

PAHLAWAN BUKU TEKS DAN INGATAN LOKAL: Menuliskan Sejarah yang Benar di Sulawesi Tengah

Jennifer W. Nourse

Dicetak dulu sebagai "Textbook Heroes and Local Memory: Writing the Right History in Central Sulawesi" Social Analysis: The International Journal of Anthropology, 35 (1994): 102-121

Makalah ini menganalisis serangkaian sejarah lisan yang saya kumpulkan selama kerja lapangan antropologi di Indonesia dari 1984 hingga 1986. Awalnya saya tidak bermaksud mengumpulkan sejarah-sejarah ini. Ketika saya pertama kali tiba di Sulawesi Tengah, saya menjelaskan kepada pejabat setempat dan setiap orang etnis Laujé yang penasaran dengan tujuan saya di antara mereka bahwa saya datang untuk menulis 'buku' tentang kebudayaan Laujé dataran rendah dan dataran tinggi. Kebanyakan orang mengartikan minat saya pada budaya sebagai minat pada sejarah. Orang Lauje adalah orang asli di sana, kebanyakan berhidup di gunung, atau di desa yang "di atas kota Tinombo." Satu kelompok orang khususnya, anggota aristokrasi Laujé yang dicabut haknya, meminta saya keluar untuk memberi tahu saya versi sejarah mereka "sebenarnya" sehingga dapat dicatat dalam buku saya.¹ Mereka yang tinggal di antara orang imigran di Tinombo dan orang asli Lauje di gunung. Dengan mencari saya, mereka tidak hanya mencoba mempertaruhkan klaim untuk diri mereka sendiri dalam cerita yang akan saya

buat tentang wilayah tertentu ini, tetapi juga menawarkan versi alternatif dari masa lalu yang diumumkan oleh perantara kekuasaan lokal.

Berikut ini saya mengeksplorasi cara narasi sejarah secara kritis mengomentari ketidakadilan saat ini (lih. Geertz 1983; Sahlins 1981, 1985; Bruner 1986; de Certeau 1986; Ricoeur 1979). Saya akan menganalisis tiga narasi berbeda tentang akomodasi dan perlawanan kompleks yang terjadi pada awal era kolonial ketika Belanda menguasai wilayah tersebut. Narasi pertama, tentang calon Raja Tombolotutu, diceritakan oleh para imigran elit (yang etnis Mandar, Bugis dan Lauje) yang keturunan dari Raja Tombolotutu dan berhidup di kota pesisir Tinombo. Ini mengomentari perampasan kekuasaan kolonial yang tidak adil dari Tombolotutu yang seharusnya menjadi Raja di awal abad kedua puluh. Kisah elit ini mengagungkan Tombolotutu sebagai pemimpin Muslim perlawanan lokal terhadap Belanda. Narasi Tombolotutu diterbitkan pada tahun 1984 dalam teks resmi "Sejarah Sulawesi Tengah." Karena ini adalah "sejarah buku teks"

¹ Ketika saya pertama kali tiba di Tinombo saya memberi tahu orang-orang bahwa saya sedang menulis disertasi atau skripsi saya. Meskipun beberapa elit berpendidikan di Tinombo memahami apa itu skripsi, mereka mulai mempersingkat kata skripsi sebagai buku. Sejak saat itu, saya mulai menggunakan kata

buku untuk menjelaskan tujuan saya di antara mereka. Tidak sampai jauh kemudian saya menyadari implikasi dari kata kepada orang-orang yang berharap untuk publikasi yang bersaing untuk menambah sejarah buku teks nasional.

dan diceritakan oleh elit yang kuat, cerita Tombolotutu adalah narasi yang menjadi tolak ukur semua narasi lokal.

Salah satu narasi tersebut adalah kisah Senggalan yang diceritakan kepada saya oleh Laujé aristokrasi yang di desa. Mereka menganggap Senggalan sebagai pahlawan bangsawan mereka yang telah kehilangan haknya oleh narasi dan cerita ahli waris Tombolotutu. Bangsawan Laujé yang menceritakan kisah ini percaya bahwa Rajas yang di bawa oleh orang Belanda, seperti Tombolotutu tidak punya hak untuk memerintah. Laujé memiliki pemimpin sebelum pemasangan Tomobolotutu oleh Belanda dan penguasa Mandar berikutnya di Tinombo. penguasa Laujé disebut 'olongian', dan olongian dijaga oleh ksatria atau samurai yang disebut tadulako. Tadulako yang paling berani adalah Senggalan. Senggalan berjuang keras untuk menangkis masuknya Belanda atas Mandar Raja, Tombolotutu.

Keturunan Tombolotutu mengklaim bahwa dia melawan Belanda, dan dia melakukannya, tetapi begitu diangkat sebagai Raja, dia merebut rakyat lokal, Lauje dan hak mereka untuk memerintah diri mereka sendiri. Narasi tentang Tombolotutu menghapus sejarah istana Lauje dengan olongian dan tadulako serta para bangsawan lainnya.

Sejarah Senggalan adalah kritik disamarkan terhadap hak imigran historis dan keturunan kon-temporer mereka untuk memegang kekuasaan politik dan moral di wilayah tersebut.

Senggalan juga dikenal sebagai To Iranté yang disebut sebagai 'pria yang dirantai' atau 'yang menghilang.' To Iranté adalah sosok leluhur penting yang dipanggil Laujé dalam upacara penyembuhan tahunan di seluruh komunitas. Roh atau hantu To Iranté dipanggil untuk bertindak sebagai perantara antara

penyembuh masa kini dan dunia roh yang membawa penyakit pada manusia. Tetapi To Iranté juga sebutan untuk pahlawan lain, semacam sosok penipu (*trickster*) di antara orang biasa Laujé yang menghuni kaki bukit dan pegunungan di luar pantai.

Narasi ketiga yang saya diskusikan berkenaan dengan sosok ini, seorang pria yang di era kolonial awal memperoleh kekuatan magis dari roh hutan untuk membuat rantai-rantai menghilang. Melalui bakat magisnya, To Iranté yang dari dataran tinggi mampu melepaskan diri dari ikatan Hutang di mana orang-orang dataran rendah yang tamak mencoba menjebaknya. To Iranté dari dataran rendah, Senggalan, memiliki kekuatan mistik yang serupa. Sifat-sifat mistik tersebut berlawanan dengan sifat-sifat yang dianggap dapat diterima dalam iklim Muslim reformasi yang mendominasi selama pekerjaan lapangan saya. Pada satu tingkat, ciri-ciri pahlawan dan cara cerita mereka disajikan memberikan pesan kontra-hegemonik yang bertentangan dengan struktur dan tema sejarah buku teks yang lebih dapat diterima tentang Tombolotutu.

Sebagian besar inspirasi saya untuk menganalisis bagaimana kisah-kisah ini mencerminkan keasyikan kontemporer berasal dari karya James Scott tentang Dominasi dan Seni Perlawanan (1990). Scott membedakan antara teks publik/elit dan teks tersembunyi/biasa. Bagi Scott, "teks publik" diredaksikan untuk meng-agungkan tindakan heroik elit sambil menenggelamkan atau menundukkan topik kontroversial. Tentang transkrip publik, Scott mengatakan:

Sederhananya, transkrip publik adalah potret diri dari elit dominan seperti yang akan mereka lihat sendiri ... Meskipun tidak mungkin hanya untaian kebohongan dan misrepresentasi di satu sisi, itu

adalah, di sisi lain, sangat partisan dan narasi parsial. Itu dirancang untuk menjadi mengesankan ... (itu) mengambil dasar citra diri elit yang menyanjung ... (Dengan kata lain), penguasa yang bercita-cita untuk hegemoni harus membuat kasus ideologis bahwa mereka kuasai, sampai taraf tertentu, atas nama rakyatnya (1990: 18).

Orang biasa menceritakan kisah publik di mana mereka secara halus menyembunyikan kritik mereka terhadap elit. Scott menunjukkan bagaimana memecahkan kode teks ini untuk mengungkapkan kritik terselubung dan perlawanan terhadap otoritas hegemonik. Scott juga menunjukkan bagaimana, cerita lisan di balik layar dalam konteks yang kurang publik, mengungkapkan secara tersembunyi, perlawanan dan kontradiksi yang lebih kuat dari versi resmi masa lalunya. Scott menunjukkan bahwa kisah yang lebih kompleks dan kontradiktif cenderung beredar dalam konteks pribadi dalam bentuk yang tumpul dan terpisah-pisah:

Menurut definisi, transkrip tersembunyi mewakili wacana – gerak tubuh, ucapan, praktik – yang biasanya dikecualikan dari transkrip publik bawahan dengan menggunakan kekuasaan. Praktik dominasi, kemudian, menciptakan transkrip tersembunyi (1990: 27).

Kasus saya berbeda dari kasus Scott dalam dua hal: (1) Saya memiliki dua ‘elit’ yang bersaing untuk mengontrol transkrip publik dan (2) penonton yang mendengarkan narasi tidak terbagi dalam istilah tuan dan budak tetapi dalam hal etnisitas dan afiliasi agama. Karena kasus saya agak berbeda dari kasus Scott, saya tidak akan menganggap seperti yang dia

lakukan bahwa narasi publik memuliakan sementara narasi tersembunyi memberitahu kami kebenaran yang tidak jelas. Saya akan menarik dari karya Appadurai dan Jameson untuk menunjukkan bagaimana meskipun narasi publik diredaksikan, proses pengeditan tidak pernah lengkap atau total. Karya Arjun Appadurai tentang “Past as a Scarce Resource” (1981) mengingatkan kita bahwa narasi tentang masa lalu tidak sepenuhnya direkonstruksi untuk manipulasi kontemporer. “Masa lalu [bukan] kanvas tanpa batas untuk sulaman kontemporer ... sangat rentan terhadap keinginan dan distorsi kontemporer dari ideologi kontemporer” (Appadurai 1981: 201). Demikian juga, dalam “The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,” Jameson mencatat bahwa sejarah ditafsirkan secara dinamis dan “dipahami ... melalui lapisan endapan dari interpretasi sebelumnya [dan] kebiasaan dan kategori yang dikembangkan oleh ... tradisi interpretatif yang diwarisi” (1981: 9). Perawi masa lalu dibatasi oleh persepsi mereka tentang sejarah sebagai kebenaran.

Ada batasan sejauh mana seorang penulis dapat mengubah gagasan bersama tentang kebenaran ini. Dalam analisis berikut, saya akan menggabungkan pandangan Scott, James dan Appadurai yang berbeda dan terkadang bertentangan untuk melihat bagaimana narasi Laujé dan narasi tentang Raja beroperasi sebagai teks publik dan seperti teks tersembunyi, terkadang berbicara tentang tema kontemporer, kadang-kadang menyampaikan pesan kontra-hegemoni dan kadang-kadang membawa potongan sejarah anakronistik yang bisa menjadi menonjol, signifikan dan melawan hegemonik tergantung pada bagaimana penonton menafsirkannya. Poin utama saya adalah bahwa penyuntingan teks tidak mencakup seluruh dan perlawanan bukan

satu-satunya pesan yang disampaikan teks semacam itu.

Latar Belakang Sejarah: Dusunan dan Gunung Laujé

Narasi diceritakan oleh Laujé dan imigran yang tinggal di DAS Sungai Tinombo di sudut barat laut Teluk Tomini. Lembah Sungai Tinombo dan anak-anak sungainya mengalir dari pegunungan curam ke dataran pantai yang sempit. Gunung-gunung, kaki gunung dan dataran dihuni oleh pembicara Laujé yang, sebagian besar, hortikulturalis yang berpindah-pindah, petani-petani atau buruh paruh waktu. Beberapa orang Laujé yang tinggal lebih jauh ke atas daerah aliran sungai dan lebih tinggi di punggung curam dianggap oleh pemerintah untuk menjadi suku terasing atau suku-suku terpencil. Beberapa Laujé yang lebih terpencil baru-baru ini dikonversi ke agama Kristen. Namun, sebagian besar gunung Laujé, menganggap diri mereka Muslim seperti halnya Laujé yang mendiami dataran pantai di desa Lombok dan Dusunan. Semua Laujé memandang ke entropot pesisir Tinombo sebagai pusat komersial, birokrasi dan keagamaan Islam dan negara.

Pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19, desa Tinombo adalah pemukiman pantai sementara untuk pedagang keliling dari Sulawesi Selatan yang ingin berdagang dengan Laujé asli tinggal di sepanjang pantai Sungai Tinombo dan di kaki bukit dan puncak gunung Sojol. Pada akhir abad kesembilan belas, banyak pedagang imigran - Kaili, Bugis, dan Mandar - telah menikahi wanita Laujé dari kaki bukit pesisir dan mendirikan Tinombo sebagai pemukiman yang lebih permanen seperti daerah kantong imigran lainnya di sepanjang pantai Teluk Tomini.

Seperti yang dikatakan orang Laujé, kadang-kadang pada awal abad kesembilan belas, seorang wanita Laujé gunung, putri seorang pemimpin asli yang disebut seorang Olongian, menikahi seorang imigran, seorang Muslim dari wilayah Teluk Palu yang sementara menetap di Desa Tinombo. Pengantin wanita itu masuk agama suaminya, Islam, dan memindahkan tanda kerajaan yang animis (*gaukang* atau *regalia*) yang sebelumnya dari Olongian dan semua tanggung jawab jabatan itu kepada pemukiman baru di dataran yang disebut Dusunan. Dusunan menjadi pusat (*puse*) dari kerajaan Laujé yang dipimpin oleh Olongian. Sejak saat itu, orang dataran Laujé yang tinggal di Dusunan dan terkait dengan Olongian mengidentifikasi diri mereka sebagai elit dan Muslim benar-benar berbeda dari Laujé di pegunungan yang tetap animis. Islam elit Dusunan yang dipraktikkan dipelajari dari imigran Tinombo dengan siapa banyak orang Olongian yang terus menikah. Itu adalah perpaduan sinkretis dari animisme adat dan mistisisme Islam. Meskipun orang pegunungan Laujé menggabungkan beberapa pengetahuan Islam, mereka tetap terutama animis. Orang pegunungan Laujé terus membayar upeti kepada Olongian dalam layanan tenaga kerja atau dalam panen buah pertama. Kebanyakan Laujé, dataran tinggi dan dataran rendah, berpartisipasi dalam ritual tahunan kesatuan yang dipimpin oleh Olongian.

Selama periode ini dan sampai awal abad kedua puluh, imigran di Tinombo, Highland Laujé dan pengadilan Olongian di Dusunan secara nominal tunduk pada komunitas imigran di Moutong yang mirip dengan Tinombo. Moutong, bagaimanapun, dipimpin oleh Raja yang diberikan kekuasaan untuk memerintah wilayah tersebut oleh pengawas kolonial Belanda di Gorontalo. Para imigran di

Tinombo dan Laujé di kaki bukit sesekali bekerja dalam layanan tenaga kerja untuk Raja ini di daerah pertambangan emas Moutong.

Pada akhir abad kesembilan belas, Belanda mengintensifkan minat mereka di wilayah tersebut dan memulai pendekatan 'langsung' untuk memerintah Teluk Tomini (Van Hoeffell 1892). Belanda memilih seorang pria untuk menjadi raja di wilayah yang banyak imigran pikirkan adalah pendatang baru dan karenanya dipilih secara tidak adil. Dia mulai menegakkan aturan Belanda yang diberlakukan tentang pembayaran pajak dan / atau layanan tenaga kerja sebagai pengganti uang tunai atau barang untuk pajak. Ini adalah pertempuran atas pilihan ini untuk raja yang dikontekstualisasikan narasi Tombolotutu dan Senggalan yang dianalisis di bawah ini.

Pada tahun 1917 kursi kekuasaan untuk kerajaan dipindahkan dari Moutong ke

Tinombo. Meskipun gelar raja terus menjadi "Raja of Moutong", masing-masing dari empat (dari tahun 1905 ke 1964) rajas berikutnya memutuskan dari Tinombo alih-alih moutong.² Putra calon raja, Tombolotutu, menjadi pemerintahan terpanjang raja dari tahun 1927 hingga kematiannya pada tahun 1964. Nama populernya adalah Raja Kuti Tombolotutu. Selama dia dan berbagai pemerintahan raja lainnya, Tinombo menjadi pusat komersial dan politik koridor Barat Teluk Tomini.³ Setelah Raja Kuti meninggal pada tahun 1964, tidak ada lagi Rajas yang menggantikannya sejak bangsa Indonesia yang baru merdeka itu telah memberantas peran feodal seperti itu. Dengan demikian, setelah 1964, peran sentral Tinombo dalam kegiatan regional mulai berkurang. Hari ini Tinombo hanyalah pusat pemerintah daerah (Kecamatan).⁴

² Kerajaan Moutong diciptakan pada titik tertentu selama abad ke-19 (tanggal dan dokumen oral bervariasi). Moutong, utara Tinombo, sama-sama dibentuk oleh pedagang keliling yang telah menikahi wanita lokal dan menetap di wilayah tersebut. Ketika Belanda datang ke daerah Moutong dalam upaya menemukan tanda tangan untuk kontrak panjang mereka, mereka membawa penerjemah asal etnis Bugis dan Mandar dari Sulawesi Selatan. Jadi ketika para penerjemah bertemu dengan sesama Bugis, mereka meyakinkan mereka untuk menandatangani kontrak dan dengan demikian 'kerajaan' dilahirkan (Memorie Van Overgave 1917). Itu dari asal-usul sederhana ini, bahwa beberapa dekade kemudian ada perang yang menghebohkan suksesi ke 'tahta.' Ini narasi inilah imigran 'elit dari Tinombo membawakan.

³ Pada awal 1920-an, satu Raja Moutong membangun sebuah istana yang indah di Tinombo bersama dengan masjid besar dan lima bangunan untuk anggota lokal pemerintah kolonial. Raja Kuti memasang, menurut penduduk setempat, telegraf pertama dan layanan telepon untuk Sulawesi Tengah di Tinombo dan ia mempekerjakan lebih banyak orang untuk bekerja untuknya ketika populasi kota kecil itu berkembang

menjadi beberapa ribu. Sepanjang periode kolonial, pendudukan Jepang dan era kemerdekaan awal, Raja Moutong, sebagian besar adalah Raja Kuti, mendominasi kegiatan politik dan ekonomi regional dari kursi kekuasaannya di Tinombo.

⁴ Di Tinombo hari ini, tidak ada bangunan pemerintah baru yang dibangun; Bekas Istana Raja adalah cuaca cuaca dan bekas struktur kolonial yang melayani sebagai gedung perkantoran kabupaten berada dalam keadaan pembusukan. Hari ini Tinombo terlihat daerah terpencil. Jauh lebih rendah di peringkat daripada ibu kota kabupaten atau provinsi Palu, Tinombo juga terletak lebih jauh dari pusat kegiatan. Tinombo berada di pantai yang berlawanan dari Palu dan berjarak antara lima dan delapan jam lagi. Karena jalan raya Trans-Sulawesi bervariasi dalam aksesibilitasnya, karena hujan dan keadaan aspalnya yang berlongsor setiap beberapa bulan, perjalanan dari Tinombo ke Palu bervariasi dari lima hingga delapan jam. Suatu musim saya butuh dua puluh empat jam untuk melakukan perjalanan (1985) karena hujan telah menciptakan genangan lumpur yang begitu dalam sehingga tidak ada truk atau van yang bisa melewati sungai yang tidak memiliki jembatan. Pada tahun

Meskipun kemuliaan Tinombo memudar, Desa Dusunan, hanya satu kilometer ke pedalaman dan di sisi lain sungai, secara paradoks terlihat ke Tinombo sebagai inspirasinya dan foil rencananya untuk memiliki masa lalu yang sama mulia. Tidak seperti Tinombo, elit Dusunan telah lama mencoba mengakomodasi dan menyetujui kekuatan yang ada. Tetapi Elit Dusunan telah membuat pilihan politik yang buruk, meninggalkan mereka dalam bayang-bayang Tinombo yang makmur. Ketika Belanda memulai usaha kolonial mereka yang intensif pada akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, Laujé di Dusunan mencari ikatan yang lebih kuat dengan Belanda melalui Raja Moutong. Rencana ini gagal.⁵

Pada tahun 1905, ketika Belanda menyatakan Tombolotutu seorang resistor, aristokrasi Laujé di desa Dusunan memihak Belanda. Ketika tentara kolonial datang mencari Tombolotutu yang telah lari ke pegunungan Tinombo, kerabat Olongian menunjuk ke tempat persembunyiannya. Dua puluh tahun kemudian, ketika putra Tombolotutu, Kuti, menjadi Raja, elit Laujé diingat untuk berpihak pada calon Raja. Olongian dengan demikian tidak populer selama seluruh kendali Raja Kuti dari tahun 1927 hingga 1964.

Perasaan yang tidak baik itu balas-berbalas. Pengikut Olongian membenci pengikut Tombolotutu. Karena istana Raja telah pindah dari Moutong ke Tinombo, kekuatan Olongian secara langsung terancam. Raja memiliki dukungan Belanda dan semua perlengkapannya

yang menyertainya, termasuk istana baru, perjalanan ke luar negeri dan model-T pertama di wilayah tersebut. Sebaliknya, Olongian yang miskin pergi tanpa alas kaki, tidak bisa dibedakan dari Laujé pegunungan dan rakyat biasa dataran rendah. Tanpa simbol kekuasaan untuk melegitimasi pemerintahannya, orang-orang biasa Laujé mulai berpaling dari Olongian dan menuju Raja Moutong sebagai tokoh politik pusat dalam kehidupan mereka. Aristokrasi Laujé menyalahkan kekuasaan mereka yang makin menyusut karena Raja dan kerabat imigran mereka menipu orang Laujé.

Laujé pegunungan berperan dalam pengakuan Raja sebagai sosok utama kekuasaan. Pada tahun 1905 itu adalah Laujé pegunungan yang memihak Tombolotutu dan menyembunyikannya dari Belanda. Beberapa Laujé pegunungan mengikuti Tombolotutu di perjalanannya melalui pegunungan Sulawesi Tengah, bertindak sebagai panduan dan sebagai pembawa air. Kebanyakan Laujé pegunungan berbicara dengan baik tentang Raja Kuti selama tahun 1920-an, 30-an dan 40-an. Beberapa Laujé pegunungan tua berbicara tentang perjalanan mereka dengan Raja dalam model-T-nya. Yang lain memberitahu tentang pengalaman mereka yang duduk di beranda Raja berbagi pinang dengannya. Baru-baru ini, Laujé pegunungan menceritakan tentang anggota keluarga Raja yang memanjat gunung untuk mencari pengetahuan mistis orang pegunungan untuk menyembuhkan penyakit anggota keluarga. Dengan menekankan ingatan mereka tentang ikatan dengan Raja, Laujé

1990, sebagian besar jembatan antara Palu dan Tinombo telah selesai, jadi saya ragu perjalanan akan memakan waktu lebih dari lima atau enam jam hari ini.

⁵ Olongian wanita pada waktu itu menawarkan putrinya dalam pernikahan dengan Raja Moutong. Dia beralasan bahwa pada akhirnya keturunannya, putra

putri Olongian dan Raja, akan menjadi pewaris takhta Moutong dan Laujé (Alt v 1.41) akan memerintah. Namun, waktu yang tiba, Belanda tidak memilih putra Laujé (Alt V 1.41) untuk memerintah. Mereka memilih imigran. Elit Dusunan menduga imigran bermain curang.

pegunungan memberikan legitimasi Raja. Dengan lupa menyebutkan obligasi mereka kepada Olongian, gunung Laujé tanpa disadari membantu membatasi kekuatan pemimpin asli.

Masing-masing dari tiga kelompok, Lauje pegunungan, 'elit' imigran dan aristokrasi Laujé, mengakui bahwa mereka saling berhubungan dengan yang lain, pada saat yang sama masing-masing berusaha untuk mempertahankan rasa otonomi dan kedaulatan historis dan kontemporer. Tarikan kontemporer ini menuju otonomi terhadap arus interdependensi historis yang menetapkan panggung untuk bagaimana narasi diceritakan dalam setiap komunitas.

Imigran ke Tinombo: 'Elit' yang menceritakan narasi calon Raja Tombolotutu

'Elit' dari Tinombo, baik keturunan Raja Tombolotutu, atau Raja Borman berikutnya, (yang berasal dari etnis Mandar atau Bugis), serta mereka yang merupakan keturunan dari mantan pegawai Raja tersebut, cenderung menghapus etnis Laujé. di latar belakang mereka (bila nyaman). Mereka juga mencirikan Raja dari Moutong sebagai kerabat jauh atau figur leluhur, yang patut dihormati. Narasi mereka melihatnya sebagai bagian

dari masa lalu mereka, meskipun sebagian besar narator ini memiliki keturunan campuran Laujé dan Bugis/ Mandar. Peran mereka sebagai mantan karyawan yang melayani Raja selama masa kolonial atau setelah kemerdekaan, membuat mereka menekankan hubungan etnis dengan Raja yang kuat.⁶

Sebagian besar masih dikaitkan dengan layanan pemerintah, tetapi dalam keadaan jauh lebih sedikit mulia daripada “masa lalu yang indah” mereka mengenang ketika Raja masih hidup. Mereka menceritakan narasi tentang calon Raja, Tombolotutu, tidak hanya untuk mengidentifikasi diri mereka sebagai lebih unggul dari tetangga mereka, tetapi juga menempatkan diri mereka dalam posisi yang menguntungkan secara apolitik vis-a-vis negara-bangsa Indonesia.

Dari tahun 1984 hingga 1986 beberapa elit ini berusaha menciptakan kabupaten atau kabupaten provinsi yang independen untuk rakyat, - Laujé, Tajio, dan Talio, - yang pernah diperintah oleh Raja Moutong.⁷ Salah satu cara mereka memperoleh ekstra-lokal pengakuan atas penyebab mereka adalah dengan bersikeras bahwa narasi tentang calon Raja Moutong, Tombolotutu, dimasukkan dalam sejarah Sulawesi Tengah, publikasi pemerintah

⁶ Setelah kemerdekaan pada awal 1950-an sebagian besar Raja dibebaskan dari tugas dan kerajaan mereka dihapuskan. Raja Kuti Tombolotutu, bagaimanapun, mengajukan petisi pada pemerintah nasional, mengirim surat langsung ke Presiden Sukarno. Dia meminta Kerajaannya diberikan status khusus setara dengan Swapraja di Jokjakarta, Jawa Tengah. Karena Kuti telah bersekolah dengan banyak broker kekuasaan di Jawa, dan karena dia telah lama menjadi anggota Sarekat Islam, kemerdekaan bawah tanah dan gerakan nasionalis, para pemimpin di Jawa, yang biasanya ingin memberantas 'imperialisme' dari negara baru, mengasih Raja Kuti dan kerajaannya

status khusus. Dengan demikian Swapraja Moutong tetap utuh sampai kematian Raja Kuti pada tahun 1964.

⁷ Awalnya kerajaan Moutong berbasis di kota Moutong sekitar lima jam perjalanan ke utara Tinombo. Orang-orang pribumi yang tinggal di daerah ini adalah Talio. Lebih jauh ke selatan wilayah Tinombo di mana orang-orang pribumi adalah Laujé (Alt V 1,41) bertempat tinggal Tajio. Karena salah satu Raja awal Moutong menikahi seorang wanita dari wilayah Tajio dan wanita lain dari wilayah Laujé (Alt v 1.41), seluruh daerah dianggap oleh Raja untuk berbaring di bawah 'Payung' dari Raja dari Moutong.

nasional (1984).⁸ Bagian dari tujuan mereka dalam memuliakan Raja melalui buku teks sejarah adalah untuk mendapatkan kembali pengakuan dan legitimasi yang pernah mereka miliki di masa lalu.⁹ Jika mereka dapat menyoroti kepahlawanan dari calon Raja Moutong, Tombolotutu, dan haknya untuk memerintah atas rajadom Moutong, maka mereka dapat menunjukkan bahwa wilayah itu pernah berdaulat dan karenanya secara logis dapat dibedakan dari wilayah lain dalam matriks politik kontemporer. Mereka berharap bahwa hanya sejumlah kecil imajinasi politik yang dapat digunakan untuk melihat bahwa wilayah kedaulatan sebelumnya harus menjadi kabupaten berdaulat kontemporer. Singkatnya, maka, upaya oleh 'elit' untuk menyoroti

sejarah mereka dengan menekankan tindakan mulia dan heroik Tombolotutu dua kali lipat sebagai instrumen di mana kekuatan politik dan kabupaten politik yang terpisah dapat dianjurkan.

Selain upaya untuk menyelaraskan kembali kabupaten-kabupaten politik melalui narasi sejarah 'elit' ini menggunakan sejarah untuk membedakan diri mereka sebagai Muslim sejati dan mereka yang hanya Muslim 'superfisial' (kurang dalam) (Laujé di seberang sungai). Masalah ini berada di pusat politik Sulawesi Tengah pada 1980-an. Muslim purist dari sekte reformis yang disebut Muhammadiyah telah mulai menggunakan kekuatan informal yang cukup besar di wilayah tersebut.¹⁰

⁸ Publikasi sejarah regional memiliki 'sejarah' panjangnya sendiri. Setelah sejarah nasional revolusi diterbitkan di Jakarta, ada banyak keluhan oleh orang-orang di Sumatra, Sulawesi, Bali dan di luar bahwa sejarah revolusi itu bias dalam mendukung Jawa (Cunningham 1989). Akibatnya, sebuah komite dibentuk dan dikirim ke setiap wilayah untuk mengumpulkan sejarah lokal untuk dimasukkan dalam buku teks. Dinamis yang sama dimainkan pada skala nasional dimainkan pada skala lokal. Imigran dan Laujé (Alt v 1.41) dari Tinombo mengklaim bahwa Kaili yang berkuasa di Palu mendominasi publikasi buku teks tentang sejarah Sulawesi Tengah sedemikian rupa sehingga hanya satu narasi tentang kerajaan Moutong, yang akan bercita-cita, Tombolotutu, termasuk dalam buku teks Sulawesi Tengah. Mereka mengklaim bahwa sejarah Sulawesi Tengah mengabaikan peran penting yang diperankan oleh calon putra Raja, Kuti Tombolotutu, yang menentang upaya kolonial Belanda dan berjuang untuk kemerdekaan dari Belanda hingga tahun 1930-an hingga 1940-an.

⁹ Jika 'elit' berhasil membangun provinsi atau kabupaten independen mereka percaya bahwa mereka akan melakukan rekonstitusi Tinombo dalam hierarki burecratis sebagai setara, bukan bawahan kepada Palu. Dengan demikian 'elit' Tinombo mengatakan kepada saya bahwa kota itu, sebagai pusat wilayah, akan

ditanggungjawab kepada pihak berwenang pulau di Ujung Pandang daripada otoritas kabupaten atau provinsi Sulawesi Tengah yang berlokasi di Palu. Namun, David Henley, (komunikasi pribadi) memberi tahu saya bahwa "perubahan Tinombo ke Kabupaten tidak akan membawa Tinombo di bawah [yurisdiksi] dari Ujung Pandang".

¹⁰ Dalam pemilihan regional selama awal 1980-an, Sekte Muhammadiyah telah berperan dalam dukungan reli terhadap administrator kewajiban kabupaten (bupati) yang mereka nyatakan 'terlalu mandiri' dan 'tidak bertindak sebagai muslim murni'. Bupati saat ini adalah seorang Kristen yang telah masuk Islam. Banyak Muslim yang taat mengklaim bahwa pertobatannya hanyalah palsu, karena pada kenyataannya ia terus mengadakan upacara non-Muslim (pesta animis) di istana Bupati. Karena Bupati membutuhkan pengkhotbah fundamentalis atau reformis untuk mendukung dukungannya untuknya dalam pemilihan, dan karena dia belum melayani keinginan mereka, banyak yang mengklaim Bupati kehilangan pemilihan. Untuk alasan apa pun, pengawasan moral para reformis berperan Bupati dalam kehilangan kantor terpilih. Sebagai reaksi terhadap penurunan Bupati dari kekuasaan, semua official terpilih yang tersisa mulai menganggap lebih serius pengawasan para pengkhotbah reformis.

Di Tinombo sebagian besar Muslim Reformis yang memiliki kekuatan adalah pejabat atau pengkhotbah pemerintah yang lebih rendah, atau dari keluarga iman Muhammadiyah. Mereka adalah imigran yang telah pindah ke Tinombo dalam beberapa dekade terakhir.¹¹ Meskipun imigran yang lebih baru ini tidak memiliki kepentingan jangka panjang di Tinombo, sebagai reformis pengaruhnya terhadap pemilih lokal dalam pemilihan mendatang mencegah para imigran 'elit' di Tinombo dari secara terbuka mengkritik ideologi reformis.¹²

Di atmosfer ini imigran 'elit' yang lebih permanen di Tinombo menceritakan narasi mereka tentang raja yang menolak Belanda dan putranya, Kuti, yang mereka sebut 'Raja Muslim.' Dalam permainan yang halus dari persaingan, imigran 'elit' dapat 'membuktikan,' melalui sketsa sejarah ini tentang Raja Muslim, bahwa mereka sama taatnya dengan para reformis, bahkan lebih, karena mereka dapat menunjukkan prioritas pada kesalehan pemimpin mereka. Setiap kali kesempatan akan muncul 'elit' di Tinombo akan memberitahu saya bahwa mereka diturunkan dari orang-orang yang bekerja dengan Raja Kuti yang "seorang Muslim yang baik." Mereka kemudian akan mengatakan, misalnya:

Setiap pagi Raja Kuti terbangun sebelum fajar. Dia naik melalui jalan-jalan Tinombo di sepedanya. Dia akan memanggil warga kota yang mengantuk ke doa pagi. Ini sebelum kami memiliki loudspeaker di masjid.

Meskipun sederhana dan pendek, sketsa seperti itu tidak hanya menyoroti sifat dan layanan Kuti yang baik kepada masyarakat, mereka mengidentifikasi Kuti dan rakyat Tinombo sebagai Muslim yang serius yang telah berpartisipasi dalam doa pagi selama beberapa dekade. Dengan menggunakan masa lalu untuk melegitimasi status mereka sebagai Muslim, imigran 'elit' secara halus mengklaim superioritas atas reformis yang taat baru pada saat yang sama dengan yang mereka mengklaim sebagai anggota kelompok yang sama, - murid Islam (Umat).

Identifikasi semacam itu adalah elemen penting dalam rencana elit imigran yang ingin menciptakan kabupaten politik yang terpisah di Tinombo. Karena narasi mengidentifikasi "kami" Muslim, mereka secara implisit membedakan Muslim dari non-Muslim. 'Elit' Tinombo dengan demikian menempatkan diri mereka dalam kategori yang berbeda dari Laujé yang tinggal di seberang sungai di Dusunan dan yang telah dipersalahkan oleh reformis

¹¹ Hampir semua imigran reformis baru ini mengatakan bahwa mereka berencana untuk menggunakan tugas ini sebagai sarana untuk bergerak lebih tinggi di tangga birokrasi menuju pusat kegiatan di kota-kota yang jauh dari Tinombo.

¹² Sebagian besar alasan kendala ini berkaitan dengan perubahan politik Indonesia. Semua pegawai pemerintah adalah anggota Partai Nasional, Golkar. Meskipun itu adalah kesimpulan terdahulu bahwa Golkar dan pemimpinnya, Presiden Suharto, akan memenangkan pemilihan, pertanyaan tentang berapa

banyak suara yang akan diterima Partai Golkar di setiap daerah adalah masalah kepedulian terhadap pejabat daerah yang tidak ingin reformis memilih Partai Muslim (PPP). Memang dalam pemilihan 1982, saya diberitahu bahwa ada jumlah orang yang memalukan di Tinombo, Dusunan dan desa-desa sekitarnya yang memilih Partai Muslim. Pejabat Golkar berusaha menghindari pengulangan masa lalu, dan dengan demikian melayani kepentingan fundamentalis. Fundamentalis (Reformis), jika senang dengan Golkar, dapat mengumpulkan pemilih di belakang tiket Golkar.

mempraktikkan Islam yang “salah.”¹³ Sebagai broker kekuasaan (Muslim) yang sah, ‘elit’ imigran berpikir bahwa mereka dapat menciptakan provinsi yang terpisah dan berbeda di mana Laujé di pedalaman dapat berfungsi sebagai sumber pendapatan bagi kabupaten baru dengan menarik wisatawan. Seorang pria ‘elit’ imigran memberitahu saya:

Jika kita dapat membuktikan bagaimana ritual Laujé adalah animis maka kita dapat menciptakan provinsi [Kabupaten] yang akan menarik pariwisata asing. Bisa jadi terkenal di luar negeri sebagai provinsi Tana Toraja [Tanah Toraja] adalah [di Sulawesi Selatan] atau seperti semua [pulau] Bali. Seluruh provinsi kita bisa kaya seperti yang lain.

Narasi sejarah yang diceritakan oleh imigran ‘elit’ dengan demikian melayani mereka sebagai Muslim yang taat, berbeda dari Laujé, dan sebagai pembela heroik kebebasan nasionalistik. Mereka juga bertugas untuk melakukan upaya kontemporer ‘elit’ yang sah untuk menciptakan distrik politik independen di mana mereka memiliki kendali penuh atas penduduk setempat.

Narasi Tombolotutu dan kemiripannya dengan Diponegoro: teks publik dengan pesan tersembunyi

Versi buku teks dari ‘kepahlawanan’ Tombolotutu yang saya diterjemahkan dari ‘Sejarah Sulawesi Tengah’ adalah transkrip publik klasik. Ini adalah satu-satunya narasi

dari wilayah Laujé yang dicetak dalam buku resmi. Demi keringkasan dan kejelasan saya telah mempersingkat versi resmi, meninggalkan banyak nama pribadi dan tempat.

Pada akhir abad kesembilan belas, Belanda meminta beberapa Rajas menandatangani kontrak perpajakan Teluk Teluk Tomini (kontrak panjang). Raja Moutong, saudara ayah Tombolotutu menolak. Ketika dia meninggal Belanda melewati Tombolotutu dan memilih sepupu matrilateral. Raja baru ini ... hanya memiliki hak jauh ke atas takhta tetapi ia bersedia menandatangani kontrak untuk membebani orang biasa. Itu adalah penandatanganan kontrak dengan Belanda yang menyebabkan Tombolotutu memprotes [Raja baru] ... kekuasaan. Tombolotutu dan pendukungnya mengeluh dan Belanda melakukan intervensi. Semua pihak sepakat untuk gencatan senjata sampai seorang arbiter dapat memutuskan siapa yang benar Raja ... Belanda tidak mengirim arbiter, tetapi mengejutkan Tombolotutu dengan pasukan bersenjata ... Tombolotutu melarikan diri dan ... berlayar ke rumah ibunya. Belanda mengejarnya di sana ... dan dia berlari kembali ke daratan dan ... ke pegunungan ... di atas Tinombo. Di sana, Tombolotutu dibantu oleh seorang pria Laujé bernama Sanggalan ... yang akhirnya ditangkap oleh Belanda dan dikirim ke pengasingan. Namun, Tombolotutu terus menghindari penangkapan ... Dia mencapai Donggulu di

sering menggunakan kata sinkretistik sebagai istilah-istilah merendahkan) persembahkan kepada penguasa tanah dan air, atau mengakui kekuatan roh leluhur, adalah ritual “setan” atau “iblis.”

¹³ Menurut ideologi reformis hanya ritual yang mengakui Allah dan Mohammad sebagai nabi-Nya benar-benar Islam. Setiap ritual yang menggabungkan melalui sinkretisme (dan fundamentalis reformis

mana mertuanya tinggal. Belanda mengambil mertuanya sebagai sandera dan memberitahu orang-orang di desa itu bahwa jika mereka berbalik Tombolotutu kepada pihak berwenang atau jika mereka membunuhnya, mereka akan dibebaskan dari pekerjaan paksa dan pajak selamanya. Jika tidak, Belanda akan membakar desa mereka. Mengetahui penghindarannya yang berkelanjutan dan melarikan diri dari penangkapan dapat menyebabkan orang-orang menderita, Tombolotutu memutuskan bahwa dia harus mati, tetapi tidak di tangan Belanda ... Tombolotutu menunggu istrinya yang hamil untuk melahirkan anak mereka, jadi dia akan memiliki pewarisnya ... maka Tombolotutu meminta panduannya untuk membunuhnya. Pedang pelayan, bagaimanapun, tidak akan menembus kulit Tombolotutu ... Akhirnya Tombolotutu mengambil pedangnya sendiri, pusaka (bertuliskan bahasa Arab) ... dan bunuh diri. Orang-orang Donggulu tidak pernah harus membayar pajak atau bekerja dalam kerja paksa. Tubuh Tombolotutu kemudian dikubur dan situs kuburan sekarang menjadi kuil. Putranya, Kuti, akhirnya menjadi Raja pada tahun 1927 dan memerintah wilayah itu ke era kemerdekaan.

Struktur narasi kisah Tombolotutu mengingatkan kisah-kisah di seluruh Indonesia tentang pahlawan elit lainnya yang menentang otoritas Belanda. Paling jelas, cerita Tombolotutu cocok dengan pahlawan Indonesia prototipikal, Diponegoro, pangeran Jawa. Diponegoro dikenal sebagai pahlawan perlawanan nasional yang paling heroik karena dia adalah yang pertama memimpin perang

suci, jihad Muslim, melawan kehadiran Belanda di Jawa pada abad kesembilan belas. Pahlawan Tombolotutu dan Diponegoro serupa dengan cara-cara berikut: seperti Tombolotutu, ayah Diponegoro telah meninggal ketika dia masih muda. Meskipun Diponegoro adalah pewaris yang sah untuk tahta Jawa Tengah, (sama seperti Tombolotutu), otoritas kolonial memilih relatif yang lebih jauh sebagai Raja karena ia lebih setuju dengan kepentingan kolonial. Ketika Raja, sepupu Diponegoro, sepakat bahwa petani Jawa harus menerima upah yang lebih rendah untuk pekerjaan perkebunan, Diponegoro (seperti Tombolotutu) yang memprotes. Belanda datang untuk menangkap Diponegoro, tetapi seperti Tombolotutu, Diponegoro melarikan diri tepat pada waktunya. Seperti Tombolotutu, Diponegoro memberontak melawan Belanda dan mengambil pasukannya “ke pegunungan.” Kekuatan mistisnya (seperti Tombolotutu) memungkinkannya untuk menjauhi Belanda bersenjata yang lebih baik selama berbulan-bulan. Akhirnya, untuk menghindari penderitaan lebih lanjut di antara para pengikutnya, Diponegoro menerima gencatan senjata. Belanda, bagaimanapun, menipu Diponegoro, sama seperti Tombolotutu. Diponegoro dipenjara di Sulawesi di mana dia meninggal. Tulang-tulangannya dibawa kembali ke desa kelahirannya dan kuburannya sekarang berfungsi sebagai kuil (sama seperti Tombolotutu).

Mengapa kesamaannya? Baik sejarah Diponegoro dan narasi Tombolotutu adalah versi elit sejarah, transkrip publik yang hanya menyajikan citra parsial dari segala sesuatu terjadi. Kedua pahlawan digambarkan dengan cara yang sama-sama menyanjung ketika penguasa yang mengorbankan diri atas nama subjek mereka. Sejarah resmi ini dimulai dengan ketidakadilan bagi masing-masing

pangeran, tetapi ini bukan yang menyebabkan pahlawan bertindak. Tak ada pahlawan menolak otoritas Belanda karena alasan egois. Misalnya, Diponogoro tidak memprotes, terlepas dari kenyataan bahwa dia dua kali diabaikan sebagai raja-terpilih. Tombolotutu juga tidak memprotes ketika sepupunya terpilih sebagai Raja. Hanya ketika Belanda mulai melanggar hak-hak warga secara keseluruhan, bahwa tiap pahlawan pangeran memberontak. Diponogoro memulai pemberontakan ketika Raja yang selaras Belanda menghapuskan kontrak tanah yang melindungi upah pekerja perkebunan Jawa (Hall 1968: 542). Tombolotutu mengambil sikapnya ketika sepupunya yang berbahaya menandatangani perjanjian dengan Belanda untuk memeras pajak kepala tahunan pada petani. Tombolotutu bahkan lebih banyak mengorbankan diri daripada Diponogoro: Tombolotutu melakukan bunuh diri demi orang-orang ketika dia mengetahui bahwa Belanda akan melepaskan komunitas Donggulu dari pajak dan kewajiban kerja paksa. Potret naratif ini memuliakan masa lalu dan mengesahkan kaidah elit. Transkrip publik ini menyajikan elit seperti mereka ingin diwakili: pemimpin perlawanan pemberani yang meramalkan para pahlawan yang berperang di Belanda pada 1940-an untuk menciptakan negara-bangsa Indonesia.

Namun, ada elemen signifikan lain yang berlaku di sini. Diponogoro adalah prototipe untuk semua pejuang resistensi Muslim. Kesamaan antara Tombolotutu dan Diponogoro akibatnya sangat penting dalam lingkungan di mana loyalitas terhadap Islam

adalah kunci kekuatan politik. Kemudian tidak mengherankan, bahwa Tombolotutu menyempurnai Diponogoro. Politik Sulawesi Tengah mengharuskan kesalehan Muslim seseorang untuk diulangi dengan sebanyak mungkin cara. Narasi resmi ini menyajikan ‘elit’ dalam dua cara mereka lebih suka dicirikan: sebagai pahlawan Muslim, selalu saleh dan berpengalaman tentang makna jihad Islam, dan sebagai pejuang kebebasan, yang mencari kedaulatan untuk negara-bangsa-negara bagian tersebut. Dengan membuat referensi kepada para pahlawan sebagai Muslim, agama yang diresepkan sebagai agama Presiden, narator transkrip Tombolotutu dapat mengidentifikasi diri mereka dengan para pemimpin kekuasaan yang terpusat di Jakarta.

Narator juga dapat mengidentifikasi diri mereka dengan semua anggota negara Indonesia karena mereka menghadirkan musuh utama mereka sebagai Belanda. Seperti Diponogoro, dan narasi heroik lain yang tak terhitung jumlahnya di seluruh Indonesia, Belanda adalah musuh universal terhadap siapa semua orang dapat menyatukan.¹⁴ Karena Tombolotutu berjuang Belanda dan karena ia dapat diwakili sebagai pahlawan ‘Muslim’ yang membawa pedang bertuliskan dalam bahasa Arab, Tombolotutu telah mendapatkan tempat di samping pahlawan nasional lainnya dalam sejarah Sulawesi Tengah. Struktur narasi Diponogoro berfungsi sebagai prototipe untuk narasi tombolotutu dan orang lain yang muncul dalam sejarah yang dipublikasikan secara

¹⁴ Reid mencatat bahwa untuk orang-orang perifer di Sumatra, ditinggalkan dari struktur kekuasaan nasional “Cara menuju masa depan [dapat] dicari dengan mitos heroik dan perjuangan daripada melalui penyaluran loyalitas kelompok tradisional” (Reid 1979; 262-3). Cunningham, dalam menganalisis

tokoh-tokoh heroik di Sumatra, mencatat bahwa dimasukkannya dalam negara-bangsa sangat penting untuk etnis yang merasa diri mereka berubah dari identitas marjinal dengan yang “berpendidikan dan kuat” (ibid: 168).

nasional.¹⁵ Narasi dengan demikian mengirim pesan kepada pendengar: Kami sesuai dengan cita-cita nasional; Kami juga adalah model warga negara dari negara.

Narasi bukan hanya konfirmasi kewarganegaraan di negara bagian. Ini juga berpotensi mengklaim status kedaulatan dalam arena politik nasional. Karena Tombolotutu meniru pahlawan Jawa, narator menegaskan klaim mereka untuk mendirikan provinsi independen. Para narator menyarankan bahwa Tombolotutu dan provinsi-Nya setara dengan pahlawan nasional terbesar, Diponegoro, dan tanah airnya di pulau Jawa yang sangat penting. Bahwa provinsi Sulawesi Tengah bisa setara dengan provinsi Jawa Timur adalah klaim yang berani dan tegas. Namun, dengan menyiratkannya melalui narasi sejarah, pernyataan itu menjadi kurang kaustik, tetapi sama kuatnya bagi mereka yang memahami signifikansinya (Cunningham 1989).

Elit Laujé di Dusunan: Narator Kisah Sanggalan

Tidak semua orang menyadari mimpi-mimpi Tinombers untuk menciptakan provinsi terpisah secara kasar dengan mantan kerajaan Moutong. Seandainya Laujé di Dusunan

diketahui, saya curiga mereka akan marah. Rencana tersebut akan mengkonfirmasi kecurigaan mereka bahwa para imigran ingin mengambil apa yang menjadi hak historis milik Laujé pribumi. Ketika saya memulai kerja lapangan saya pada tahun 1984, aristokrasi Laujé terutama marah tentang imigran di Tinombo, karena kantor pemerintah agama baru saja dikeluarkan, tahun sebelumnya, larangan ritual "animis" di mana Olongian ditampilkan. Atas dasar ideologi reformis, kepala Muhammadiyah dari Kantor Agama Tinombo dan sesama kepala polisi reformisnya telah menggunakan filosofi reformis mereka dalam peran resmi mereka. Para pejabat reformis berpendapat bahwa meskipun orang-orang Laujé mengklaim bahwa ritus mereka adalah Islam, mereka tidak "murni." Ritus semacam itu mendukung "iblis ibadah" (kepercayaan setan-setan) karena mereka memberikan persembahan kepada roh leluhur, atau roh tanah. "Muslim murni" seharusnya hanya mengakui Allah.

Larangan ini sangat menghina Laujé yang tinggal di Dusunan dan sekitarnya daerah Laujédi mana penyembuhan tahunan dan ritual pertanian yang dikelola oleh Olongian adalah pusat kekompakan masyarakat. Karena pejabat Tinombo telah menyatakan larangan itu, elit

¹⁵ Ini adalah 'fakta' yang jelas bahwa narasi mengikuti prototipe atau model yang membuat seseorang bertanya apakah apa yang disebut "sejarah" sebenarnya adalah "mitos". Memang dalam kamus historis Indonesia, Cribb mengacu pada narasi historis tentang Diponegoro sebagai "mitografis". Meskipun itu bukan tujuan saya di sini untuk mengkategorikan narasi yang saya dengar sebagai mitos atau sejarah, intinya adalah bahwa jika mereka memamerkan beberapa kecenderungan yang sama dengan mitos dan sebagai sejarah yang dilakukan, maka tubuh literatur antropologis yang jauh lebih luas dapat digunakan untuk menafsirkan mereka. Pada awalnya makalah ini, saya menggambar dari teori yang mengatakan bahwa

sejarah memberikan sarana untuk mengatasi masalah kontemporer (de Certeau 1986; Geertz 1981; Sahlin 1981, 1985). Jika kita menambah gagasan ini, mitos menyediakan model atau piagam untuk tindakan sosial (Malinowski 1962; Bateson 1937) kita kemudian dapat mengatakan bahwa mitos historis memberikan model untuk bagaimana orang bertindak dan memahami masa kini. Mengingat bahwa Tombolotutu dan mitos historis Diponegoro keduanya menghadirkan para pahlawan yang memerangi Belanda dan Muslim, mengikuti bahwa ini adalah kriteria yang relevan untuk Departemen Pendidikan dan Budaya Indonesia yang menerbitkan narasi.

Laujé di Dusunan menafsirkan larangan itu sebagai satu contoh lagi dalam sejarah panjang perampasan asing dari kekuatan Olongian lokal. 'Elit' imigran di Tinombo tidak bertanggung jawab secara langsung untuk larangan itu, tetapi untuk bangsawan Laujé di Dusunan, 'elit' Tinombo namun adalah pihak yang bersalah.

Itu adalah larangan ritus Laujé 'tradisional' yang dilembagakan tahun sebelum saya tiba yang memberikan sub-teks untuk narasi sejarah kepada saya oleh elit Laujé. Narasi dengan cara satu atau lain menekankan dasar bagi otoritas politik Laujé setempat, - sikap anti-imigran, anti-Tinombo.

Narasi tentang Laujé yang melawan Raja: transkrip publik lain dengan pesan tersembunyi

Narasi Senggalan, seperti yang tentang tombolotutu, menyajikan narator karena mereka ingin dilihat: pemberontak melawan pendaftar Raja, pelindung rakyat bersama, dan Muslim yang sah. Narasi ini memiliki pahlawan, Senggalan, yang menolak upaya Raja pendaftar untuk mengalahkan orang-orang Laujé. Ketika Senggalan dikirim untuk bertarung dalam Perang Aceh (di mana ia menjabat sebagai seorang prajurit Belanda) Raja Aceh, - terkenal dengan kesalehan Islam, - mengakui Senggalan sebagai saudara Muslim yang kuat. Narasi sejarah ini mengirimkan pesan kontemporer kepada kekuatan hegemonek di Tinombo, - "Apa yang di katakan oleh anda tentang kita orang, kurang betul," "Kami diakui oleh orang-orang paling Islam, orang Aceh. Mereka mengenali kami sebagai Raja, dan sebagai Muslim, oleh karena itu kita memiliki hak untuk memerintah seperti Anda.

Senggalan adalah prajurit Laujé yang hebat. Dia melawan para Raja imigran yang menipu olongian kita dari hak untuk memerintah kita orang-orang Laujé ... Senggalan [kadang-kadang dipanggil To Iranté oleh penduduk dataran] datang ke Raja pendaftar dan meminta agar Laujé hanya membayar pajak satu kali saja. Raja pendaftar menjawab 'Anda harus membayar pajak setiap tahun selama sisa hidup Anda.' Senggalan berkata, 'Kami menolak. Orang-orang saya akan dipaksa untuk berhutang dan kemudian mereka akan menjadi budak bagi anda.' Raja pendaftar melaporkan Senggalan kepada pihak berwenang (untuk pemberontakan terbuka menuju Raja). Senggalan ditangkap dan diadakan dalam rantai. Inilah sebabnya mengapa dia disebut pria rantai (To Iranté). Tapi Senggalan adalah keturunan olongian. Dia tahu doa ajaib untuk mengubah rantai menjadi air. Belanda bisa melihat bahwa Senggalan memiliki kekuatan mistis sehingga mereka memintanya untuk melayani sebagai seorang prajurit dalam perang melawan Aceh. Dia mendaftar dan berlayar ke Sumatra. Di sana Senggalan menunjukkan kekuatannya. Dia bisa menunggang kuda melewati air yang dalam dan dia menjadi prajurit yang hebat bertarung sebagai seorang prajurit Belanda. Dia memiliki pengetahuan rahasia Laujé tentang cara mengubah peluru menjadi air. Sebelum ada yang bisa memuat peluru di pistol, amblas! Dia akan mengubah peluru. Senggalan memiliki banyak kekuatan. Kekuatan magisnya bisa membuatnya tidak terlihat oleh peluru menuju ke arahnya. Aceh sangat terkesan dengan

kekuatan Senggalan yang mereka duduk dan belajar darinya. Itu pada tahun 1903 dan 1904. Belanda memberinya bendera yang keturunannya kemudian terbang di kuburnya. Makamnya adalah kuil dan namanya masih dipanggil hari ini selama ritual pemikiran tahunan.

Senggalan mengambil ‘langsung’ Raja pendatang dalam konfrontasi berani ketika dia berkata, ‘Kami menolak ... untuk menjadi budak bagi Anda.’ Dengan cara ini dan yang lain kisah Senggalan memiliki banyak elemen yang sama dengan transkrip publik tentang Tombolotutu. Kedua narasi memuliakan para pahlawan dan memberikan motivasi positif kepada protagonis heroik. Seperti Tombolotutu, Senggalan protes terhadap program perpajakan Raja. Seperti Tombolotutu, Senggalan mengorbankan dirinya sehingga orang-orang tidak akan diperbudak. Dia tidak memulai protes terhadap pihak berwenang karena alasan egoisnya sendiri, tetapi demi orang miskin Laujé yang akan dibebani oleh pajak berat. Kisah Senggalan dengan demikian memuliakan protagonis dengan cara yang sama seperti transkrip publik lainnya lakukan, termasuk Tombolotutu.

Mencatat, bagaimanapun, kisah Senggalan itu tidak seperti kisah Tombolotutu, karena itu bukan Belanda yang merupakan musuh, tetapi yang musuh, seorang Raja pendatang. Meskipun Tombolotutu juga memberontak melawan seorang Raja pendatang, sepupunya yang merebut gelarnya ke tahta, dalam kisah Senggalan, sang Raja pendatang tidak pernah disebutkan namanya. Dia hanya dikategorikan sebagai imigran. Ini penting. Narasi Senggalan di satu sisi meniru kisah Tombolotutu dan di sisi lain mengkategorikan semua Raja atau calon Raja sebagai imigran dan penjahat. Dengan implikasi, maka, Tombolotutu juga

merupakan penjahat. Narasi Senggalan dengan demikian bertindak sebagai transkrip publik, memuliakan pahlawan dalam perjuangan melawan kezaliman asing. Ini juga bertindak sebagai transkrip tersembunyi, dengan secara halus mengkarakterisasi semua imigran yang menempati posisi kekuasaan di pemerintah kolonial sebagai egois dan serakah.

Narasi Senggalan juga membuat pernyataan tentang identitas Muslim. Dikatakan bahwa Senggalan diakui oleh Muslim yang paling terkenal dan saleh di Indonesia, orang Aceh. Pengakuan oleh orang-orang luar ini memberikan legitimasi kepada Laujé saat ini mengklaim sebagai Muslim. Narasi ini, kemudian, berisi pesan keturunan Senggalan dan olongian ingin saya mendengar dan merekam untuk anak cucu di ‘buku’ saya tentang Laujé. Pesan dua bagian adalah bahwa hanya elit Laujé yang harus diperintah atas Laujé dan elit Laujé adalah ‘Muslim sejati.’

Bagi keturunan Olongian, itu adalah status mereka sebagai Muslim yang membedakan mereka dari dataran tinggi animis dan merupakan pusat klaim kesetaraan mereka dengan elit di Tinombo. Narasi Senggalan disampaikan dalam konteks di mana status, identitas dan asosiasi Muslim dengan imigran dan filosofi mereka diperebutkan dengan keras. Tidak heran para elit ‘menggunakan’ narasi sedemikian rupa sehingga mereka dapat mengklaim bahwa mereka memiliki status tinggi, pewaris yang sah untuk kekuatan politik dan sama dengan Muslim yang paling saleh di negara ini, - orang Aceh.

Laujé Pegunungan: Pendongeng Narasi To Iranté

Meskipun penduduk pesisir menegaskan bahwa Laujé pegunungan adalah animis atau oportunistik baru-baru ini bertobat ke

Islam atau Kristen, banyak penduduk dataran tinggi mengklaim telah menjadi Muslim sejak lama. Apakah mereka adalah orang yang dikonversi baru-baru ini atau anggota lama dari iman, bagi penduduk dataran tinggi, mengetahui cara membaca dari Alquran dan hadits adalah teknik esoterik yang memberikan kekuatan mistis yang potensial kepada pembaca. Penduduk dataran tinggi, pada umumnya, sangat ingin mempelajari teknik-teknik ini, tetapi mereka sering menemukan diri mereka dikecualikan dari sumber-sumber kekuasaan ini oleh Laujé pesisir. Laujé dataran tinggi percaya bahwa Laujé dataran rendah, terutama elit yang terkait dengan olongian, telah memegang 'Islam' dari mereka karena mereka mementingkan kekuatannya untuk diri sendiri. Penduduk dataran tinggi membenci keegoisan ini.

Beberapa dari kebencian tentang penduduk dataran rendah diperkuat oleh pertukaran ekonomi sehari-hari antara penduduk dataran tinggi dan rendah. Penduduk dataran tinggi secara berkala berjalan kaki ke dataran rendah untuk membawa tanaman komersial mereka ke pedagang Dusunan atau Tinombo. Terkadang dataran tinggi membeli, dengan kredit, beras tambahan untuk pernikahan atau upacara pemakaman atau mereka berdagang ikan untuk tanaman akar dataran tinggi. Banyak penduduk dataran tinggi merasa mereka adalah pecundang di pertukaran ini. Interaksi selalu hierarkis. Penduduk dataran tinggi menunjukkan rasa hormat dengan menundukkan kepala mereka di hadapan Laujé pesisir dan imigran yang memainkan peran pelindung. Karena penduduk dataran tinggi lebih rendah dalam statusnya daripada penduduk pesisir, penduduk dataran tinggi jarang dapat memprotes jika sebuah orang pesisir menimbang tanaman komersial mereka terlalu

ringan atau gagal mencatat hutang yang dibayarkan.

Meskipun penduduk dataran tinggi tunduk kepada penduduk pesisir, mereka ambivalen terhadap mereka. Di satu sisi mereka melihat ke penduduk pesisir untuk mencari tahu tentang gaya terbaru dan informasi terbaru tentang agama, terutama Islam. Penduduk pesisir yang berpengaruh yang memperhatikan mereka (seperti Raja yang keluarganya mencari penduduk dataran tinggi untuk menyembuhkannya) melegitimasi pandangan tinggi tentang diri mereka sebagai ahli mistis dan memperkuat citra diri mereka sebagai rekan-rekan keagamaan mereka. Namun, di sisi lain, penduduk dataran tinggi percaya bahwa penduduk pesisir tidak terhormat dan tidak bermoral. Kurangnya keyakinan pada penduduk pesisir terungkap dalam narasi Laujé pegunungan. Narasinya memberikan alasan moral mengapa hubungan antara penduduk dataran tinggi dan pesisir harus tetap sementara.

To Iranté, Sosok Penipu Dataran Tinggi yang Menghilang: transkrip publik atau pesan tersembunyi?

Ketika saya pertama kali tiba di dataran tinggi, penduduk Laujé yang menceritakan kisah To Iranté ingin tahu tentang saya, tetapi secara bersamaan ragu-ragu dan tidak percaya. Saya sudah tinggal empat bulan di dataran rendah, supaya bisa belajar Bahasa Laujé sebelum naik ke atas. Bahasa Laujé saya jelas dibumbui dengan frasa dataran rendah dan dengan demikian saya dicurigai di mata pendaki gunung pada saat yang sama sehingga mereka tampak benar-benar prihatin dengan keamanan saya. "Jangan makan masakan dataran rendah," mereka memperingatkanku, "Mereka mungkin mele-takkan sesuatu di

dalamnya untuk mem-buatmu sakit atau mengubahmu ke penyihir.”

Penduduk dataran tinggi memberitahu saya kepada kisah To Iranté dalam konteks kepedulian mereka untuk saya dan kecurigaan tentang penduduk dataran rendah. Narasi To Iranté (“orang dalam rantai”) menunjukkan bahaya membuat ikatan yang kuat dengan penduduk dataran rendah, atau menyalin praktik mereka dengan cara apa pun. Kisah To Iranté adalah tentang tokoh sejarah yang spesifik dan agak memalukan yang hidup dan menghilang pada awal abad kedua puluh. Berbeda dengan dua narasi lain kisah To Iranté mengaburkan daripada menajamkan batas. To Iranté mendiami dunia yang sudah dijajah. Itu penuh dengan penduduk dataran rendah yang merupakan pedagang asing dari Tinombo. Perbedaan antara pedagang sengaja tidak jelas. Dalam beberapa pertunjukan, pedagang mungkin Cina atau Bugis. Di pertunjukan lain para pedagang adalah Laujé dataran rendah yang menikah imigran. Dunia yang digambarkan dalam narasi ini adalah satu di mana pada akhirnya semua orang dataran rendah ini entah bagaimana dalam kolusi dan Belanda jelas bertanggung jawab. Tidak ada satu atau tidak ada otoritas kepada siapa pun dapat secara aktif menolak tanpa menjadi seperti mereka. To Iranté adalah seorang reprobat ekonomi yang melarikan diri, sampai batas tertentu, keterikatan kekuatan hegemonik dengan menentang moralitas 'salah' mereka pada saat yang sama sehingga ia secara moral rusak oleh mereka. Kisah 'To Iranté' Laujé dataran tinggi adalah sebagai berikut:

To Iranté adalah penjudi yang berurat berakar. Dia akan bertaruh pada pertandingan ayam jantan dan kalah dan kemudian berjudi lagi. Sebelum dia selesai melunasi satu utang dia akan

pergi ke pertandingan ayam jantan lain. Dia akan bertaruh di desa ini, di desa itu, di seluruh pegunungan. Dia akan meminjam uang dari pedagang dataran rendah di Tinombo, tetapi tidak pernah bisa membayar utangnya. Salah satu pedagang dataran rendah akhirnya memintanya untuk melakukan satu hal untuk menghapus semua utangnya, - untuk membunuh empat orang. Siapa pun yang bisa dia temukan. To Iranté adalah untuk memotong kepala empat korban, menempatkan mereka dalam karung dan membawa mereka ke salah satu pedagang di Tinombo yang telah sepakat untuk menghapus semua utangnya. Pedagang berencana untuk menjual kepala ini ke Belanda. Ketika Belanda membangun jembatan mereka selalu menggali lubang yang dalam, meletakkan kepala di bagian bawahnya dan kemudian menaruh tumpukan. Inilah sebabnya jembatan Belanda masih berdiri hari ini. To Iranté setuju untuk 'berburu kepala'. Karena itu dia bisa menjaga kreditornya sedikit lebih lama. Tapi dia tidak pernah mendapatkan kepala. To Iranté terlalu sibuk berjudi. Para pedagang di Tinombo mengancam akan memenjarakannya, jadi To Iranté melarikan diri ke sisi lain gunung di mana ia berhutang sekali lagi. Pemilik-pemilik toko dataran rendah di Bou di pantai Barat memintanya untuk melakukan sesuatu yang mengerikan untuk menghapus utangnya. Mereka meminta Iranté untuk membunuh semacam hewan yang suci, yaitu usé, yang berkenaan dengan berkandung, yang mahal kalau didapati. Sekali lagi, To Iranté gagal. Dia adalah seorang pemburu yang mengerikan. Utangnya tetap. Suatu hari

pemberi pinjaman mengirim seorang pria di pegunungan untuk mengumpulkan utang To Iranté. To Iranté membunuh pria itu dan dengan demikian harus lari ke hutan untuk melarikan diri dari penjara. Sambil berlari melalui hutan To Iranté jatuh ke jurang dengan air terjun. Kakinya tertusuk oleh tongkat. Roh-roh hutan muncul dan setuju untuk mengambil tongkat, jika dia akan menikah dengan salah satu putri mereka. Dia setuju. Mereka memberinya kekuatan magis untuk mengubah peluru menjadi air dan untuk memecahkan rantai terkuat. Diberdayakan dengan keajaiban ini To Iranté kembali ke dataran rendah. Polisi menangkap To Iranté dan menguncinya dalam rantai penjara. Tetapi To Iranté menggunakan sihirnya dan melarikan diri. Dia kembali ke pertandingan ayam jantan dan ditangkap lagi. To Iranté membuat rantai beralih ke air. Setelah banyak insiden seperti itu polisi mengirimnya melalui kapal ke penjara provinsi di Donggala. To Iranté melompat ke laut dan menghilang di laut lepas. Sampai hari ini, itu adalah semangat berkeliaran To Iranté yang dipanggil oleh dukun hebat [sebagai perantara] untuk menyembuhkan pen-yakit yang disebabkan oleh ‘semangat asing’ [mereka yang datang melalui laut ke tanah air Laujé].

Penduduk dataran rendah terus-menerus mencoba memikat pahlawan Laujé, To Iranté, untuk berpartisipasi dalam skema amoral mereka. To Iranté setuju untuk menjadi pemburu kepala untuk disewa. Dia setuju untuk membunuh ‘usé’ makhluk yang dikatakan ‘berpuasa’ seperti Muslim dan dengan demikian tabu untuk berburu atau membunuh

karena itu seperti manusia. Dalam cerita, To Iranté, hampir tidak ada pahlawan. Sebaliknya tokoh sosok penipu klasik.

Seperti banyak tokoh dalam narasi sejarah atau sastra klasik, misalnya, seperti tokoh penipu *Brer Rabbit*, To Iranté agak rakus. Dia terus-menerus menyerah pada keinginan untuk bertaruh. Sosok penipu muncul dalam banyak kisah yang beredar di antara kelompok bawahan karena dia menyediakan terselubung berarti menahan kekuatan hegemonik. Trickster bereaksi terhadap kekuasaan dan hegemoni melalui kecerdasan dan licik (Scott 1990: 162; harga 1990). Dia tidak menyerang musuh secara langsung, tetapi berhasil melarikan diri dari pegangan mereka dengan memanipulasi keserakahan dan mudah tertipu musuh.

Meskipun tidak heroik dalam banyak hal, untuk kemenangan To Iranté pada akhirnya membuktikan bahwa ia sangat kuat. Seperti Sanggalan, To Iranté dikunci dalam rantai, dan seperti Sanggalan, To Iranté menggunakan kekuatan mistisnya untuk membuat rantai menghilang. Tetapi tidak seperti Sanggalan dan Tombolotutu (dan Diponogoro), To Iranté tidak pernah berkorban diri sendiri. Satu-satunya konteks di mana ia digambarkan dari jarak jauh seolah-olah ia secara mulia menyediakan layanan kepada masyarakat berada di garis terakhir narasi. Setelah penghilangan terakhirnya (dan kematian) To Iranté menjadi perantara, roh, yang dapat dipanggil oleh manusia untuk membawa permintaan manusia ke dunia roh. Dalam kematiannya, pengorbanan utama, To Iranté menjadi seperti pahlawan lain, broker asosial atau budaya, memediasi Roh dan manusia, yang hidup dan mati, dan dataran tinggi dan dataran rendah. Elemen mistis narasi mewakili aspek-aspek dari gagasan ‘lokal’ tentang apa yang harus menjadi kuat dan seolah-olah Laujé.

Dengan menggambar pada sumber mistis yang sama yang tertanam dalam narasi Senggalan, kisah To Iranté menjadi seorang pengganti dataran tinggi untuk cerita pahlawan dataran rendah. Ke jalur ‘tidak heroik’ To Iranté ke intisari dalam lanskap yang ditugaskan dengan kompromi kolonial, korupsi dan akomodasi, meninju lubang dalam pretensi setiap narasi dengan pahlawan atau penjahat jelas.

Model Heroik untuk Warga Negara dan Muslim: Perlawanan Historis atau Pemuliaan Mitologis?

Masing-masing narasi di atas, bahkan kisah To Iranté, adalah, seolah-olah, versi sejati dari apa yang terjadi di wilayah Tinombo pada awal era kolonial, dan ‘transkrip publik’ yang diredaksikan dari peristiwa ini. Narasi terbaik dalam hal pengeditan adalah Tombolotutu. Ini paling dekat dengan prototipe yang dipromosikan dalam buku teks nasionalis di mana Belanda adalah musuh dan pahlawan adalah Muslim. Sebaliknya, kisah Senggalan dan To Irante (meskipun publik dalam beberapa hal) lebih seperti transkrip tersembunyi Scott karena mereka mewakili musuh alternatif dan gaya hidup alternatif bagi para pahlawan. Senggalan melawan imigran dan To Iranté melawan penduduk dataran rendah. Senggalan memiliki kekuatan mistis dan begitu juga untuk To Iranté. Mengikuti teori Scott, penyimpangan seperti itu dari norma nasionalis harus ditafsirkan sebagai tanda-tanda kontra-hegemonik bahwa narator melawan reformasi Muslim dan menunda untuk membersihkan semua referensi mistis dan mengidentifikasi musuh sejati mereka, bukan kolonial yang jauh lainnya. Namun, saya tidak berpikir bahwa perlawanan adalah satu-satunya kesimpulan untuk menarik dari elemen mistis dalam narasi.

Saya berpendapat bahwa meskipun mungkin, mengikuti Scott, untuk melihat perlawanan sebagai tema tersembunyi dalam narasi ini, intinya tergantung pada pengetahuan narator atau pengakuan reformasi Islam sebagai dominan dan hegemonik. Intinya juga tergantung pada total kontrol otorital atas proses pengeditan. Namun, penulis tidak pernah memiliki kendali total terhadap cerita yang mereka katakan setidaknya karena dua alasan. Pertama, mereka memiliki banyak audiens dengan minat dan pendekatan yang berbeda dengan transkrip publik. Untuk mengedit dengan satu audiens dalam pikiran adalah untuk meninggalkan segala macam fakta untuk audiens lain untuk merasa tersinggung. Kedua, penulis dibatasi oleh fakta-fakta historis. Untuk mengedit bukan untuk menciptakan, tetapi untuk menghapus atau memperindah apa yang umumnya diyakini telah terjadi. Dengan demikian penulis tidak memiliki lisensi sastra untuk menggunakan “masa lalu sebagai kanvas untuk bordir kontemporer.”

Dalam kasus ini elemen non-reformis bertahan di narasi Senggalan dan To Iranté bukan karena mereka adalah indikasi cendera counter-hegemonik narator, tetapi karena narator tidak mampu dan tidak menyadari bahwa mereka harus mengedit elemen-elemen ini keluar cerita mereka. Sebaliknya, narator Tinombo, lebih menyadari audiens mereka dan cara kisah-kisah mereka harus sesuai dengan audiens mereka bisa mengedit sedemikian rupa sehingga jejak non-Islam di masa lalu terendam atau disorot sebagai konteks menutut.

Seperti yang saya sebutkan dalam pengantar makalah ini, ketiga narasi itu diberitahu kepada saya ketika saya pertama kali tiba untuk menulis ‘buku’ saya tentang Laujé. Elit Dusunan sangat sadar ‘buku’ saya yang akan datang tentang Laujé, berharap saya akan

menerbitkan kisah Senggalan yang mereka katakan kepada saya. Mereka menginginkan 'buku' saya untuk mengungkapkan kepada dunia pesan ganda: (1) Kami adalah Muslim dan telah lama (dengan demikian upacara yang dipimpin olongian kami tidak boleh dilarang) dan kami memiliki pemimpin pribumi (jadi kami harus mandiri dan tidak diperintah oleh pendatang). Masalah dengan pesan dua kali lipat ini adalah bahwa untuk membuat maksud pada audiens yang simpatik, rincian yang member-atkan (setidaknya ke telinga yang tidak simpatik) harus dimasukkan. Misalnya, untuk menyampaikan poin tentang Raja Aceh mengakui Senggalan sebagai sesama Muslim, para narator harus menyebutkan bahwa Senggalan pergi ke Aceh sebagai tentara bayaran - tentara Belanda - fakta penyesuaian diri. Untuk menunjukkan kekuatan Senggalan dan semua elit, para narator harus menyebutkan bahwa Senggalan bisa membuat peluru menghilang seperti air, - fakta ia seorang mistis, non-reformis, lebih mirip dengan animis.

Bahkan penyesuaian diri memalukan bagi orang Indonesia yang mendirikan negara bangsa atas perlawanan terhadap kekuatan kolonial. 'Fakta-fakta' mistis tentu saja mengesankan pemirsa lokal, tetapi mereka adalah laknat bagi telinga reformis yang percaya semua sifat mistis *kesaksianor* harus dibersihkan dari kehidupan sekarang (lih. Errington 1989; Geertz 1972; Anderson 1972). Mistisisme semacam itu menyusahkan reformasi Muslim karena mengaburkan batas-batas antara hukum 'tradisi' dan 'global' Islam. Dalam menceritakan kisah mereka kepada salah satu para pendengar, para bangsawan Laujé merusak upaya mereka dengan audiens lain.

Memang ini adalah sumber frustrasi bagi saya karena saya menemukan diri saya

bersimpati pada gerakan Elit Laujé untuk mengembalikan upacara Olongian setelah para reformis telah melarang mereka. Saya menemukan bahwa Elit Laujé terus menyajikan kisah Senggalan dengan semua hiasan mistisnya bahkan ketika reformis mendengarkan. Saya tahu dalam konteks serupa lainnya 'Elit' imigran dari Tinombo yang tahu untuk mengedit cerita-cerita tertentu tentang kekuatan mistis Raja Kutu untuk telinga nonformis. Dalam menceritakan narasi Senggalan, Elit Laujé dari Dusunan mengira mereka membuat klaim yang tidak terlalu halus untuk mistisisme autochthonous yang mereka rasakan menempatkan mereka di lapangan bermain yang sama dengan Elit Tinombo, namun mereka secara tidak sengaja mempresentasikan diri mereka sebagai gambar mistik dan akomodasi, sebuah gambar imigran Tinombo tidak ingin memproyeksikan dalam transkrip publik mereka.

Mitos To Iranté adalah narasi lain yang diceritakan dengan "pesan yang tidak disengaja dan interpretasi yang tidak diinginkan. Penduduk dataran tinggi ingin membedakan diri dari dataran rendah pada saat yang sama bahwa mereka ingin membuktikan kepada orang-orang dataran rendah bahwa mereka tidak lagi animis, tetapi Muslim. Ketika penduduk dataran tinggi memberi tahu saya tentang To Iranté mereka menyampaikan gambaran yang konsisten dari dataran rendah sebagai orang yang tidak bermoral dan sering ikut korupsi. Tetapi untuk melakukannya, mereka harus memiliki protagonis yang dirinya sendiri adalah seorang bajingan. Selain itu, untuk membuktikan kepada orang dataran rendah, mereka menggunakan elemen mistis dalam cerita mereka. Roh-roh hutan memberikan kekuatan gaib kepada To Iranté dan dengan demikian memberinya legitimasi supernatural yang membuat To Iranté berbeda

dari dataran rendah yang korup. Dalam mengklaim superioritas melalui sarana gaib, narasi merongrong salah satu pesan yang penduduk dataran tingginya berusaha untuk menyampaikan. Saya ragu Laujé dataran tinggi yang mengatakan kepada kisah To Iranté menyadari bahwa roh-roh hutan yang memberi pahlawan kekuatan mistisnya dianggap setan oleh reformis. Jadi akhirnya pesan yang tidak sengaja kepada reformis dataran rendah adalah bahwa penduduk dataran tinggi percaya pada mistisisme.

Di mana skema Scott akan menafsirkan roh-roh hutan atau elemen mistis lainnya sebagai perlawanan terhadap prototipe yang ditumpangkan, saya melihat mistisisme lebih sebagai dinosaurus narasi, (yaitu narasi anakronistik) narasi, elemen dari narasi yang selalu ada di sana dan belum diredaksikan untuk tujuan kontemporer. Para narator tidak menyadari bahwa anakronistik narasi, - roh hutan, - menyampaikan pesan yang salah. Dengan demikian roh-roh hutan terus berfungsi sebagai legitimasi naratif status dataran tinggi meskipun referensi untuk roh-roh ini pada akhirnya merusak narator untuk dilihat sebagai Muslim.

Para imigran di Tinombo mempresentasikan kasus yang berbeda. Cukup canggih untuk mengenali implikasi anakronistik narasi mereka, Tinombo Elite menulis ulang skrip mereka untuk setiap pendengar. Ketika saya pertama kali datang ke Tinombo, mereka mempresentasikan Tombolotutu dan putranya Kuti kepada saya dengan kurang nada tambahan mistis. Menjelang akhir masa tinggal saya, mereka menekankan kualitas mistis Tombolotutu. Banyak hal ini berkaitan dengan bagaimana para narator menganggap kehadiran saya di antara mereka. Pada awalnya, orang-orang mengaitkan saya dengan pemerintah nasional atau kabupaten. Saya memiliki sponsor untuk penelitian saya di tingkat

kabupaten (Palu) dan di tingkat nasional (Jakarta) dan telah tiba di Tinombo dengan surat-surat pengantar yang memberikan semua tanda tangan yang diperlukan dari perwira kabupaten dan nasional yang memimpin birokrasi Tinombo. Kisah Tombolotutu diberitahu kepada saya oleh orang Tinombo yang telah melihat surat yang ditandatangani. Kemudian tidak mengherankan, bahwa para narator menganggap saya sebagai wakil bagi para birokrat. Dengan demikian, di Tinombo, saya diberitahu sebuah narasi yang mengkonfirmasi kesetiaan Raja kepada bangsa dan kesalehannya sebagai seorang Muslim.

Narasi memang mengandung anakronistik naratif tetapi mereka digunakan oleh 'elit' Tinombo untuk keuntungan mereka. Pedang Arab Tombolotutu tidak bisa digunakan oleh hambanya untuk membunuhnya. Pedang mistis dilindungi Tombolotutu dengan cara yang tidak akan disetujui oleh reformis. Referensi halus untuk mistisisme di sini digunakan oleh narator dengan dua cara: (1) sebagai jejak masa lalu, anakronistik narasi, yang tidak dapat dibersihkan dari cerita karena itu adalah 'kebenaran' dan (2) sebagai alat naratif yang disengaja untuk mempromosikan diri mereka kuat dalam hal dapat dimengerti oleh audiens lokal.

Pedang Arab itu mistis, tetapi itu adalah bagian dari sejarah kuno. Terlebih lagi, fakta bahwa pedang itu adalah Arab, membebaskan mereka, dalam pikiran mereka, dari kritik para reformis Arab. Dengan menempatkan mistisisme ini di masa lalu yang di Arabia, para elit dihalangi harus membela praktik mistis di masa sekarang. Dengan kata lain, referensi ke pedang memungkinkan para narator untuk mempertahankan hubungan dengan masa lalu mistis pada saat yang sama sehingga mereka dapat secara terbuka mengklaim kepada reformis bahwa mistisisme semacam itu tidak lagi

penting. Aspek reformis dari narasi Tombolotutu adalah lapisan gula pada kue mistis yang sebaliknya. 'Elit' imigran dari Tinombo cukup canggih untuk memiliki kue reformis mereka dan memakannya juga. Mereka tahu bagaimana menggunakan koneksi mereka ke Laujé berorientasi mistis dan menyembunyikannya dari reformis sedemikian rupa sehingga memberikan legitimasi elit dan memperkuat hak mereka untuk otoritas di wilayah tersebut. Mengingat bagaimana Raja Kuti bahkan akan mengundang penduduk dataran tinggi paling terpencil ke beranda istana, menawarkan makanan, dan bergabung dengan mereka dalam sesudahnya untuk makan sirih, agar lebih mudah dapat hubungan dengan makhluk halus. Katanya keterunan Raja, yaitu 'elit' imigran di Tinombo melanjutkan praktik ini hari ini. Mereka membuat klaim untuk pengetahuan mistis khusus yang mereka peroleh dari pertemuan seperti itu. Meskipun tidak ada 'elit' imigran di Tinombo akan bercerita tentang pertemuan animis di depan seorang reformis, intinya adalah bahwa setelah memori asosiasi birokrasi saya dengan Jakarta dan Palu mulai redup, 'elit' Tinombo merasa perlu untuk memberi tahu saya tentang itu insiden sehingga mereka dapat menyorot diri mereka sebagai pemimpin dalam ranah kekuasaan yang ditentukan secara mistis dan mereka kerja sama asli Laujé dari gunung. Sebaliknya, penduduk Laujé elit yang hidup di Dusunan dan dataran tinggi kurang menyadari bagaimana mener-jemahkan perjuangan lokal mereka menjadi istilah global. Dengan demikian mereka naif terus mengenakan mistisisme mereka di muka lengan baju mereka.

Sebagai penutup, analisis saya tentang gagasan transkrip publik dan tersembunyi adalah dua dan terkait pada pertanyaan pengeditan dan audiens yang mendengar

narasi. Setiap transkrip dimaksudkan untuk konsumsi publik, dimaksudkan untuk menyampaikan pesan kepada audiens dan diredaksikan sesuai. Namun, beberapa transkrip, lebih mudah diredaksikan daripada yang lain. Beberapa narator dapat menggunakan fakta-fakta narasi sedemikian rupa sehingga menguntungkan. Bagian dari ini disebabkan oleh keberuntungan undian. Beberapa narator, seperti elit imigran di Tinombo, hanya memiliki bahan yang lebih baik untuk dikerjakan. Fakta-fakta, detail biografis kehidupan Tombolotutu, kira-kira bersama dengan Diponogoro. Apa yang tidak cocok dapat dengan mudah dibersihkan oleh editor canggih atau ditinggalkan sebagai petunjuk pada mistisisme masa lalu yang tidak lagi menjadi bagian dari kehidupan kontemporer.

Intinya adalah bahwa teks-teks ini tampaknya, setidaknya pada satu tingkat, diredaksikan untuk konsumsi publik dan tampaknya tentang perlawanan hegemoni Muslim atau imigran. Tetapi pada tingkat yang jauh lebih dalam, pengeditan kisah-kisah ini untuk menyam-paikan pesan tentang perlawanan terhadap kekuatan politik dan agama kontemporer tidak boleh dilihat secara absolut. Penulis tidak memiliki kontrol total atas proses pengeditan. Ada unsur-unsur mistisisme dalam teks-teks ini, bukan karena narator melawan hegemoni Islam atas masa lalu mistis, tetapi karena masa lalu untuk orang-orang Laujé dijalin dengan pertanda mistis. 'Fakta' ini tidak dapat dihapus dari struktur naratif. Appadurai mengatakan, ada batasan bagaimana narator yang rentan terhadap kendala ideologi kontemporer (1981: 201). Tidak semua narasi sejarah meman-faatkan masa lalu sebagai alat semata-mata untuk berbicara tentang ketidakadilan saat ini. Semua narasi sejarah juga tidak memanfaatkan masa

lalu untuk berbicara tentang masa kini dengan cara yang dikodekan secara simbolis. Dengan kata lain, untuk mengasumsikan bahwa narasi adalah tentang masalah kontemporer adalah dengan asumsikan bahwa 'kanvas' sejarah sesuai dengan struktur hegemonik yang mendominasi yang dikenakan oleh negara. Ya, orang-orang menyajikan cerita mereka dengan tujuan tertentu dalam pikiran, tetapi mereka juga tidak dapat mengedit untuk memberantas apa yang mereka yakini adalah kebenaran penting dari cerita tersebut. Ketika kita memperhatikan nuansa dan gaya halus narasi lisan dan tulisan yang dapat kita lihat bahwa narator memiliki berbagai tingkat kecanggihan dan materialnya bervariasi dalam kesesuaian untuk konsumsi publik. Narator mungkin berniat mengirim pesan selain dari mereka yang mengomentari pengecualian mereka dari pusat kekuasaan politik dan agama tetapi pada akhirnya ini mungkin satu-satunya pesan yang didengar oleh audiens.

Ucapan Terima Kasih

Versi sebelumnya dari makalah ini disajikan pada pertemuan tahunan Asosiasi Antropologi Amerika (San Francisco, 1992). Saya telah mendapat manfaat dari diskusi dengan Eric Gable, Deborah Kaspin dan John Bowen dalam menulis versi ini. Kerja lapangan pada tahun 1984-86 didukung oleh Yayasan Wenner-Gren, masyarakat untuk studi antarbudaya dan hibah Fulbright-Hays. Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada LJH (Departemen Riset Indonesia), Universitas Tadulako dan masyarakat Tinombo, Dusunan dan Taipaobal untuk sponsor dan bantuan mereka.

BIBLIOGRAFI

- Adas, Michael 1979 *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against European Colonial Order*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Anderson, Benedict 1972 "The Idea of Power in Javanese Culture," in Claire Holt et al (eds.) *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 1-69.
- Apparadurai, Arjun 1981 "The Past as a Scarce Resource," in *Journal of Contemporary History and Society*, 16(2), :201-219
- Bateson, Gregory. 1937 "An Old Temple and a New Myth," *Djawa*, 17:291-307.
- Bowen, John 1989 "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia," *Journal for Comparative Studies in Society and History*, 31:672-693
- Cribb, Robert 1992 *Historical Dictionary of Indonesia*, Asian Historical Dictionaries, No. 9: Metuchen, NJ.: The Scarecrow Press, Inc.
- Cunningham, Clark. 1989 "Celebrating a Toba Batak National Hero: An Indonesian Rite of Identity," in Susan D. Russell and Clark E. Cunningham (eds.), *Changing Lives, Changing Rites: Ritual and Social Dynamics in Philippine and Indonesian Uplands*, Ann Arbor Michigan University Press, pp.170-201.
- de Certeau, Michel. 1986 *The Writing of History*, Columbia University Press.
- Errington, Shelly 1989 *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Jameson, Frederic 1981 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Geertz, Clifford. 1980 *Negara: The Theater State in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, pp. 19-35. 1983 "Blurred Genres: The Refigurations of Social Thought," in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books.
- Hoeyell, G.W.W.C. van 1892 "Korte Beschrijving van het Rijk Moeton," in *Tijdschrift van het Koninkrijk Nederlands*

PAHLAWAN BUKU TEKS DAN INGATAN LOKAL

- Aardijkskundig Genootschap, Amsterdam, Utrecht, Leiden, 2e, S. IX 349-360.
- Kartodijjo, Sartono 1973 *Protest Movements in Rural Java*, Singapore: Oxford University Press.
- Kutoyo, Sutrisno (Editor) 1984 *Sejarah Daerah Sulawesi Tengah*, Jakarta: Departement Pendidikan dan Kebudayaan.
- Masyhuda, Masyhuddin and N. Naingoolan (eds.) 1983 *Sejarah Perlawanan Terhadap Imperialisme dan Kolonialism di Sulaawesi Tengah*, Jarkarta: Department Pendidikan dan Kebudayaan.
- Malinowski, Bronislaw 1962 *Sex, Culture and Myth*, New York: Harcourt, Brace and World. *Memorie van Overgaven*
- Geuns, S.J.M. 1906 *Behoort by missive van den Resident van Menado*, No. 3411 (MMK-302).
- Moertono, Soemarsaid 1968 *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Reid, Anthony. 1979 *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*, Oxford: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul. 1979 "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text" in P. Rabinow and W.M. Sullivan (eds.) *Interpretations in the Social Sciences*, Berkeley: University of California Press: 73-101.
- Sahlins, Marshall 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Scott, James C. 1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 1987 "A Rhetoric of Centers in a Religion of the Periphery" in Rita Smith Kipp and Susan Rodgers (eds.) *Indonesian Religions in Transition*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 187-210.