dan berbakti kepada suaminya, lalu diusir oleh suami sendiri karena memotong rambutnya, merupakan teks yang populer karena terdapat di beberapa bahasa dan tradisi, yakni Melayu, Jawa, Sunda, dan Bugis. Dengan kalimat lain, cerita tersebut telah mengalami transformasi lintas bahasa, lintas tradisi, dan lintas bentuk.

Di tangan penyambut Bugis, teks ini menjadi lebih menarik karena tidak hanya bertransformasi dalam bentuk tulis,

tetapi juga dalam bentuk lisan. Bahkan, transformasi dalam bentuk lisannya lebih variatif dan lebih hidup di kalangan pendukungnya karena masih terus diapresiasi hingga kini.

Adapun versi lisannya, ditemukan dalam 5 teks antara lain teks Anonim (AN) 1 buah,⁷⁶ teks La Daming (LD) 1 buah,⁷⁷ teks Hj. Petta Sibeq (PS) 1 buah,⁷⁸ dan teks Ria Kudran (RK) 2 buah.⁷⁹ Di samping versi lisan dan tulis, ditemukan pula sebuah versi dalam bentuk syair lagu yang digubah oleh musisi A. Rasyid dengan judul *Daramatasiya*. Bersama dengan 11 lagu nostalgia Bugis, lagu *Daramatasiya* yang dinyanyikan oleh Nurdin Taqwa (selanjutnya disebut versi NT) itu, direkam oleh Irama Baru Record 1983 dalam album *Losquin Bugis: 12 Lagu Terbaik dari Tempo Doeloe*.⁸⁰

Melihat cara orang Bugis mengawetkan cerita ini dalam berbagai bentuk transformasi, membuat teks *ID* tidak semata-mata menarik untuk dilihat sebagai sebuah perubahan dari satu bentuk persembahan ke bentuk persembahan yang lain, atau malih rupa, tetapi menyangkut persoalan persepsi masyarakat pendukungnya. Kajian ini berfokus kepada

76 Rekaman berupa pita kaset versi ini kami peroleh tahun 2000 dari Dra. Dafirah, M. Hum, pengajar Sastra Daerah pada Fakultas Sastra, Jurusan Sastra Daerah Universitas Hasanuddin, Makassar.

77 Rekaman versi ini diperoleh tahun 2002 dengan cara membeli di salah satu kios kaset di Pasar Sengkang, Kota Sengkang, Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan.

78 Versi ini kami rekam September 2002 dari seorang wanita tua, Hj. Petta Sibeq di Desa Énrékeng, Kecamatan Gandra, Kabupaten Soppeng, Sulawesi Selatan.

79 Versi ini kami rekam September 2002 dari Ria Kudran Umar, SS di Desa Tajjuncu, Kecamatan Donri-Donri, Kabupaten Soppeng, Sulawesi Selatan. Ria Kudran Umar, SS menuturkan 2 versi sekaligus.

80 Kaset rekaman ini diperoleh pada bulan September 2002 di pedagang kaki lima di Pasar Sentral Kota Watampone, Ibu Kota Kabupaten Bone, Propinsi Sulawesi Selatan. Sebelumnya, pada tahun 1999, telah kami peroleh versi rekamannya yang lain dari seorang mahasiswa di Yogyakarta yang berasal Kabupaten Barru, Propinsi Sulawesi Selatan.

versi lisan *ID* dengan mengkhhususkannya pada salah satu teks yang penulis anggap paling banyak diapresiasi oleh masyarakat Bugis karena telah direkam dan diedarkan kepada khalayak. Teks yang dimaksud adalah teks LD.

Situasi kesastraan memperlihatkan bahwa struktur sebuah teks suatu karya sastra tidaklah mantap dan stabil, melainkan berubah-ubah sesuai dengan pembacaannya. Dari sini dapatlah dilihat bahwa dari sisi teksnya, ciptaan yang bernama sastra bersifat dinamis sesuai dengan kondisi dan konteks penerimaannya. Keadaan yang demikian itu sangat terkait dengan peran pembaca dalam menemukan dan memberikan makna teks yang dibacanya. Di sini, peran latar belakang pembaca bagi pembacaan suatu karya sastra sangat menentukan makna yang akan ditemukannya (Chamamah, 1994: 205-206).

Hal inilah yang terlihat pada teks *ID*. Ketika teks ini masih berbahasa Melayu dan bernama HDT, persoalan utamanya hanya sampai pada pesan moral tentang bakti isteri kepada suami. Namun, ketika ia bertransformasi ke dalam bahasa dan budaya Bugis, teks ini menemukan jati dirinya sendiri yang berada dalam bingkai budaya penyambutnya. Ia berbeda dari acuannya. Ia telah membumi dalam budaya penyambutnya.

Teks *ID* berterima pada komunitas yang menganut dan menghayati nilai *siriq* dan *pessé*. *Siriq* adalah sebuah nilai yang mempunyai daya dorong untuk berbuat positif dan negatif. Secara umum, *siriq* sering diartikan sebagai rasa “malu” (Said, 1977: 187; Marzuki, 1995: 35) atau menurut pengertian

KBBI adalah “sistem nilai sosiokultural kepribadian yang merupakan pranata pertahanan harga diri dan martabat manusia sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat di masyarakat” (KBBI, 2003: 1074). Dalam penghayatan *siriq*, Orang Bugis mengenal banyak istilah antara lain: *masîriq* (merasa malu), *maté sîriq* (orang yang kehilangan harga diri sehingga hidupnya tidak lebih berharga dari bangkai), *mâté ri siriqna* (mati karena menegakkan martabat harga dirinya), *dipakasîriq* (dipermalukan, dihina harga dirinya), *siriq émmi rituoang ri lîno* (hanya karena *siriq* kita hidup di dunia), *natâro siriq* (lantaran didera rasa malu), *maserro sîriq* (teramat segan dan hormat), *taroi alému sîriq* (milikilah malu dan harga diri).

Siriq akan bernilai positif jika diletakkan sebagai daya dorong untuk melakukan prestasi seperti bekerja keras dalam rangka meraih kesuksesan di dunia maupun di akhirat. Namun, *siriq* akan menjadi daya dorong untuk melakukan pembalasan, bahkan pembunuhan, jika seseorang *dipakasîriq*. Akibatnya berat, karena *panngaderreng*, yakni “adat yang mengatur perilaku orang Bugis”, membenarkan pihak yang *diakasîriq* untuk melakukan pembunuhan terhadap orang yang menyerang *siriq*-nya. Konsekuensinya hanya dua, membunuh atau dibunuh. Pembalasan yang paling ringan adalah mempermalukan kembali pihak yang telah menyerang *siriq*-nya.

Teks *ID* memperlihatkan penghayatan rasa *siriq* seseorang, dalam hal ini tokoh utama cerita yakni *ID*, yang dizalimi lalu bangkit mengadakan perlawanan terhadap dominasi suami dalam rangka menegakkan *siriq*-nya. Dari sudut

pandang adat dan kepantasan, perbuatan ID memotong rambutnya tujuh lembar untuk dijadikan sumbu pelita bukan perbuatan yang salah, karena ID mempunyai alasan tersendiri yang darurat, yakni demi kenyamanan suaminya, SBM, yang sedang menikmati santap malam. Hanya karena ID tidak memberi tahu kepada suaminya, ia dihajar dan diusir.

Dalam hubungan antara SBM dan ID, terlihat adanya ketimpangan relasi, yakni SBM di pihak superior dan berkuasa, sementara ID berada pada pihak inferior dan tuna kuasa. Tak ajal, peristiwa ini telah menimbulkan simpati dan empati bagi penyambut-penyambut Bugis untuk berpihak kepada ID. Inilah yang disebut dengan *pešsé*. Konsep *pešsé* memotivasi solidaritas sosial dalam penegakan harkat *siriq* orang lain. Cakupan pengertian “orang lain” di sini meliputi semua orang di luar diri orang (*subjectum*) yang bersangkutan, tepatnya, siapa pun yang menjadikan dirinya larut oleh endapan perasaan *pešsé* (Marzuki, 1995: 133). Oleh karenanya, ada ungkapan *Iya sempugiku, rékkua déqna siriqna engka messa pešséna*, (“Bagi kita sesama orang Bugis, jika sudah tidak punya *siriq*, masih memiliki *pešsé*”) (Mattulada, 1995: 63), atau *If there is no longer siriq among us Bugis, at least there is certain to be pešsé* (Marzuki, 1995: 133).

Karena perasaan *pešsé* inilah, penyambut Bugis menjadikan ID sebagai tokoh yang bangkit melakukan perlawanan. Penyambut Bugis telah melanjutkan simpati dan empati malaikat Jibril kepada ID yang telah mengubah tokoh wanita ini menjadi lebih memesonakan. Perlawanan ini tidak ditemukan dalam teks acuannya. Kepasrahan tokoh DT sebagai pihak

inferior yang dizalimi pada HDT tetap berlanjut dan hanya ditebus dengan permintaan maaf SBM. Mereka kemudian hidup bahagia sebagai suami isteri sampai akhir hayatnya.

Tidak demikian pada teks *ID*. Permohonan maaf SBM tidak cukup untuk mengembalikan *siriq* ID. Bahkan, permohonan maaf itu ditanggapi dingin oleh ID dengan mengatakan, “Bukan aku yang pantas memaafkan Anda, melainkan Allah dan Rasul-Nya.” Dengan demikian, ID membiarkan SBM kehilangan rasa *siriq* dan menanggung penyesalan yang mendalam. SBM yang jelas-jelas “dipersalahkan” oleh penyambut Bugis, tidak mungkin mengadakan pembalasan kepada ID dengan, misalnya, membunuhnya karena dia seorang yang alim dalam hal agama. Di samping itu, dialah penyebab utama bencana yang dialami oleh ID. Akhirnya, SBM “dihukum” oleh penyambutnya. Baru sehari kepulangan ID dari rimba raya, SBM jatuh sakit dan tiga hari kemudian meninggal dunia. Namun, dalam konteks budaya *siriq*, jelas, kematiannya disebabkan oleh ketidakmampuan menanggung beban psikologis karena kehilangan *siriq* atau harga diri di hadapan isteri yang seharusnya dikuasainya. Allah SWT (tokoh penyelamat) yang diwakili oleh Malaikat Jibril dan orang-orang Bugis (tokoh penyambut teks) telah bahu membahu dalam solidaritas rasa *pessé* untuk menegakkan *siriq* ID (tokoh utama dalam teks).

Bila diperhatikan dengan seksama, penggunaan nama diri *Syekh Bil Ma'ruf* rupanya memiliki maksud tersendiri. Manusia Bugis menguliti sebuah ironi. Sedari awal tokoh dengan nama *Bil Ma'ruf* mempertontonkan dirinya sebagai

pelaku utama praktik kekejian yang justru tidak *ma'ruf*, atau tidak baik, yang secara keseluruhan bertentangan dengan ajaran agama. Jadi yang ingin dibongkar di sini adalah perilaku jahat yang disamarkan atas nama agama. Sebagaimana diketahui, dalam surat al-Baqarah ayat 229-232 dan an-Nisa' ayat 19, kata *ma'ruf* telah digunakan berulang-kali oleh Allah SWT sebagai kata sifat bagi bentuk hubungan ideal bersuami-isteri yang sehat menurut standar al-Qur'an. *Syekh Bil Ma'ruf* mencuri namanya dari khasanah al-Qur'an, dan dengan licik menikmatinya sebagai topeng untuk menutupi perbuatan yang justru bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan yang diajarkan oleh al-Qur'an.

Mudah dimengerti bila "membunuh" *Syekh Bil Ma'ruf* adalah tindakan setimpal untuk menghentikan kejahatannya. Langkah berikutnya *siriq* ID "harus" dipulihkan sebagai wanita terhormat, wanita bermartabat, dan wanita yang demikian bukan wanita janda. Dia harus bersuami. Persoalannya, siapakah lelaki yang pantas memperisteri seorang wanita yang terhormat? Menjawab "kebutuhan" ini, penyambut Bugis memilih lelaki lokal. Pengertian lokal di sini tidak harus berasal dari tanah Bugis, tetapi lelaki yang memiliki watak dan menghayati nilai-nilai utama masyarakat Bugis, antara lain *lempuq* (kejujuran), *acca* (cendekia atau intelek), *asitinajang* (kepatutan), *getteng* (keteguhan memegang prinsip), *réso* (usaha), dan *siriq* (malu dan harga diri) (Rahim, 1985: 145-150). Pemuda dimaksud adalah **Hammadeq Daeng Patuju** (HDP). Pemuda inilah yang dalam kriteria dan imajinasi penyambut Bugis layak menjadi suami ID, dan ia tidak

muncul dari budaya Timur Tengah, melainkan dari budaya lokal, dari budaya Bugis.

Digambarkan oleh teks *ID*, bagaimana pemuda ini mengalahkan saingan-saingannya secara fair dalam memperoleh kesempatan untuk menggantikan jodoh SBM. ID melontarkan beberapa pertanyaan dalam rangka menguji kecerdasan para pelamar. Taruhannya tidak tanggung-tanggung, yakni mahar dirinya sendiri yang tidak perlu dibayar jika ada yang bisa memecahkan persoalan yang dilontarkannya. Sembilan pelamar *dipakasiriq* atau “dipermalukan” secara telak oleh ID karena mereka tidak mampu memecahkan persoalan birahi yang diturunkan Allah SWT di dunia serta distribusinya kepada lelaki dan perempuan. Jawaban mereka yang mengatakan 9 bagian birahi dimiliki oleh perempuan sementara lelaki hanya sebagian 1 bagian, kontradiktif dengan perilaku mereka yang mendatangi perempuan. Sepantasnya, perempuanlah yang mendatangi lelaki, karena birahinya jauh lebih besar. Dalam bahasa ID, “Jika birahi kalian hanya satu, mengapa kalian bersusah payah mendatangkiku, sepantasnya akulah yang mendatangi kalian karena birahku jauh lebih banyak. Kalian benar-benar tidak punya *siriq!*”

Dalam konteks ini, penyambut teks telah menempatkan ID sebagai perempuan yang memiliki posisi tawar tinggi karena kecendekiaan (*acca*) dan harga dirinya (*siriq*). Maka yang memperisterinya harus pula lelaki yang sepadan. HDP muncul sebagai pemuda yang memecahkan semua persoalan yang ditanyakan oleh ID. Pemuda ini mewakili lelaki Bugis

yang memiliki nilai-nilai utama, khususnya *acca* dan *siriq*.

Sampai di sini, teks ini telah menegaskan *siriq ID* dan mematahkan dominasi lelaki yang biasanya menguasai perempuan dalam teks-teks klasik Bugis pasca *toManurung*. Di sisi lain, HDP berhasil pula mengangkat harkat *siriq*-nya sendiri dan mematahkan dominasi Timur Tengah yang biasanya dipuja-puja dalam cerita-cerita klasik bernafaskan Islam. Tokoh Hasan dan Husain yang manjadi saudara tua HDP sendiri yang juga dikalahkannya, mengingatkan pembaca kepada nama kedua cucu Nabi Muhammad SAW.

Sehubungan dengan isu budaya lokal, yakni *siriq* yang diangkat oleh teks *ID* sebagai nilai perlawanan dapat diringkaskan sebagai berikut.

- (1) *Siriq* yang bernuansa perlawanan isteri kepada suami, terlihat pada peristiwa ID “menghajar” SBM sampai pada peristiwa kematiannya.
- (2) *Siriq* yang bernuansa penegakan martabat isteri di hadapan suami, yakni ketika ID berhasil memperoleh suami yang *sekufu* atau sederajat.
- (3) *Siriq* yang bernuansa oposisi budaya Bugis dengan budaya Timur Tengah, yakni pada peristiwa HDP dapat menjawab semua pertanyaan ID dengan mengalahkan H1 dan H2.
- (4) *Siriq* yang bersekutu dengan *pessé*, yakni terdapat pada peristiwa pertolongan Allah SWT, yang diwakili oleh malaikat Jibril, kepada ID di saat ID teraniaya.
- (5) *Siriq* yang bersekutu dengan *acca*, yakni terdapat pada peristiwa pengajuan teka-teki oleh ID kepada semua

pelamarnya.

Pertanyaannya, mengapa teks ini lebih mengandalkan nilai lokal dalam melawan budaya non-lokal yang diwakili oleh idiom-idiom Islam? Untuk menjawab hal ini, tampaknya, kita perlu mengembalikannya kepada latar belakang sejarah diterimanya Islam di daerah Bugis yang didahului dengan penaklukan. Dengan kata lain, meskipun Islam telah mereka terima, tetapi di dalam benak orang-orang Bugis tanpa mereka sadari, masih tersimpan sebuah penolakan. Penolakan itu sendiri kadang-kadang muncul dalam bentuk perlawanan pada teks-teks sastra. Sesuai hakikat sastra yang hanya bisa dirujuk pada realitas imaji, perlawanan itu memang lebih aman jika dilakukan melaluinya. Apa lagi yang dilawannya adalah nilai religius yang diyakini memiliki keunggulan ilahiyah. Jadi, tampaknya, model perlawanan inilah yang dilakukan oleh orang Bugis dalam membela nilai-nilai lokalnya.

Wa lLâhu a'lam bi ash-shawab.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hamid. 1985. *Manusia Bugis Makassar*. Jakarta: Inti Idayu Press.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2001. *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press.
- Agussalim AJ, Andi dan Sri Hastanto. 1999. *Padéndang Ogi Musik Upacara Ritual Mappaléppé' Tinja' Masyarakat Bugis Wajo Sulawesi Selatan* dalam Sosiohumanika, Yogyakarta: Program Pascasarjana UGM.
- Alwi, Hasan. 2003. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi Ketiga. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional dan Balai Pustaka.
- Andaya, Leonard Y. 1979. "A Village Perception of Arung Palakka and the Makassar War of 1666-1669," dalam Anthony Reid dan David Marr (eds.), *Perception of the Past South East Asia*. Singapore: Asian Studies of Australia.
- _____. 1983. "Pandangan Arung Palakka Tentang Desa dan Perang Makassar 1666-1669" dalam Reid, Anthoni & David Marr. 1983. *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Askin, M. 1985. *Kedudukan Sirik dalam Yurisprudensi*. Ujung Pandang: Majalah Lontara, terbitan No. 26. Tahun XXIV.

- Badudu-Zein. 1996. *Kamus Umum bahasa Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Bua, M. As'ad. 1988. *I Dramatasiya (Transliterasi dan Terjemahan)*. Laporan Penelitian. Ujungpandang: Fakultas Sastra.
- Budiasa, I Made. 1997. *Konsep Budaya Bali dalam Geguritan Sucita Subudhi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Chamamah-Soeratno, Siti. 1994. "Penelitian Resepsi Sastra dan Problematikanya", dalam Jabrohim (Penyunting). 1994. *Teori Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Masyarakat Poetika Indonesia.
- Chanafiyah, Yayah. 1999. *Hikayat Darma Tahsiyah: Sebuah Telaah Filologis*. Tesis. Bandung: Universitas Pajajaran.
- Dafirah. 1999. *Analisis Wacana "I Dramatasiya": Discourse Analysis of "I Dramatasiya"* (tesis). Ujung Pandang: Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin.
- _____. 2000. *Konsep Wanita dalam Naskah Klasik I Dramatasiya*. Laporan Penelitian. Makassar: Fakultas Sastra.
- _____. 2001. *Perbandingan Dramatasiya Menurut Versi Naskah Bugis dan Melayu*. Laporan Penelitian. Makassar: Masyarakat Pernikahan Nusantara.
- Danandjaja, James. 1986. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-lain*. Jakarta: Grafitipers.
- Djamaris, Edward. 1993. *Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: CV Manasco.

- Ekadjati, Edi Suhardi. 1988. *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*. Bandung: Lembaga Penelitian Universitas Padjadjaran kerjasama dengan The Toyota Foundation.
- Farid, Andi Zainal Abidin. 1984. "*Sirik, Pesse dan Were Sebagai Konsep Pandangan Hidup orang Bugis Menghadapi Pembangunan Daerah di Sulawesi Selatan.*" Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.
- _____, dibantu oleh **Sudirman Sabang**. 1999. *Capita Selecta Sejarah Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.
- Girardet, Nikolaus. 1983. *Descriptive Catalogus of the Javanese Manuscripts and Printed Books in the Main Libraries of Surakarta and Yogyakarta*. Schriftenreihe Des Sudaseien – Instituts – Der Universitat Heidelberg.
- Habib, M. 2003. "Perlakuan Suami atas Isteri" dalam Marhumah (ed.). 2003. *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah Dalam Bingkai Sunah Nabi*. Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga bekerjasama dengan The Ford Foundation.
- Hadrawi, Muhlis. 1999. "*Mitos dan Prilaku Seksual: Tinjauan terhadap Naskah Lontarak Bugis Assikalaibinengeng.*" Laporan Penelitian. Ujung Pandang: Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin.
- Hamid, Andi Mansur. 1989. "Musu Selleng ri Tana Ugi dan Awal Keberadaan Agama Islam di Tanah Wajo," dalam *Bingkisan Bunga Rampai Budaya Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.

- Hamidy, Zainuddin dan Fachruddin Hs. 1969. *Tafsir Qur'an*. Jakarta: Widjaya.
- Hamka. 1977. *"Pandangan Agama Islam terhadap Siri"*. Ceramah dalam Seminar Masalah Siri" di Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Publikasi Panitia Seminar.
- Harvey, Barbara Sillars. 1989. *Pemberontakan Kahar Muzakkar: Dari Tradisi ke DI/TII*. Jakarta: Grafiti Press.
- Ibrahim, M. Anwar. 1983. *"Kaitan Siri' dan Konsep Manusia."* Ujung Pandang: Harian Sinar Harapan, 22 Juni 1983.
- Ibrahim, Husain. 1977. *"Apakah Siri' Merupakan Unsur Positif bagi Pembangunan?"* Makalah dalam Seminar Masalah Siri' di Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Publikasi Panitia Seminar.
- Jandra, M. 1986/1987. *Dewi Murtasiyah Profil Wanita Tama*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi).
- Juynboll, H.N. 1989. *Catalogus van Maleische en Sundaneesche Handschriften de Leidsche Universiteits Bibliotheek*. Leiden: E.J Brill.
- Koentjaraningrat. 1985. "Persepsi tentang Kebudayaan Nasional" dalam Alfian (ed.), *Persepsi Masyarakat tentang Kebudayaan*. Jakarta: PT. Gramedia.
- _____. 1986. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Latif, Muh. Nur. 1995. *Akulturasi Nilai-Nilai Islam dalam Naskah I Daramatasiya dan Reseptif Masyarakat*

Muslim di Kecamatan Polewali Kabupaten Polewali Mamassa. Laporan Penelitian. Ujungpandang: Lembaga Penelitian.

Lopa, Baharuddin. 1984. **"Sirik dalam Masyarakat Mandar dan Pemanfaatannya dalam Pembangunan di Sulawesi Selatan."** Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.

Manca, Lalu. 1984. *Sumbawa Pada Masa Dulu: Sebuah Tinjauan Sejarah.* Surabaya: Rinta.

Mangemba, H.D. 1954. *Kenalilah Sulawesi Selatan.* Djakarta: Timun Mas.

_____. 1977. **"Sirik dalam pandangan Orang Makassar."** Ceramah Budaya dalam Seminar Masalah Siri' di Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Publikasi Panitia Seminar.

_____. 1997/1998. **"Wanita Bugis-Makassar dalam Pandangan Masyarakatnya,"** dalam Bingkisan Bunga Rampai Budaya Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.

Marzuki, M. Laica. 1995. *Siri' Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis-Makassar.* Ujungpandang: Hasanuddin University Press.

Matheson, Virginia (ed.). 1982. *Tehfat al-Nafis* (Raja Haji Ahmad dan Raja Ali Haji). Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn.Bhd.

Matthes, B.F. 1864. *Boeginesche Christomathie* I. Amsterdam: Nederlandsch Bijbelgenootschap.

Mattulada. 1977. **"Sirik dan Pembinaan Kebudayaan."**

- Ceramah Budaya dalam Seminar Masalah Siri' di Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Publikasi Panitia Seminar.
- _____. 1984. *"Sirik dalam Masyarakat (Makassar) dan Pemanfaatannya dalam Pembangunan."* Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.
- _____. 1990. *Menyusuri Jejak Kehadiran Makassar Dalam Sejarah*, Hasanuddin University Press, Ujung Pandang.
- _____. 1985. *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.
- Moeing MG, A. 1994. *Sirik Na Pacce*. Ujung Pandang: Yayasan Makassar Press.
- Mukhlis, Paeni. 1993. *Katalogus Naskah-naskah Daerah Bugis*. Tahap I. Sulawesi Selatan: Unhas kerjasama dengan The Ford Foundation
- Mustari. 2001. *Hikayat Daramatasiya dalam Tiga Versi Teks: Melayu, Jawa, dan Bugis (Analisis Unsur Cerita)*, makalah pada Pertemuan Ilmiah Bahasa dan Sastra Indonesia (PIBSI) XXIII PTN dan PTS Se-Jawa Tengah dan Daerah Istimewa Yogyakarta, di Kampus Universitas Ahmad Dahlan, 09 s.d. 10 Oktober.
- _____. 2005. *I Daramatasiya: "Suntingan Teks dan Analisis Transformasi."* Tesis (belum diterbitkan). Yogyakarta: FIB UGM.
- Nappa, Syamsu. 1984. *"Pemanfaatan Sirik dalam Upaya*

- Peningkatan Kualitas Pendidikan Formal di Sulawesi Selatan.*" Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.
- Notosudirjo, Suwardi. 1977. *Pengetahuan Bahasa Indonesia ETIMOLOGI*. Cet. III. Jakarta: Mutiara.
- Nyompa, M. Johan, dkk. 1980. *Inventarisasi Bentuk Folklore Lisan Orang Bugis di Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin.
- Paeni, Mukhlis. 1984. *"Gerakan Batara Gowa: Suatu Upaya Menegakkan Siri."* Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.
- Parawansa, Mappatoeroeng. 1984. *"Siri' dalam Administrasi Pemerintahan dan Administrasi Pembangunan."* Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.
- Rifa'i, Moh. 1976. *Risalah Tuntunan Shalat Lengkap*. Semarang: Toha Putra.
- Rahardjo, Christianto. 1995. *Serat Murtasiyah: Sebuah Telaah Filologis*. Tesis (belum diterbitkan). Bandung: Pascasarjana Universitas Padjadjaran.
- Rahim, A. Rahman. 1985. *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Ujung Pandang: Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin.
- Ronkel, S. van. 1921. *Suplement-Catalogus der Maleische en Minangkabausche Handschriften in den Eeidsche*

Universiteite Bibliotheek. Leiden: E.J. Brill.

Rusyana, Yus dan Wahyu Wibisana. 1977/1978. *Cerita Rakyat Daerah Jawa Barat*. Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Said, M. Natsir. 1984. *"Siri" Sebagai Suatu Nilai Dasar atau Pedoman Bertingkah Laku (Norma-Norma) dalam Tertib Sosial di Sulsel.*" Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.

Sahabuddin. 1984. *"Sirik dalam Pendidikan Non-Formal."* Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.

Sallatang, M. Arifin. 1984. *"Sirik dalam Kelompok Sebagai Tekad untuk Membangun di Sulawesi Selatan."* Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.

Salombe, C. 1977. *"Pengertian, Perkembangan Siri' pada Suku Toraja."* Makalah dalam Seminar Masalah Siri' di Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Publikasi Panitia Seminar.

Side, La. 1977. *"Pengertian, Perkembangan Sirik Suku Toraja."* Makalah referensi dalam Seminar Masalah Siri' di Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Publikasi Panitia Seminar.

Sutaarga, Amir dkk. 1972. *Katalogus Koleksi Naskah Melayu*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi

Kebudayaan Nasional.

- Yacob, Ramli. 1984. *"Siri' dan Keagamaan dalam Masyarakat Sulawesi Selatan."* Makalah Seminar. Ujung Pandang: Pusat Penelitian Pedesaan dan Kawasan Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin.
- Yunus, Mahmud. 1977. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an.
- Yusuf, Nurdin dkk. 1996. *Mengenal Sastra Bugis: Modul Universitas Terbuka*. Ujung Pandang: tp.

INDEKS

A

- Adam 31, 78, 133
- Ahimsa 13, 82, 83, 85, 88
- Ajaran agama 6, 90, 93, 95, 111, 117, 120, 137, 150, 151, 153, 159, 178
- Akhirat 48, 54, 58, 112, 120, 140, 141, 144, 154, 176
- Akkatenningeng 29, 30
- Ali 20, 57, 108, 109, 111, 153
- Allah v, 4, 9, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 85, 90, 93, 101, 104, 105, 110, 111, 112, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 131, 137, 138, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 162, 163, 166, 178, 180, 181
- al-Qur'an 1, 47, 48, 67, 73, 78, 92, 93, 95, 100, 128, 129, 139, 140, 145, 153, 165, 179
- anaq pattola 101
- antagonis 87, 127, 146
- Arab 47, 67, 68, 89, 90, 91, 92, 137, 138

B

- bahasa 5, 7, 10, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 33, 34, 36, 37, 43, 47, 68, 81, 89, 90, 91, 94, 115, 125, 130, 136, 137, 138, 142, 170, 172, 173, 175, 180
- bainé 37
- Bajo 82
- Bantaeng 21
- Barru 11, 20, 21, 43, 174
- Batara Guru 28
- Bberucapumba 20, 21
- Belanda 20, 39
- bidadari 4, 48, 144
- binary opposition 15
- birahi 75, 77, 78, 105, 131, 133, 135, 160, 166, 168, 180
- Bone 11, 20, 21, 31, 43, 92, 174
- budaya iii, v, vi, 2, 5, 6, 10, 11, 14, 15, 16, 22, 23, 24, 26, 87, 88, 89, 90, 92,

93, 94, 97, 114, 116, 118, 122, 127, 132, 134, 135, 139, 141, 142,
153, 163, 164, 171, 175, 178, 179, 181

Bugis i, ii, iii, v, vii, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 49, 52, 62,
63, 67, 68, 70, 74, 81, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
134, 135, 136, 140, 141, 142, 163, 164, 167, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182

C

ceriteme 17, 82, 83, 85, 87, 88, 106, 113, 117, 127, 132, 134
cultural value system 26

D

dharma 90, 137
diakronis 15, 88
dominasi 11, 88, 169, 176, 180
dulung 36, 39, 40
duniawi 98, 140, 141, 144

E

Enrekang 20, 21, 22, 40
episode 8, 16, 17, 28, 82, 83, 88, 89, 91, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103,
106, 107, 110, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 129,
134, 143, 144, 145, 148, 152, 153, 162, 164, 165
etnografi 6, 18

F

Fatimah 57, 58, 108, 109, 111, 115, 117, 137, 152
filologis 9, 16, 43, 171

G

gender 40
Gowa 21, 31, 91, 92, 136

H

hadis 2, 67
Hafsah 47, 48, 49, 50, 97, 98, 100, 144
Hammadeq Daeng Patuju 77, 78, 79, 132, 167, 168, 179
Hasan 77, 132, 133, 134, 135, 167, 168, 169, 181

Hawa 78, 133
Hindu 89, 90, 91, 114, 137, 138, 139
Husain 77, 132, 133, 167, 168, 169, 181

I

Imam Syafi'i 45, 47, 48, 83, 84, 86, 95, 97, 98, 100, 141, 143, 144, 145, 165
indoq anaq 36, 37
Islam iii, vi, 1, 2, 7, 23, 31, 38, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 102, 103, 105,
108, 109, 110, 113, 117, 118, 120, 127, 128, 129, 134, 136, 137, 138,
139, 142, 152, 157, 168, 171, 181
isteri v, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 37, 38, 39, 50, 51, 59, 69, 73, 78, 79, 88, 89, 96,
97, 105, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 117, 120, 124, 128, 135,
137, 138, 139, 140, 144, 153, 154, 156, 157, 159, 161, 164, 165, 169,
172, 175, 177, 178, 179, 181

J

Jawa 5, 10, 19, 20, 22, 38, 43, 89, 136, 170, 172, 173
Jeneponto 21
Jibril 63, 64, 65, 66, 120, 121, 123, 124, 125, 157, 177, 178, 181
Johor-Riau 20

K

Kajang 21
kawali 99, 122
Kekerasan dalam rumah tangga 1
khalwat 47, 83, 93, 143
konco wingking 38

L

La Galigo 28, 35
laki-laki 1, 8, 11, 25, 35, 38, 39, 44, 54, 58, 76, 85, 86, 87, 92, 95, 96, 97,
98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 112, 130, 131, 132, 143, 146,
162, 163, 164, 165, 167, 168
lisan iii, v, 2, 3, 5, 16, 43, 44, 121, 122, 170, 172, 173, 174
lontaraq 29, 30, 31, 32, 107, 108, 110, 170
Luwu 19, 20, 21, 22, 40

M

Majapahit 19
Majene 21
Makassar 9, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 33, 34, 92, 130, 131, 136, 163, 170,

171, 173
malampéq nawa-nawa 36
malih rupa 14, 66, 174
maloecomplex 28, 163
Mamassa 7, 20, 21, 22
Mandar 20, 21, 23, 24, 170, 171
Manipi 21
Maros 20, 21
maskulin 97, 101, 102
massûreq 170
materruq 36
Melayu 5, 9, 10, 43, 89, 91, 114, 136, 139, 169, 170, 171, 172, 173, 175
Muhammad 1, 2, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 64, 73, 108, 109, 110, 112, 120,
136, 137, 151, 154, 156, 167, 181
Musuq Selleng di Tana Ugi 92
mytheme 17

N

Nagarakertagama 19
nakélo ettu 28
naskah 7, 8, 9, 10, 11, 13, 35, 43, 44, 107, 122, 137, 172, 173
Nazar 94, 142
Nusantara 3, 5, 9, 22, 91

O

oposisi iii, 6, 7, 15, 16, 17, 18, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 114, 117, 120, 122, 124, 127, 128, 132, 135, 140,
145, 146, 152, 157, 181

P

Palopo 21, 22
Pangkep 11, 20, 21, 43
pannawa-nawang 130, 131
panngaderreng 30, 31, 176
Pare-pare 20
patriarki 99, 100, 105
pattaro 36, 37, 38
Pengislaman 91
perempuan v, 1, 2, 5, 11, 25, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 51, 52, 54, 56,
57, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 71, 75, 77, 78, 79, 83, 85, 86, 87,

88, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 108, 110, 111,
112, 114, 115, 117, 120, 123, 125, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 135,
141, 142, 143, 145, 146, 148, 150, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 162,
164, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 180

Persi 10

Pessé vii, 23, 33, 34, 35, 124, 125

Pinrang 20, 21, 22

Polewali 7, 20, 21, 22

Pontianak 20

protagonis 87, 140, 146

R

Rasul 9, 50, 54, 57, 63, 112, 146, 153, 178

relasi oposisi iii, 6, 7, 87, 145, 152

répoq 36, 38, 39

S

Sansekerta 89, 90, 91, 137

sedekah 102, 141, 142

Seks 54, 105

Selangor 20

Selayar 19, 21, 23

sibali perriq 36, 38

Sidrap 20, 21, 81

simbol 11, 14, 99, 132

Sinjai 20, 21

sinkretis 92, 103, 110

sinkronis 88

sipakatau 34, 125

siriq iii, v, 5, 6, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 57, 59, 75, 76,
77, 116, 127, 130, 132, 133, 140, 157, 159, 162, 163, 164, 167, 168,
169, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181

Soppeng 20, 21, 31, 92, 174

stereotip 23, 24

struktur iii, 6, 8, 13, 14, 15, 43, 174

strukturalisme Lévi-Strauss v, 6, 13, 14

suami iii, v, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 36, 37, 38, 39, 50, 55, 59, 73, 78, 88, 89,
96, 97, 105, 107, 108, 113, 114, 115, 119, 120, 126, 128, 135, 137,
138, 139, 140, 145, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 164, 165, 169, 172,
173, 175, 176, 177, 179, 181

sufi 92, 98, 99, 119, 127, 135, 140
Sulawesi Barat 19, 20, 21, 24
Sulawesi Selatan 9, 10, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 39, 91, 130, 171, 172, 174
Sumbawa 20, 22, 23
Sunda 5, 43, 89, 136, 137, 172, 173

T

ta'dib 2
Takalar 21
tanda 14, 48, 50, 67, 102, 138
tarekat 3, 93
teks v, 2, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 43, 44, 49, 64, 65, 85, 87, 88,
89, 100, 101, 107, 119, 120, 121, 122, 125, 132, 135, 136, 137, 139,
141, 142, 145, 146, 150, 162, 164, 166, 171, 173, 174, 175, 177, 178,
179, 180, 181, 182
tinjaq 94, 142
Toraja 20, 21, 22, 23, 24, 171
transformasi iii, 5, 12, 13, 14, 43, 89, 114, 135, 136, 173, 174

U

Ujung Pandang 33
ulama 45, 51, 55, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 98, 102, 103, 106, 111, 127, 141,
142, 148, 171

W

Wajo 20, 21, 31, 32, 92, 174
wélakku 25

Z

zuhud 98

PARA PENULIS

Dr. Mustari, M.Hum., lahir di Berakit, Tanjungpinang, Provinsi Kepulauan Riau 16 November 1960. Menyelesaikan pendidikan sarjananya di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Jurusan Bahasa dan Sastra Arab tahun 1991. Pada 2005 mendapatkan gelar M.Hum-nya dari Sekolah Pascasarjana UGM dalam bidang Ilmu Sastra. Sejak tahun 1998 diangkat sebagai staf pengajar Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga dalam mata kuliah Metodologi Penelitian, Metode Penelitian Sastra, Jurnalistik, Bahasa Indonesia, dan Filologi. Gelar Doktor diperoleh tahun 2021 dari Fakultas Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Drs. Musa, M.Si., lahir di Pangkalpinang, Provinsi Kepulauan Bangka-Belitung 12 September 1962, adalah staf pengajar di Fakultas Adab Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam dan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora Program Studi Sosiologi UIN Sunan Kalijaga untuk matakuliah Sejarah Islam di Indonesia, Filsafat Sejarah, Sosiologi Agama, Sejarah Agama-agama, dan Metodologi Penelitian. Lulus sarjana dari Fakultas Adab Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam IAIN Sunan Kalijaga tahun 1990, kemudian menyelesaikan S-2 Sosiologinya dalam Program Khusus “Agama dan Perubahan Sosial” di Program Pascasarjana UGM tahun 2000.



@sulurpustaka

www.sulur.co.id

ISBN: 978-623-148-071-2



9 786231 480712