

Pusat yang Terpinggirkan: Orang Wana dan geografi kekuasaan

Giorgio Scalici

Editor terjemahan: Dwi Elyono

ABSTRAK: Suku Wana di Morowali (Indonesia) saat ini adalah sebuah komunitas kecil yang terancam punah yang terpinggirkan oleh pemerintah Indonesia, agama-agama dunia dan komunitas-komunitas lain di daerah Morowali, tetapi, menurut mitologi mereka sendiri, mereka bukan pinggiran dunia, tetapi pusat sesungguhnya dari dunia.

Mitos kosmogonik mereka menceritakan bagaimana tanah Wana (*Tana Taa*) adalah tanah pertama yang ditempatkan di perairan primordial dan tanah tersebut penuh dengan kekuatan mitos, sebuah kekuatan yang, ketika tanah tersebut menyebar ke seluruh dunia untuk menciptakan benua-benua, meninggalkan suku Wana untuk menyumbangkan kekayaan dan kekuatan ke ujung dunia: Barat. Mitos ini memiliki peran penting dalam pandangan dunia orang Wana, kategorisasi mereka tentang dunia dan hubungan kekuasaan di dalamnya. Orang Wana membalikkan hubungan tradisional antara pusat dan pinggiran, menempatkan diri mereka di sebuah pusat yang tidak berdaya (desa atau *Tana Taa*) yang memberikan semua kekuatannya ke sebuah pinggiran (hutan atau Barat) yang harus dijelajahi untuk memperoleh kekuatan dan pengetahuan.

Hubungan ini tidak hanya mengekspresikan sebuah agensi yang jelas dalam membentuk hubungan kekuasaan dengan kekuatan yang jauh lebih besar daripada orang Wana (Pemerintah dan agama-agama dunia), tetapi juga menciptakan hierarki internal berdasarkan akses ke pengetahuan ini, yang diberikan kepada orang laki-laki dan yang sebagian dilarang untuk orang perempuan karena karakterisasi budaya dari kedua jenis kelamin ini. Memang, sebagian besar dukun, yang disebut *tau walia* (roh manusia), adalah laki-laki, dan mereka adalah satu-satunya kelompok yang mampu melakukan perjalanan antara manusia dan dunia spiritual, sehingga mereka memperoleh kekuatan spiritual dan sosial.

Dalam artikel ini, kita akan melihat bagaimana orang Wana mengkategorikan dunia dan menggunakan agama, ritualitas dan gender untuk mengekspresikan agensi mereka untuk menghadapi marginalisasi oleh pemerintah, agama-agama dunia dan komunitas-komunitas lain di daerah Morowali.

[Marginalitas, budaya pribumi, gender, mitos]

*Terjemahan dari artikel Giorgio Scalici “[Marginalized centre: Wana people and the geography of power](#)” *Journal of the British Association for the study of Religions* (2020) 21: 114-134.*

Pengantar

Suku Wana adalah sebuah komunitas adat kecil (sekitar 5.000 orang) yang tinggal di dalam Cagar Alam Morowali, Indonesia. Beberapa karya antropologis yang mengangkat atau

membahas komunitas ini adalah beberapa film yang dibuat oleh sutradara Prancis Gerald Journet dan Martine Nougazol (2005, 2007, 2011), *De to Wana op Oost-Celebes* (1930) yang ditulis oleh misionaris Belanda Albert C.

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

Kruyt, sebuah analisis lirik-lirik ritual yang dihasilkan oleh Jane Monnig Atkinson dan dimasukkan dalam bukunya *The art and politics of Wana shamanship* (1992) dan sejumlah artikel bertema Wana yang juga ditulis oleh Atkinson (1983, 1987, 1992, 2003).

Baru-baru ini (2011), antropolog Jerman Anna Grumblies (seorang mahasiswi PhD pada saat kerja lapangan pertama saya) berada di lapangan menyelidiki hubungan antara orang Wana dan dunia luar. Penelitiannya kemudian diterbitkan: *Being Wana, Becoming an "Indigenous People": Experimenting with Indigeneity in Central Sulawesi* (2013). Esainya membahas konsep adat (tradisi) dan strategi-strategi yang digunakan oleh orang Wana untuk mempertahankan kemandirian mereka dan untuk menghadapi keterpinggiran mereka.

Dalam artikel ini, saya menggunakan teori ketergantungan dan saya berpendapat bahwa orang Wana memiliki sebuah konsepsi pusat dan pinggiran yang benar-benar bertentangan dengan konsepsi kapitalistik dan kolonial; mereka menilai pusat sebagai sebuah tempat yang tidak memiliki kekuatan sementara semua kekuatan terkonsentrasi di pinggiran. Bagi mereka, Eropa sangat kuat karena berada di pinggiran, terletak jauh dari pusat dunia, tempat mereka tinggal.

Sementara Grumblies membahas marjinalitas Wana dan metode-metode yang mereka gunakan untuk menghadapinya, saya menyatakan bahwa orang Wana melihat diri mereka sebagai pusat dunia, bukan pinggiran. Saya percaya bahwa perbedaan antara kesimpulan saya dan kesimpulan Grumblies banyak disebabkan oleh tempat kerja lapangan kami yang saling berbeda, yang menempatkan kami ber-

dua dalam posisi kompleks menjadi benar dan salah pada waktu bersamaan. Dia menghabiskan seluruh masa kerja lapangannya di luar hutan Morowali, di desa Taronggo di mana orang Wana tinggal bersama dengan orang Kristen dan Muslim, bersekolah, memiliki akses ke pengobatan modern dan lebih banyak berhubungan dengan dunia di luar hutan. Saya menghabiskan beberapa waktu di Taronggo, tetapi penelitian utama saya dilakukan di dalam hutan. Bisa jadi, meskipun kami sama-sama bekerja dengan orang Wana, kami mengekskresikan dua sudut pandang yang berbeda. Saya melaporkan sudut pandang orang Wana dari hutan, orang Wana yang tinggal di pusat yang tidak memiliki kekuatan dan yang mendefinisikan dunia di sekitar mereka dari posisi ini. Grumblies, di sisi lain, melaporkan sudut pandang orang Wana yang tinggal di luar pusat itu, di sebuah tempat pertemuan antara hutan dan pinggiran dunia Wana, di mana identitas Wana dipengaruhi dan dibentuk secara kuat oleh sudut pandang orang luar.

Dalam illo tempore

Untuk memahami visi orang Wana tentang dunia, kita perlu melihat mitologi-mitologi mereka; cerita-cerita yang telah membantu orang Wana dalam memahami dunia di sekitar mereka. Menurut cerita-cerita yang saya kumpulkan, pada awalnya hanya ada laut sebelum, pada suatu hari, *Pololoisong*, penipu Wana, meminta *Pue* untuk menciptakan dunia. *Pue* menempatkan tanah pertama di dunia dalam bentuk gunung suci (*axis mundi*) *Tunda n'tana*,¹ dan melanjutkan ciptaannya mengikuti permintaan *Pololoisong*.² *Tunda n'tana* terhu-

¹ Gunung suci ini juga dikenal oleh masyarakat Wana dengan nama lain: *Taman Sari*, sebuah kata dalam bahasa Jawa yang berarti "taman yang indah."

² *Pololoisong* memiliki seorang adik laki-laki: Adi Banggai. *Pololoisong*, seorang pahlawan budaya Wana, buta huruf, tetapi adiknya adalah Muslim pertama dan tahu cara menulis.

bung ke langit, *suruga*, melalui sebuah pohon anggur yang disebut *vaiansivangu*, tetapi pohon tersebut digerogoti oleh seekor tikus hingga putus, yang menyebabkan pemisahan langit dan bumi. Peristiwa itu mengakhiri masa mitos dan menandai kepergian *Pue* secara pasti dari kemanusiaan. Peristiwa itu juga diperlukan bagi kelangsungan hidup umat manusia, karena kedekatan langit dengan tanah membuat suhu terlalu tinggi untuk kehidupan. Pemisahan dari *saruga* dan berakhirnya masa mitos yang kemudian terjadi adalah sebuah gagasan penting dalam budaya Wana; peristiwa itu menandai awal dari apa yang mereka anggap sebagai kehidupan "sengsara" mereka. Mitos tentang pokok anggur yang patah atau yang secara lebih umum dikenal sebagai *axis mundi* juga dapat ditemukan dalam budaya-budaya lain (Eliade 1972; Geertz 1973). Sejak akhir zaman mitos, hubungan antara tanah dan langit ini tetap hanya dapat diakses oleh jenis-jenis makhluk tertentu (roh dan dukun).

Atas permintaan *Pololoisong*, *Pue* mulai menciptakan binatang-binatang. Pertama, dia menciptakan ayam, dan ini tidak membawa perubahan berarti di Bumi. Kemudian dia menciptakan babi, yang mulai mengais dan menyebarkan tanah ke dalam air di sekitar *Tunda n'tana* dan, saat gunung menjadi lebih kecil, daratan-daratan luas dan pulau-pulau tercipta. Di hari lainnya, *Pue* menciptakan pohon-pohon ketika *Pololoisong* meminta sesuatu untuk membantu menghindari panas. Di antara pohon-pohon itu, ada pohon istimewa *kayu paramba*, yang mana darinya tumbuh uang, alih-alih daun. Jika *kayu paramba* ditebang dengan cara yang benar, pohon itu akan membawa kekayaan bagi orang Wana. Namun, *Pololoisong* tidak peduli dengan uang itu dan tidak mengikuti petunjuk *Pue* saat menebang pohon. Dia melakukannya dengan salah, membiarkan pohon yang tumbang jatuh

ke laut. *Pololoisong* menggunakan pohon tumbang tersebut sebagai sampan untuk bepergian dengan uang yang tumbuh dari pohon tersebut ke Barat, mungkin Belanda, sambil mengutuk orang Wana menjadi orang dengan kehidupan sengsara. Grumblies melaporkan bahwa salah satu interlokutornya mengomentari keberadaan *kayu paramba* di Barat sebagai berikut: “[Barat] tempat tinggal orang kulit putih dan kaya. Seandainya waktu itu pohon itu mendarat di bumi, mungkin sekarang kalian akan jadi miskin dan orang Wana akan jadi kaya” (2016: 102). Gagasan-gagasan seperti ini berkembang secara umum di kalangan orang-orang pribumi di seluruh dunia; salah satu contohnya adalah *Tyeat N̄utyok*, pahlawan mitos Huave dari Meksiko. Dia pergi ke AS, membawakan mereka ilmu pengetahuan dan teknologi, dan orang Huave dibiarkan miskin (Bresciani 2020).

Pololoisong juga pencipta pasangan pertama: *Tau Santoto* dan *Delemontu*. Mereka memiliki 16 anak, delapan anak laki-laki dan delapan anak perempuan, yang masing-masing merupakan arketipe (contoh khas) dari sebuah tindakan manusia; mereka adalah petani pertama, pemburu pertama, dan seterusnya. Anak-anak mitos ini disebut *tau Baraka* (orang-orang dari masa mitos) dan mereka begitu kuatnya sehingga mereka bisa membuat apa saja muncul di depan mereka hanya dengan menutup sebelah mata dan mengucapkan sebuah mantra: “Adi adi dari ibu dan ayah, milikku adalah (pengetahuan) yang paling benar; Aku hanya perlu membuka mata...” (Atkinson 1992: 43). Kepergian *Pololoisong* ke Barat mengakhiri masa keemasan ini di mana orang-orang mitos ini hidup, karena *tau Baraka* juga pergi ke *Jo n'tana* (tempat di ujung dunia). Namun demikian, suatu hari, mereka akan kembali untuk memulai sebuah masa mitos baru.

Peristiwa yang menandai berakhirnya masa

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

mitos memulai terkikisnya kekuatan tanah Wana dan tersebarnya kekuatannya di seluruh dunia. Atkinson mengklaim bahwa “seiring dengan berjalannya waktu, [...] Wana terus menjadi lebih kecil dan lebih lemah. Waktu, dalam hitungan Wana, sebanding dengan degenerasi” (1992: 49). Saya setuju dengan Atkinson tetapi saya berpendapat bahwa ruang, dan bukan waktu, sebanding dengan degenerasi.

Menurut pengamatan saya terhadap budaya Wana dan konsepsi mereka tentang waktu, bukan waktu yang menciptakan degenerasi, karena waktu adalah sesuatu yang tidak dipertimbangkan oleh orang Wana, tetapi jarak dari ruang/waktu mitos, sesuatu yang konkret yang jauh tidak secara temporal tetapi secara spasial. Barat mitos tidak terjadi di masa lalu tetapi masih terjadi sekarang, bersamaan dengan realitas dan waktu Wana yang hampir paralel dengannya. Barat mitos lebih berada di ruang lain daripada di waktu lain, dan kekuatan Wana berbanding lurus dengan kedekatannya dengan realitas Barat mitos.

Selain itu, orang Wana pertama hidup bersama di atas sebuah gasing hingga gasing tersebut pecah, dan kemudian mereka tersebar ke seluruh tanah Wana. Dengan berlalunya waktu dan bertambahnya jumlah mereka, mereka kehilangan kekuatan mitos dari nenek moyang mereka. Bisa dilihat adanya sebuah hubungan langsung antara kesatuan atau kepadatan dari masa mitos dan hilangnya kekuatan yang terkait dengan penurunan kepadatan asli itu, atau memudarnya kesempurnaan. Dalam beberapa hal, patahan pohon anggur mitos dan

pecahnya gasing dapat dibandingkan dengan ledakan *big bang*, di mana sebuah massa yang awalnya padat mengembang dan menyusut kepadatannya, dan melemah gravitasinya. Masyarakat Wana, meskipun berada di pusat dunia, telah kehilangan semua orang mitosnya, dan mereka yang tertinggal menganggap diri mereka sebagai orang termiskin di dunia.

Orang Wana dan orang-orang lainnya

Seperti Atkinson (1992) yang telah meneliti orang Wana sebelum saya, saya sangat terkejut dengan rasa rendah diri yang meluas yang tampaknya ditunjukkan oleh orang Wana selama saya bersama mereka, dalam sebuah bentuk rasisme yang terintrojeksi (yang secara tidak disadari teradopsi dari pemikiran orang lain). Lebih dari sekali, saya mendengar orang Wana menyebut diri mereka sendiri atau nenek moyang mereka miskin atau sebutan negatif lainnya. Apa Rahu, yang berusia sekitar 65 tahun pada waktu itu (2011),³ mengatakan kepada saya bahwa kakeknya berperang dalam perang antar suku dan bahwa dia begitu miskinnya sehingga dia harus mengenakan pakaian yang terbuat dari daun dan sabut kelapa.⁴ Dia berkata, “Kami tidak memiliki pakaian karena kami miskin.”⁵ Atkinson menyampaikan hasil pengamatannya dengan sangat jelas:

Orang Wana menyadari sepenuhnya bahwa mereka berada di bagian paling bawah pada sebuah tangga etnis; mereka dikuasai dan direndahkan oleh suku-suku tetangga mereka

³ Usia Apa Rahu tersebut adalah tebakan saya pribadi. Orang Wana tidak menghitung tahun atau ulang tahun, dan, oleh karena itu, sangat sulit, jika tidak boleh dikatakan tidak mungkin, untuk mengetahui usia yang tepat dari orang-orang tua.

⁴ Bahkan kurangnya kain dianggap sebagai konsekuensi dari eksodusnya *tau Baraka*. Atkinson melau-

porkan bahwa menjahit bahkan dianggap sebagai sebuah keterampilan dari masa mitos. Daun, kain kulit kayu dan kelapa “dianggap oleh orang Wana jauh lebih rendah nilainya dari kain katun” (Atkinson 1979: 65) dan merupakan bukti lain dari kehidupan mereka yang menyedihkan.

⁵ Wawancara direkam pada bulan Maret 2011.

– Bugis, Mori, Pamona, Gorontalo, dan lain-lain – yang menganut sebuah agama dunia. Orang Wana menunjukkan diri mereka sendiri sebagai orang miskin dan terhina (Atkinson 1990: 55).

Ada kemungkinan bahwa kecenderungan untuk mencela diri sendiri ini berawal dari predisposisi budaya yang terkait dengan mitos kejatuhan yang telah kita lihat sebelumnya, yang digabungkan dengan efek-efek dari sebuah hubungan kekuasaan subordinasi dengan kekuatan asing seperti orang India, Islam, dan Belanda yang menetap di wilayah Wana dan sekitarnya. Hubungan antara orang Wana dan orang luar tampaknya telah membentuk visi mereka tentang diri mereka sendiri dan tentang realitas mereka dan mungkin sangat berpengaruh bagi terbentuknya penilaian diri sendiri yang negatif ini. Untuk bisa lebih memahami hubungan antara orang Wana dan pinggiran, kita perlu melihat sejarah mereka. Pada abad kelima, perdagangan antara orang India dan penduduk kepulauan Indonesia sudah berkembang pesat, meskipun orang India tidak pernah menguasai daerah pedalaman di pulau-pulau utama Jawa, Sumatra, Kalimantan dan Sulawesi (Scarduelli 1992: 42). Maka, ada kemungkinan bahwa orang Wana yang tinggal di pegunungan pedalaman tidak banyak berhubungan dengan kesultanan-kesultanan Sulawesi Tengah. Sementara itu, didokumentasikan bahwa orang Wana yang bermukim di wilayah-wilayah pesisir membayar upeti kepada sultan Ternate dan Bungku di sekitar tahun 1257 (Alvard 2000: 59). Nama Wana sendiri berasal dari bahasa Sansekerta dan berarti “hutan” (Ibid.), dan hal ini menegaskan bahwa ada kontak antara masyarakat Wana dan budaya India. “Orang Wana mungkin mengambil sebagai nama untuk diri mereka sendiri sebuah istilah yang digunakan orang luar untuk

menyebut penduduk pedalaman hutan belantara terjal” (Atkinson 1979: 5).

Di antara abad ke-15 dan abad ke-17, Kerajaan Luwu’ di Sulawesi Selatan memperluas kekuasaannya melalui kabupaten Morowali dan Poso ke daerah Wana. Sulawesi Tengah berada di bawah kekuasaan kerajaan Makassar, Mandar dan Ternate (Sangaji 2007: 325). Menurut Atkinson, pengaruh kerajaan Ternate begitu pentingnya sehingga orang Wana menganggap Raja Ternate sebagai raja pertama mereka (Atkinson 1992: 335). Di sekitar tahun 1450, para pedagang Islam memulai ekspansi mereka ke Indonesia (Wagner 1960: 87) dan banyak dari kerajaan-kerajaan tersebut mulai beralih dari agama Hindu ke agama Islam. Seperti orang-orang Hindu sebelum mereka, orang-orang Muslim ini tidak bisa memaksakan diri masuk ke wilayah pedalaman. Kesulitan-kesulitan yang mereka hadapi dalam menembus wilayah pedalaman (terutama di pulau-pulau besar: Sumatra, Kalimantan, Sulawesi) membuat kita tidak mendefinisikan proses peralihan dari agama Hindu ke agama Islam tersebut dengan istilah konversi: yang terjadi adalah sebuah penyerapan bertahap dari prinsip-prinsip agama Islam, sebuah asimilasi parsial dan selektif dalam konteks budaya pribumi (Scarduelli 1992: 46). Li menunjukkan bagaimana “dalam masalah ekonomi dan politik, hubungan antara sistem dataran tinggi [pedalaman] dan dataran rendah [pesisir] telah lama ditandai oleh ketegangan” (Li 1999: 8). Hubungan antara kerajaan-kerajaan pesisir dan masyarakat pedalaman tidak bersifat egaliter dan masyarakat pedalaman dianggap “rendah dan diperlakukan dengan cara yang merendahkan” (Hauser-Schäublin 2013: 13).

Komunitas-komunitas pertama misionaris Belanda mulai menetap di wilayah Morowali di masa-masa sekitar dua Perang Dunia. Atkinson menulis tentang sebuah kontak yang berakhir

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

dengan konflik bersenjata antara Belanda dan orang Wana pada tahun 1942. Hubungan dengan para misionaris Kristen, yang telah dicatat oleh misionaris Albert Kruyt pada tahun 1920-an, meningkat pada tahun 1979 dengan kedatangan *New Tribes Mission*, sebuah kelompok misionaris evangelis dari Amerika Serikat dan Kanada (Atkinson 1991: 45). Sebuah kelompok baru tiba pada tahun 2015, tepat sebelum periode kedua kerja lapangan saya.

Bagi sebagian orang Wana, menjadi Kristen berarti menjadi agak “terpinggirkan”, sehingga mereka bisa merasa lebih unggul daripada orang lain di sekitar mereka. Atkinson melaporkan bukti kuat dari hubungan yang rumit antara orang Wana dan agama Kristen ini yang sudah muncul di tahun 1970-an: “Beberapa orang melaporkan bahwa mereka dihina secara langsung di depan wajah mereka dengan perkataan bahwa mereka memiliki nilai pribadi yang lebih rendah daripada anjing atau ayam karena mereka tidak memiliki agama” (Atkinson 1991: 46). Saya juga melihat secara langsung orang Kristen Wana memperlakukan orang non-Kristen sebagai orang hina dan memandang rendah mereka karena mereka masih percaya pada roh. Di desa-desa seperti Taronggo, orang-orang Kristen Wana sering menunjukkan sikap superioritas terhadap kerabat mereka dari hutan, sampai-sampai mereka menyisihkan kerabat mereka tersebut ke sebuah ruang terpisah selama pesta pernikahan. Pemandu saya Ajeran menegaskan kepada saya bahwa yang saya saksikan itu adalah sebuah praktik yang umum dilakukan, dan bahwa keluarga merasa malu memiliki kerabat yang dianggap “primitif” oleh orang yang tinggal di luar hutan dan orang Wana yang berpindah agama. Dalam disertasinya, Grumbliès dengan sempurna menggambarkan peristiwa itu:

Dia [Apa Ele, ayah pengantin wanita] mengundang para tamu yang berdiri atau duduk di dekat meja makan ke prasmanan besar. Kemudian dia menoleh ke keluarganya dari gunung dan menjelaskan kepada semua orang bahwa tidak ada cukup ruang untuk setiap tamu untuk makan dari meja makan dan kursinya tidak cukup. Dan karena kerabat gunungnya tidak nyaman duduk di kursi atau makan dari piring, dia mengundang mereka untuk makan di balai kota yang berada di sekitar ujung jalan, di mana mereka bisa duduk di lantai dan makan dengan tangan sesuai dengan kesukaan mereka; makanan disajikan dalam daun pisang, alih-alih piring. (2016: 168)

Berkat narasi yang hidup ini, kita melihat bagaimana wujud-wujud diskriminasi terhadap orang Wana. Orang "kota" mengambil keuntungan dari posisi mereka dan, dengan cerdas, menyediakan layanan kelas dua untuk orang Wana; orang kota menganggap bahwa dalam melakukan tindakan tersebut, mereka tidak bermaksud merendahkan orang Wana, tetapi justru membantu mereka dengan membolehkan mereka mengikuti "kebiasaan" mereka.

Grumbliès kemudian mengoreksi pernyataannya tentang makanan yang sama yang disajikan kepada semua orang:

[Orang Wana] umumnya diyakini tidak menyukai daging sapi (sebuah fakta yang sama sekali tidak benar; interlokutor-interlokutor saya menyatakan bahwa mereka benar-benar menyukai daging sapi, tetapi mereka jarang mendapat kesempatan untuk mencicipinya). Ketika saya menanyakan hal ini kepada salah satu interlokutor Kristen saya, dia menjawab, “Mereka sudah senang makan daging ayam, mengapa kita harus

menyajikan daging sapi kepada mereka?” Orang Wana biasanya tidak selalu menyadari tindakan-tindakan atau proses-proses kekerasan (simbolis) semacam itu yang ditujukan kepada mereka. Beberapa tindakan tersebut begitu terinternalisasi dalam diri orang Wana sehingga mereka tidak mengenalinya sebagai tindakan diskriminatif (2016: 169).

Saya telah mencatat bahwa, pada awal tahun 1970-an, ketika Atkinson sedang melakukan kerja lapangan di Morowali, konflik-konflik serupa dengan orang Kristen sudah sering terjadi, sementara hubungan orang Wana dengan orang muslim bersahabat. Menurut Atkinson, Islam menerima dan mengizinkan praktik-praktik perdukunan Wana, sementara orang Kristen sepenuhnya menolaknya dan menganggapnya berdosa. Agama Kristen dianggap sebagai agama bagi orang yang berkuasa dan agama tersebut memberikan akses ke kenyamanan modern (rumah sakit, sekolah, dan obat-obatan). “Agama Kristen menempatkan orang Wana yang miskin dalam sebuah dilema, karena mereka harus duduk dan menyaksikan orang yang dicintai meninggal atau harus melakukan dosa dengan meminta bantuan pengobatan tradisional” (Atkinson 1988: 53). Saat ini situasinya sedikit berubah, dengan adanya sekolah, pusat kesehatan dan apotek, meskipun jumlahnya sangat sedikit, di Wana, tetapi hubungan kekuasaan antara orang Wana dan orang Kristen tidak berubah. Seperti yang Atkinson dan saya amati, identitas Kristen saling berhubungan secara kuat dengan gagasan tentang kelas dan status. Atkinson melanjutkan dengan sebuah ilustrasi yang gamblang: “Orang-orang Wana mengatakan bahwa mereka diberitahu [oleh orang-orang Kristen] bahwa leher mereka akan dipotong seperti ayam, alat kelamin mereka akan dibelah dan digosok

dengan garam, karena nilai kemanusiaan mereka lebih rendah daripada anjing yang menolak agama” (Atkinson 1979: 32). Saat ini situasinya sudah sedikit membaik, tetapi tetap tegang. Orang Kristen dan orang Wana tetap menjadi dua dunia yang terpisah, baik secara budaya maupun sosial, dengan orang Kristen berada pada posisi kekuasaan, karena hubungan mereka dengan pinggiran yang kuat, dan dengan sikap tidak toleran atau angkuh terhadap kehidupan Wana, yang dianggap sebagai sebuah jejak masa lalu yang memalukan.

Ruang dan kekuatan

Karena peran penting yang dimainkan oleh penjarangan pusat dan pinggiran dalam realitas Wana, saya sekarang akan mengeksplorasi hubungan antara pusat dan pinggiran ini dengan maksud untuk memahami bagaimana orang Wana mengkategorikan ruang dan bagaimana mereka menempatkan diri di dalamnya. Pembagian ruang ke dalam pola-pola lingkaran konsentris berdampak tidak hanya pada cara orang Wana berinteraksi dengan dunia, tetapi juga pada cara mereka memahami diri mereka sendiri dan emosi mereka. Lingkaran-lingkaran konsentris ini memiliki tingkat kekuatan mitos yang berbeda-beda, dan setiap ruang hanya bisa diakses oleh makhluk dengan kategori yang berbeda-beda: manusia, dukun, orang laki-laki, orang perempuan, *tau Baraka*, dan sebagainya.

Grumbles menjelaskan bahwa disertasinya berbicara:

tentang orang-orang yang digambarkan sebagai marginal dan yang menganggap diri mereka sendiri marginal. Namun, disertasi ini juga berbicara tentang orang-orang yang telah mengembangkan pemahaman mereka sendiri tentang marginalitas mereka dan yang baru-baru ini mulai menggunakan

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

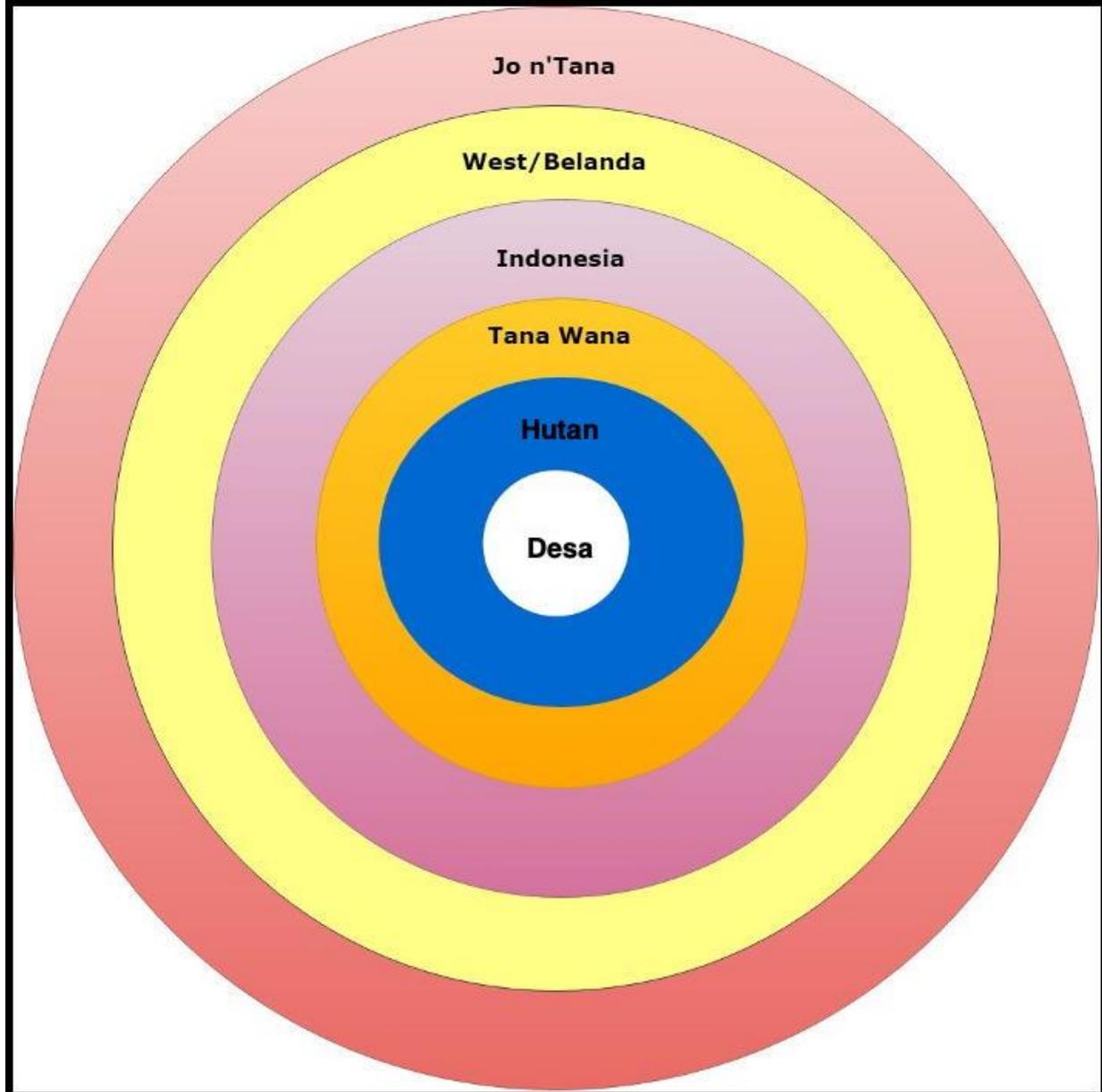
posisi marginal mereka sebagai sebuah alat yang ampuh untuk melawan proses marginalisasi yang diarahkan kepada mereka (2016: 6).

Meskipun penelitian Grumbles perlu dan berharga, saya harus sekali lagi menunjukkan sebuah perbedaan penting di antara pendekatan-pendekatan yang kami gunakan. Ketika Grumbles memberi label pusat dan pinggiran, dia melakukannya dari sebuah sudut pandang yang lebih etik daripada emik, dan menerima pandangan bahwa pemerintah Indonesia merepresentasikan sebuah “pusat” alami. Dalam banyak hal, pemikirannya cukup beralasan, paling tidak karena orang Wana sendiri bahkan telah menginternalisasi rasa keterasingan dan marginalisasi mereka sendiri ini (yang berarti bahwa mereka mengakui telah dipaksa masuk ke dalam posisi tidak berdaya). Namun demikian, saya berpendapat bahwa digunakannya sebuah sudut pandang emik menyebabkan seluruh gagasan dan karakteristik dari pusat dan pinggiran menjadi sepenuhnya terbalik. Seperti yang ditunjukkan Harms et al., “keterpencilan tidak pernah bersifat konstan; keterpencilan bukan sebuah tempat yang telah ditentukan sebelumnya dan bertahan lama, tetapi sebuah proses yang berlangsung di medan-medan kekuasaan yang dinamis. Kondisi tersebut selalu diwarnai dengan perasaan tidak tenang yang dialami oleh orang yang hidup di dunia di mana hubungan antara dalam dan luar, antara dekat dan jauh, dan antara sekitar sini dan terpencil selalu diperebutkan” (Harms et al. 2014: 364). Jelas bahwa konsep marginalitas bersifat kompleks (Dennis 2007: 2763). Pusat umumnya dipahami sebagai sebuah wilayah dengan konsentrasi kekuatan yang padat, sedangkan pinggiran adalah sebuah wilayah di mana tenaga, kekuatan, dan kontrol dari pusat menjadi lebih longgar.

Namun demikian, orang Wana membayangkan sebuah dunia di mana pusatnya adalah sebuah tempat yang dulunya memiliki sebuah konsentrasi kekuatan yang tinggi tetapi yang sekarang tidak berdaya, sedangkan pinggirannya sekarang memiliki kekuatan nyata tetapi hanya karena ia mengambilnya dari pusat. Lebih lanjut, Grumbles menegaskan bahwa “Orang Wana melihat tanah mereka sebagai pusat dunia, *pusen tana*. Tanah ini, selanjutnya, adalah sumber *baraka* (kekuatan), *kasugi* (kekayaan) dan *pagansani* (pengetahuan)” (2016: 103). Oleh karena itu, konsep termarginalkan atau terpinggirkan menjadi terbalik; orang Wana sadar bahwa mereka tidak berdaya karena alasan mitologis dan historis, tetapi ketidakberdayaan mereka berasal dari posisi sentral mereka, bukan dari tempat mereka di pinggiran. Bagaimanapun, seperti yang telah dieksplorasi oleh para sarjana seperti Tsing (1993), Li (2000) dan Hussain (2009), gagasan pusat dan pinggiran adalah konstruksi sosial dan berbeda-beda dari budaya satu ke budaya lainnya. Shils, dalam bukunya *The Constitution of Society*, berpendapat bahwa setiap masyarakat menganggap pusat sebagai titik acuan karena pusat menetapkan “tatanan dari berbagai simbol, nilai dan kepercayaan, yang mengatur masyarakat” (1982: 93). Dia menyimpulkan bahwa “pusat adalah pusat dari tatanan berbagai simbol, nilai dan kepercayaan, yang mengatur masyarakat. Pusat adalah pusat karena ia adalah yang pamungkas dan yang tidak dapat direduksi” (Shils 1982: 93). Shils tampaknya mengabaikan fakta bahwa untuk setiap pusat, selalu ada pinggiran. Bagi orang Wana, keduanya memiliki peran penting, dan status mereka telah berubah seiring berjalannya waktu.

Mengikuti pemikiran Shields (1991) bahwa setiap ruang memiliki peringkat tertentu dalam kaitannya dengan ruang-ruang lain, sekarang

Gambar 1: Representasi dari cara orang Wana mengkonseptualisasikan dunia geografis.



saya akan mencoba menggambarkan cara orang Wana memberi peringkat pada geografi mereka berdasarkan jarak dari "pusat". Dunia di luar desa-desa mereka dan hutan yang mengelilinginya dibagi menjadi beberapa wilayah. Yang paling dekat dengan tanah Wana adalah Indonesia, sebuah wilayah perbatasan yang terletak di antara mereka dan Barat mitos. Apa Rau memimpikan dan berbicara tentang Jakarta sebagai "kota surgawi," tetapi Jakarta

juga merupakan sebuah dunia yang dikenal orang Wana, karena mereka pergi ke sana untuk berdagang menjual produk-produk Wana dan membeli benda-benda seperti TV, film, dan kaos, yang semuanya memiliki asal usul yang misterius bagi mereka. Kurangnya "kepadatan" ini dan penyebaran kekuatan mitos dari tanah Wana ke Barat memiliki pengaruh mendalam terhadap cara orang Wana membagi dunia dan berinteraksi dengannya. Dalam pembagian

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

dunia orang Wana, terlihat desa di pusatnya; ini adalah tempat manusia. Desa adalah tempat budaya, tetapi tidak ada kekuatan dari masa mitos yang tersisa di sini. Di luar desa, ada hutan, tempat roh. Hutan adalah tempat orang pergi mencari ilmu dan menjadi dukun. Hutan umumnya dianggap sebagai tempat yang berbahaya, tetapi laki-laki Wana bepergian dan bahkan tidur di hutan tanpa rasa takut. Saya sudah menjelaskan bahwa konsep pusat bersifat subjektif dan dikembangkan secara lokal; setiap desa adalah pusat bagi orang-orang yang tinggal di sana, tetapi pada saat yang sama, pada tingkat yang lebih universal, pusat keagamaan tanah Wana dan dunia pada umumnya adalah gunung *Tunda n'tana* dan desa yang terletak di sana adalah *Uewaju*. Oleh karena itu, di satu sisi, pusat dunia yang sebenarnya adalah gunung suci, tetapi di sisi lain, dalam kehidupan sehari-hari, pusat dunia adalah desanya sendiri. Dari setiap desa, kehidupan setiap penduduk menyebar ke dunia luar.

Bagi Orang Wana, Barat adalah kategori dan bukan arah; setiap tempat di mana pun letaknya di luar tanah Wana, tidak peduli di arah kompas mana tempat tersebut terletak, dianggap Barat dan sebuah tempat mitos. Memang, karakter mitos Barat terwujud dalam kekayaan semua penduduknya: jalan-jalannya terbuat dari emas dan segala sesuatunya penuh dengan kekuatan. Saat saya melakukan kerja lapangan, bahkan saya dianggap hampir sebagai seorang mitos; orang-orang Wana ingin menyentuh saya, dan barang-barang saya dianggap luar biasa. Karena alasan inilah saya merepresentasikan cara orang Wana mengkategorikan dunia geografis sebagai serangkaian lingkaran konsentris (Gambar 1). Di ujung dunia ada *Jo n'Tana*, tempat orang-orang mitos berdiam. Sekali lagi, menurut mitos, orang-orang mitos yang dahulu pindah dari Tana Wana ke ujung dunia suatu hari akan kembali

ke tanah Wana, membawa kembali kekuatan dan kemakmuran rakyat Wana yang hilang, dan membangun kembali integritas dan kepadatan yang dahulu hilang bersama dengan kepergian mereka.

Sebuah kritik terhadap model lingkaran konsentris ini menyatakan bahwa model tersebut hanya mempertimbangkan ruang horizontal dan tidak memasukkan ruang vertikal dari realitas Wana. Vertikalitas ini adalah sebuah fitur dunia seperti dalam kaitannya dengan langit di atas *Tunda n'tana*. Di dunia ini, ada *Pue* dan akhirat, sedangkan bawah tanah, yang dulunya bahkan dianggap sebagai sebuah alam terpisah dengan dewanya sendiri, kini hampir diabaikan oleh orang Wana. Saya fokus pada ruang horizontal karena, dalam kasus Wana, tidak ada alasan untuk menganggap vertikal dan horizontal sebagai dua ruang yang saling berlawanan. Selaras dengan hal ini, saya menggambarkan dunia Wana sebagai serangkaian bola-bola konsentris, dengan tanah Wana berada di bagian intinya, dan *Jo n'Tana* di bagian terluar, dan di antara keduanya ada Barat dan akhirat. Dalam budaya Wana, Barat dan *Pue* memiliki “tingkat mitos” yang sama. Orang Wana bergerak di dataran horizontal, tetapi dukun dapat bergerak baik secara vertikal, untuk mengunjungi akhirat, maupun secara horizontal, untuk berkunjung ke Barat. Bahkan orang mati, yang mengikuti tiang di *dumbaru* untuk mencapai akhirat, biasanya digambarkan melakukan perjalanan ke timur. Penyebab dari kontradiksi yang terlihat jelas ini adalah bahwa orang Wana tidak memberikan nilai dan pengertian yang sama pada arah mata angin ketika berbicara tentang kekuatan, dan bahwa isu-isu di atas lebih merupakan masalah jarak daripada arah.

Ruang dan gender

Maka, saya melihat bahwa semua realitas dan ritualitas Wana dibangun di atas penjarangan antara pusat-yang tidak berdaya dan pinggiran-yang kuat ini dan di atas pergerakan konstan antar ruang. Setiap hari, orang laki-laki Wana bergerak dari rumah mereka ke hutan untuk bekerja (mengumpulkan rotan atau damar), berburu (kelelawar, biawak, babi hutan) atau, dalam kasus dari beberapa orang yang tinggal di desa-desa yang lebih dekat dengan perbatasan hutan, melakukan perjalanan ke luar untuk berdagang. Mereka kemudian kembali ke desa. Di sisi lain, orang perempuan Wana tinggal di rumah atau desa mereka, atau pergi ke kebun mereka, yang dianggap sebagai bagian dari desa. Di sini terlihat jelas bahwa budaya Wana membagi ruang antara gender.⁶ Dalam esainya '*Gender in Wana Society*', Atkinson menyampaikan sebuah pembahasan yang sangat menarik tentang peran dan nilai yang dimiliki orang perempuan dan laki-laki dalam masyarakat ini, dan dia sering menggarisbawahi bahwa "meskipun orang laki-laki dan perempuan mungkin adalah jenis makhluk yang sama yang menjalankan tugas-tugas mereka di komunitas Wana, orang laki-laki mendapatkan sesuatu yang ekstra dengan melakukan perjalanan lebih jauh baik di alam liar maupun wilayah negara" (Atkinson 1990: 80).

Bepergian jauh inilah yang sebenarnya membedakan antara laki-laki dan perempuan di kalangan suku Wana. Meskipun mungkin tam-

pak jelas adanya pembedaan gender dalam hal seks dan prokreasi, sebenarnya "partisipasi laki-laki dan perempuan dalam proses tersebut dikonseptualisasikan bukan sebagai dua hal yang saling melengkapi, tetapi sebagai dua hal yang identik. Baik laki-laki maupun perempuan mengalami menstruasi, menjadi hamil, dan adalah "sumber" kemanusiaan" (Atkinson 1990: 77). Laki-laki dan perempuan secara budaya dianggap setara, tetapi ruang dan tenaga kerja jelas dibagi berdasarkan gender. Laki-laki terkait dengan ruang di luar desa, tempat mereka berburu, bekerja, atau sekadar bepergian. Ruang tersebut (hutan, Indonesia atau bahkan Barat) adalah tempat roh dan pengetahuan; di sinilah seorang dukun pergi untuk belajar tentang dunia. Perempuan terikat dengan desa; mereka hampir tidak pernah bepergian sendiri, dan tugas-tugas mereka hampir selalu menyangkut kehidupan di rumah. Poin pentingnya adalah bahwa tidak ada aturan yang melarang perempuan berperilaku sama seperti laki-laki, tetapi perempuan benar-benar tidak melakukannya. Sering kali humor dan lelucon digunakan untuk mengendalikan perilaku orang, tetapi saya tidak pernah melihat seorang perempuan secara terang-terangan dihalangi untuk mengerjakan tugas yang biasanya dilakukan oleh laki-laki. Sebaliknya, tampaknya melalui pendidikan dan pelatihan budaya, budaya Wana menciptakan hambatan-hambatan bawah sadar yang menghalangi perempuan meraih posisi kekuasaan, seperti dukun atau kepala desa. Dalam analisisnya

⁶ Orang Wana memiliki istilah untuk laki-laki dan perempuan, dan mereka sadar akan adanya homoseksualitas. Saya tidak pernah bertemu dengan pasangan homoseksual, meskipun mungkin hal ini disebabkan oleh tidak diungkapkannya homoseksualitas secara terbuka dalam masyarakat Wana. Di luar hutan, saya bertemu beberapa laki-laki gay, sepasang lesbian yang tinggal bersama dan seorang transgender. Orang-orang

ini diterima dan tidak dianggap negatif sama sekali, tetapi saya tidak pernah menyaksikan homoseksualitas terbuka di antara orang-orang Wana. Atkinson menulis tentang perempuan yang bertransisi menjadi laki-laki tetapi bukan laki-laki yang menjadi perempuan, dan transisi yang dia bahas lengkap, mengingat salah satu dari contoh yang disampaikan memiliki penis kayu dan seorang istri (Atkinson 1990).

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

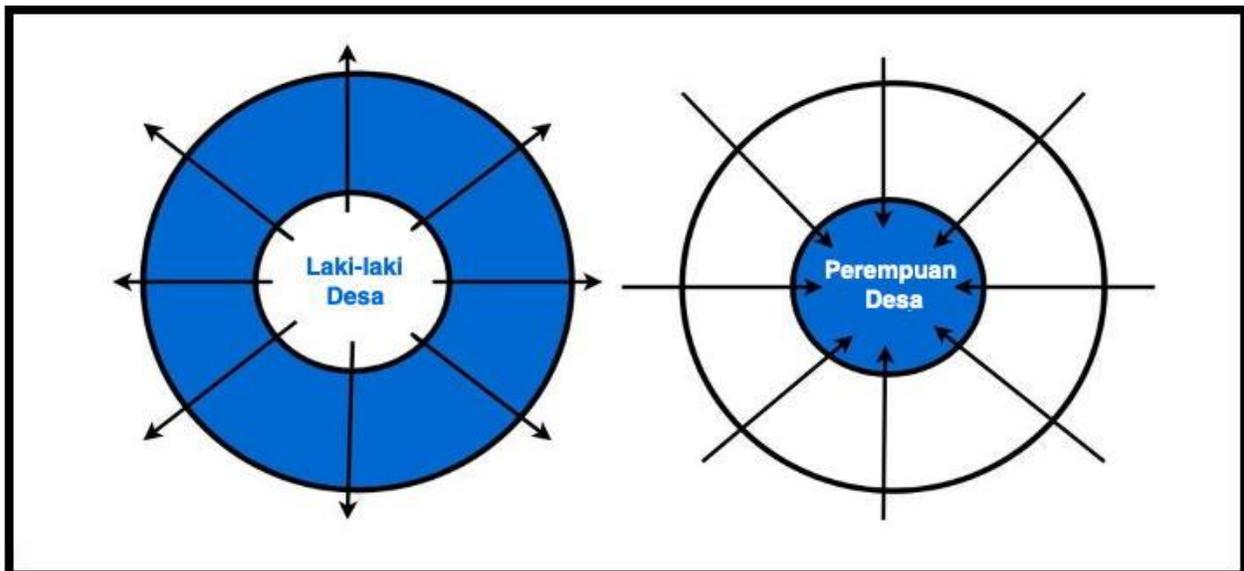
tentang hubungan gender di antara orang-orang Wana, Atkinson menyatakan:

“Siapa saja” bisa menjadi dukun, ahli padi, atau ahli hukum. Fakta bahwa "siapa saja" itu didominasi laki-laki lebih dianggap sebagai suatu keberuntungan, daripada sebuah proses kategoris inklusi dan eksklusi. Dalam pengertian ini, perempuan Wana mewakili “orang biasa”, yang merupakan kelompok mayoritas, yang karena kurangnya keberanian, keberuntungan, ingatan yang baik, atau keinginan tidak pernah unggul dalam hal-hal yang diperlukan untuk menjadi pemimpin politik dalam komunitas Wana (Atkinson 1990: 88).

Saya pikir “keinginan” adalah kata kuncinya; tidak ada aturan khusus yang menghalangi perempuan meraih kekuasaan, tetapi mengapa perempuan tidak ingin menjadi dukun atau kepala desa? Mungkin jawaban sederhananya adalah karena mereka malu. Budaya tidak

diragukan lagi memainkan peran penting dalam membentuk keinginan orang dan bagaimana individu-individu berinteraksi dengan dunia di sekitar mereka. Karena alasan ini, sangat mungkin bahwa sifat pemalu yang menjadi ciri perempuan Wana merupakan alat budaya yang digunakan masyarakat Wana untuk mengontrol akses perempuan ke kekuasaan. Sifat pemalu pada perempuan secara efektif menghalangi mereka meraih posisi kekuasaan tanpa perlu menggunakan kekuatan fisik dalam bentuk apa pun.

Ortner (1996) telah menyarankan bahwa perempuan dipandang lebih dekat dengan alam dan laki-laki lebih dekat dengan budaya. Saya tidak sependapat dengan rumusan ini dalam konteks Wana. Bagi orang Wana, desa adalah sebuah tempat budaya yang aman, sedangkan hutan adalah sebuah tempat roh dan alam yang berbahaya. Jika perempuan bergerak hanya di dalam lingkup desanya, hal tersebut lebih dianggap karena “alam” dianggap terlalu berbahaya atau, bahkan yang lebih penting, terlalu



Gambar 2: Laki-laki Wana adalah perwujudan energi sentrifugal, sedangkan perempuan Wana mewujudkan energi sentripetal. Laki-laki memiliki kebebasan untuk pergi ke luar desa ke dunia non-manusia dan memperoleh pengetahuan dan kekuasaan, sedangkan perempuan, melalui pelatihan budaya mereka, dibuat tetap berada di inti dari pusat yang tak berdaya.

kuat untuk didekati oleh mereka. Di kalangan masyarakat Wana, alih-alih ada pertentangan antara alam dan budaya, pertentangan yang benar-benar ada adalah pertentangan antara manusia dan roh. Dalam biner ini, orang laki-laki lebih dekat dengan roh daripada dengan orang perempuan. Mungkin bukan sebuah kebetulan bahwa saat ini orang yang paling dekat dengan roh adalah dukun, dan sebagian besar dari mereka adalah laki-laki.

Bahkan jika, dalam hal status, orang Wana terpaku pada posisi sentralitas yang tidak berdaya mereka, diketahui secara umum bahwa mereka benar-benar berpindah dari pusat (desa) ke bagian-bagian luar dari geografi mereka dan kembali ke pusat. Saya memahami hal ini sebagai sebuah kombinasi konstan dari gaya sentrifugal dan sentripetal (Gambar 2). Gerakan-gerakan ini direproduksi dalam ritualitas Wana dan dalam ekspresi emosi yang berbeda-beda di antara laki-laki dan perempuan. Atkinson secara singkat membahas isu-isu serupa, ketika dia mengidentifikasi sebagai sebuah gagasan sentral dalam budaya Wana gerakan maju dan mundur dari wilayah yang berbeda-beda: "Orang Wana mengasosiasikan bentuk-bentuk pengetahuan budaya yang paling bernilai dengan jarak dari pemukiman mereka sendiri" (1990: 72).

Sebenarnya tidak ada aturan yang melarang perempuan menjadi dukun, tetapi laki-laki lebih mudah menjadi dukun karena mereka lebih sering terlihat bepergian ke luar desa dan masuk ke tempat berbahaya yang dihuni roh. "Di pusat konstelasi kekuasaan" kita menemukan "penciptaan identitas dan mikrogeografi kehidupan sehari-hari" (Cresswell 2011: 551). Hal yang sama terjadi selama *momago* (ritual perdukunan). Para dukun melakukan perjalanan dari tempat aman, rumah, untuk menjelajahi ruang di luar desa, dan pada waktu bersamaan di luar dunia manusia itu sendiri, ke alam roh.

Tugas berbahaya ini dianggap sebagai tugas laki-laki karena perempuan dibudayakan untuk menjadi lebih pendiam dan pemalu. Konsepsi dunia yang terbagi ke dalam ruang perempuan dan laki-laki penting dalam *momago*.

Bukan suatu kebetulan jika perempuan Wana dicirikan oleh "rasa malu" mereka, sesuatu yang diakui baik oleh laki-laki maupun perempuan. Rasa malu ini dicatat oleh Atkinson pada tahun 1970-an dan saya juga melihat pada tahun 2016 bahwa rasa malu adalah sebuah ciri utama budaya Wana dan menjadi diferensiasi gender dalam budaya tersebut. Seperti yang juga dicatat oleh Grumblyes, "'rasa rendah diri' masih merupakan sebuah poin penting dari referensi diri dan sangat terkait dengan sebuah proses marginalisasi diri [...] di mana orang Wana sering menggambarkan diri mereka sendiri sebagai 'bodoh,' 'miskin' dan 'tidak berdaya'" (2016: 226). Oleh karena itu, rasa malu atau rasa rendah diri ini mempengaruhi seluruh masyarakat Wana dan visi mereka tentang diri mereka sendiri, tetapi terutama sangat kuat di kalangan perempuan. Mengaitkan rasa malu atau rasa rendah diri ini dengan tidak adanya dukun perempuan, perlu disebutkan bahwa saya tidak pernah melihat seorang perempuan di bawah usia 60 tahun menari di *momago*, dan mereka menjelaskan bahwa hal ini disebabkan oleh rasa malu mereka. Rasa malu di kalangan perempuan Wana ini membuat perempuan berada di luar wilayah kekuasaan. Menarik untuk disimak betapa perempuan muda Wana tidak malu-malu menari di acara-acara lain, seperti pernikahan.

Dalam "*Gender in Wana Society*", Atkinson membahas beberapa elemen pembagian gender di antara orang-orang Wana dan menyimpulkan bahwa "orang Wana menekankan kesamaan mendasar antara laki-laki dan perempuan dan sifat saling melengkapi dari pekerjaan-pekerjaan mereka" (1990: 63). Dia juga dengan

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

jelas menggambarkan bagaimana dunia mereka diatur berdasarkan gender:

Dunia dari sepasang suami-istri dibagi ke dalam tugas-tugas berbasis gender. Laki-laki membersihkan semak belukar, menebang pohon, dan membakar petak-petak untuk ditanami; perempuan terutama bertugas menanam, menyiangi, dan memanen, meskipun yang terakhir dari tiga tugas terakhir ini pada kenyataannya bisa dilakukan secara bebas oleh laki-laki dan perempuan. Selain itu, laki-laki berburu, dan laki-laki dan perempuan mencari makanan di sungai dan hutan. Laki-laki membangun rumah dan lumbung; perempuan membuat barang-barang seperti tikar, keranjang, dan pakaian. Dan yang terpenting, laki-laki melakukan perjalanan jauh ke pasar-pasar pesisir untuk berdagang dengan menukarkan produk-produk Wana seperti beras, damar, dan di beberapa daerah, rotan, dengan kain, garam, dan peralatan logam (Atkinson 1990: 69).

Keadaan saling melengkapi di antara kedua gender tersebut tercermin dalam tugas sehari-hari mereka (memasak, bekerja di sawah, mengasuh anak dan sebagainya), yang beberapa di antaranya dilakukan bersama oleh keduanya. Perbedaan yang paling penting di antara kedua gender tersebut adalah hubungan dengan ruang di sekitar mereka: "Perempuan cenderung 'menetap' (*rodo*), sedangkan laki-laki pergi ke tempat-tempat jauh dari mana bahaya dan kekuasaan berasal" (Atkinson 1990: 71). Yang lebih penting adalah bahwa:

"orang Wana mengidentifikasi baik perempuan maupun laki-laki sebagai pemberi kehidupan. Namun demikian, menegaskan sebuah kesamaan mendasar antara laki-laki

dan perempuan, budaya Wana merayakan kekuatan yang diambil oleh ruang dan waktu dari pemukiman manusia dan mendefinisikan akses ke kekuatan ini dengan cara yang sesuai dengan aktivitas laki-laki, bukan aktivitas perempuan" (Atkinson 1990: 79).

Selama *mandeke*, ledakan kesedihan yang terkendali, perempuan cenderung mengurung diri. Mereka menjadi perwujudan energi sentripetal yang mengendalikan kehidupan mereka, sementara laki-laki bergerak lebih meluas di ruang sebelum menenangkan diri dan mengurung diri seperti perempuan. Penelitian Atkinson menunjukkan bahwa tampaknya perilaku-perilaku yang saling berlawanan seperti itu sudah ada 40 tahun yang lalu: "laki-laki, sesuai dengan sifat mereka dalam budaya Wana, mengekspresikan kesedihan mereka dengan mempertontonkan kemarahan; perempuan, sebaliknya, dengan meratap" (Atkinson 1990: 68). Selain itu, perilaku laki-laki sangat berorientasi pada kekuatan sentrifugal yang mendorong mereka menjauh dari desa untuk mengekspresikan emosi dan kepedihan hati mereka dengan aman: "mobilitas yang lebih besar dari laki-laki dan kapasitas mereka untuk melakukan kekerasan, di masa lalu, bisa membuat beberapa di antara mereka melakukan sesuatu yang mengerikan untuk meluapkan kesedihan mereka. Saya diberitahu bahwa di masa lalu seorang pria dapat *mantau kamawo nraya*, 'meluapkan kesedihannya,' dengan membunuh seseorang" (Atkinson 1990: 68).

Marginalitas adalah sebuah sudut pandang

Dalam kaitannya dengan hubungan antara pusat dan pinggiran dan dengan sudut pandang orang Wana, terdapat gagasan tentang marginalitas itu sendiri dan "bagaimana konstruksi

diskursif dari perbedaan-perbedaan spasial antara pusat dan pinggiran bergantung pada sudut pandang subjektif yang kemudian menjadi instrumen dalam politik” (Alex Körner 2019: 2). Memang, konsep pusat dan pinggiran didasarkan pada sebuah sudut pandang, sebuah titik pengamatan yang biasanya ditentukan oleh hubungan-hubungan kekuasaan antara para aktor. Hubungan-hubungan ini tidak hanya membangun gagasan-gagasan kita tentang diri kita sendiri, tetapi juga tentang orang lain, karena identitas kita secara tak terhindarkan dibentuk oleh hubungan kita dengan orang lain. Dengan bergesernya posisi kekuasaan, identifikasi dengan pinggiran atau pusat juga berubah. “Dalam beberapa dekade terakhir, sejarah transnasional dan global telah berkontribusi bagi terbentuknya sebuah pemahaman yang lebih inklusif tentang pertukaran intelektual dan budaya, yang menantang cara-cara yang biasanya kita gunakan dalam menetapkan posisi pusat dan pinggiran pada peta mental kita” (Alex Körner 2019: 3). Pada akhirnya, hubungan antara pusat dan pinggiran tidak dapat didefinisikan secara absolut, tetapi saya telah memutuskan untuk mengambil sudut pandang emik dari orang Wana.

Sejarawan paling berpengaruh yang secara kritis mengadopsi paradigma pusat/pinggiran di tahun 1970-an adalah Immanuel Wallerstein. Di bagian inti dari analisis sistem dunianya, terdapat sebuah kritik (analisis dan asesmen detail) tentang fondasi-fondasi ideologis dari teori modernisasi, melalui penekanan pada hubungan eksploitatif antara ekonomi-ekonomi "maju" dan bagian-bagian dunia yang diduga kurang berkembang. Dia berpendapat bahwa sistem dunia modern dibedakan dari sistem imperium oleh ketergantungannya pada kontrol ekonomi terhadap tatanan dunia oleh sebuah pusat kapitalis yang mendominasi (inti) dalam hubungan ekonomi dan politik sistemik dengan

wilayah-wilayah dunia pinggiran dan semi-pinggiran yang sejauh ini tetap berada di luar jangkauan sistem dunia.

Ada sebuah “pembagian kerja” yang mendasar dan stabil secara institusional antara inti dan pinggiran: sementara inti memiliki tingkat perkembangan teknologi yang tinggi dan memproduksi produk-produk kompleks, peran pinggiran adalah memasok bahan mentah, produk pertanian, dan tenaga kerja murah ke agen-agen dari inti yang sedang melakukan ekspansi. Begitu terbentuk, keadaan yang tidak setara ini cenderung menstabilkan dirinya sendiri karena kendala-kendala kuasi-deterministik yang melekat. Pada akhirnya, kita bisa menerapkan hubungan ketergantungan bahkan dalam melihat situasi Wana. Teori ketergantungan adalah gagasan bahwa sumber daya mengalir dari sebuah "pinggiran" yang terdiri dari negara-negara miskin dan terbelakang ke sebuah "inti" yang terdiri dari negara-negara kaya, sehingga kelompok inti menjadi kaya sedangkan kelompok pinggiran mengalami kerugian (Wallerstein 1974). Bagaimana hal ini terjadi pada *kayu paramba*, pohon uang? Memang, ketergantungan disebabkan oleh perbedaan dalam hal kekuatan finansial antara wilayah pusat dan wilayah pinggiran – khususnya ketidakmampuan negara-negara pinggiran untuk meminjam dalam mata uang mereka sendiri. Dalam kasus di sini, yang saya maksudkan sebagai mata uang adalah kekuatan mitos, yang diperlukan untuk melakukan ritual-ritual agar komunitas bisa bertahan hidup. Biasanya, terutama dalam realitas pasca-kolonial dan kapitalis, hierarki spasial didasarkan pada arah barang. Imperium-imperium kolonial mengambil bahan mentah dari sebuah koloni untuk dibawa ke pusat, meninggalkan pinggiran tanpa kekuatan ekonomi. Dalam kasus Wana, saya berpendapat bahwa imperium kolonial, Belanda tetapi juga semua "Barat" pada umumnya, meng-

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

ambil kekuatan mitos suku Wana dan mengolahnya sebagai bahan mentah; mereka mengambil kekuatan mitos tersebut dan membawanya ke tempat yang jauh. "Inti'/'pinggiran' selalu mengacu pada sebuah hubungan yang tidak setara" (Petrusewicz 2019: 18), tetapi, bagi orang Wana, hubungan mereka dibalik. Dalam budaya Wana, inti tidak berdaya, sedangkan pinggiran kuat. Dari sebuah sudut pandang Wana, barang-barang yang diambil dari Wana tidak diambil dari pinggiran, tetapi dari inti dunia, dari tanah Wana, dan kemudian dibawa ke pinggiran. Memang transmisi ini satu arah, tetapi orang Wana menggunakan agensi mereka untuk membentuk hubungan ini dan menempatkan diri mereka di pusat dari dunia mereka dan kita. Orang Wana membangun sebuah tatanan intelektual atau politik yang membalikkan hubungan kekuasaan antara pusat dan pinggiran. Faktanya, mereka menempatkan diri mereka di pusat dunia, tetapi pusat dunia tersebut adalah sebuah pusat yang telah dikosongkan dari kekuatan dan sumber dayanya, dan dengan demikian menjadi tidak berdaya.

Marginalitas sebagai sebuah pilihan

Terakhir, penting juga untuk dicatat bahwa posisi sentral, yang bercirikan hidup di hutan dan tetap miskin, juga menjadi sebuah pilihan bagi masyarakat Wana. Grumbliès menjelaskan bahwa "seandainya janji milenial terpenuhi suatu hari, yang membawa mereka ke sebuah Zaman Emas baru, orang Wana harus tetap *masi yasi*, menyedihkan, miskin, bodoh, dengan kata lain: marginal" (2016: 123). Orang Wana mengubah sebuah subalternitas sosial dan ekonomi yang dipaksakan menjadi sebuah posisi kekuasaan. Mereka membalikkan hubungan kekuasaan pinggiran-pusat, dengan memposisikan diri di pusat dunia. Bahkan

dalam keadaan imobilitas mereka, orang Wana berhasil menanggapi serangan dari dunia dan memperoleh, di masa depan, kekuatan yang akan membebaskan mereka. Karena ruang, waktu, dan kekuatan tumpang tindih dalam budaya Wana, imobilitas fisik dan ekonomi sangat penting jika orang Wana ingin menjadi siap, di masa depan, untuk menyambut kembalinya *tau baraka* dan zaman keemasan. Namun, dalam bagian ini, saya telah mencoba menunjukkan bahwa kata "marginal" dalam pemahaman Grumbliès di sini mungkin perlu diganti dengan "pusat."

[Orang Wana] mengklaim bahwa umat Islam tinggal di surga mereka di sini di bumi, seperti yang ditunjukkan oleh kekayaan komparatif mereka dan keseriusan mereka dalam menjaga kemurnian. Di surga bagian muslim [...] orang-orang hidup di tempat yang kotor (yang digambarkan dengan jelas sebagai kotoran babi) dan mereka begitu laparnya sehingga jiwa-jiwa mereka menjelma dalam bentuk babi hutan yang mengais di kebun-kebun Wana untuk mencari makanan. Mengenai jiwa-jiwa Kristen, mereka hanya memiliki potongan-potongan awan untuk dimakan (sebuah referensi yang jelas ke gambar-gambar sekolah Alkitab yang melukiskan Yesus dan malaikat-malaikat yang melayang di atas kursi-kursi gumpalan awan). (Atkinson 1992: 691)

Laporan dari Atkinson ini menunjukkan bagaimana orang Wana percaya bahwa kembalinya zaman keemasan akan menjadi ganjaran atas semua yang mereka derita saat ini, sementara orang Kristen dan orang muslim sudah hidup di surga. Selaras dengan pemikiran ini, hanya orang Wana yang tetap miskin dan yang berada di pusat dunia akan dipersiapkan untuk menyambut kembalinya *tana Wana* (tanah Wana)

sebagai inti kekuatan dunia yang diperbarui. Dengan kata lain: “Orang Wana, dalam periode seribu tahun, meramalkan datangnya suatu masa ketika agama mereka yang sekarang dihina akan diberikan kehormatan yang layak. Jika sejarah ditakdirkan menjadi serangkaian masa yang ganti berganti, seperti yang ditegaskan oleh budaya dominan, maka adalah benar bahwa [...] sejarah harus berakhir di mana ia dimulai – yang pertama, yang sekarang menjadi terakhir, akan menjadi yang pertama lagi” (Atkinson 1982: 692) atau

Keluar dari posisi terpinggirkan saat ini dengan menjadi kuat, berpendidikan dan kaya karena pemberdayaan baru mereka akan membuat mereka tidak lagi cocok untuk menyambut teman spiritual mereka, *taw baraka*.⁷ Mereka tidak akan lagi sesuai dengan gambaran orang marginal yang menyedihkan; suatu keadaan yang perlu mereka pertahankan. Oleh karena itu, beberapa dari interlokutor saya mengungkapkan kekhawatiran bahwa begitu mereka mengalami pemberdayaan, mereka tidak akan lagi menjadi calon yang tepat untuk menyambut *taw baraka*. (Grumblies 2016: 280)

Penting untuk menegaskan fakta bahwa saya mendapati orang Wana umumnya pesimis tentang kehidupan mereka sendiri. Mereka menganggap diri mereka hidup di sebuah masa yang penuh kesulitan yang mengerikan dibandingkan dengan situasi di masa mitos, meskipun mereka benar-benar mengakui bahwa keadaan mereka lebih baik daripada keadaan generasi kakek-nenek mereka. Mereka menghadapi tantangan hidup mereka dengan melihat ke depan ke akhir zaman seperti yang telah

mereka ketahui dan ke kembalinya masa mitos. Kematian dan kehidupan setelah kematian di surga memiliki banyak kesamaan dengan kerinduan akan masa mitos; keduanya membawa janji hal-hal yang lebih baik dan pemenuhan semua keinginan. Surga juga merupakan sebuah pahala untuk mengatasi kesulitan-kesulitan hidup saat ini: “Surga dengan demikian dianggap sebagai kompensasi untuk kehidupan di bumi. Bagi orang Wana, yang menderita begitu banyak dalam keberadaan duniawi mereka yang fana, kehidupan setelah kematian menawarkan kesenangan dan kenyamanan yang pantas mereka dapatkan” (Atkinson 1988:55). Keluar dari posisi terpinggirkan saat ini dengan menjadi kuat, berpendidikan dan kaya karena pemberdayaan baru mereka akan membuat mereka tidak lagi cocok untuk menyambut teman spiritual mereka, *taw baraka*. Mereka tidak akan lagi sesuai dengan gambaran orang marginal yang menyedihkan; suatu keadaan yang perlu mereka pertahankan. Oleh karena itu, beberapa dari interlokutor saya mengungkapkan kekhawatiran bahwa begitu mereka mengalami pemberdayaan, mereka tidak akan lagi menjadi calon yang tepat untuk menyambut *taw baraka* (Grumblies 2016: 280). Realitas Wana dan pembuatan makna didasarkan pada kontras dari gerakan-gerakan yang berlawanan dan sering terjadi di antara luar yang kuat dan dalam yang yang tidak berdaya. Kenyataannya, posisi tak berdaya yang mereka anggap harus mereka tempati di pusat dunia juga merupakan hal yang akan ganggarkan mereka saat akhir dunia tiba. Posisi tak berdaya tersebut adalah sebuah posisi geografis, tetapi, yang terutama sekali, posisi tersebut adalah sebuah posisi sosial dan ekonomi. Pergerakan orang Wana di dunia tidak hanya

⁷ Grumblies mengeja kata *tau* secara berbeda dari Atkinson dan saya sendiri.

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

bersifat fisik, tetapi juga bersifat spiritual dan sosial. Orang-orang Wana yang bepergian, yang sebagian besar laki-laki, memperoleh pengetahuan yang menjelma menjadi kekuatan yang dibutuhkan untuk menjadi dukun, kepala desa atau sesepuh yang bijaksana.

Kesimpulan

Pada akhirnya, orang Wana menunjukkan bagaimana, sebagai produk dari agensi manusia, pusat dan pinggiran tunduk pada ketergantungan timbal balik. Pusat dan pinggiran mengungkapkan asimetri-asimetri yang terus berkembang di antara mereka. “Pusat dan pinggiran [...] menghadirkan kategori-kategori subjektif yang ditentukan oleh konteks diskursif mereka. Ini tidak berarti bahwa mereka tidak nyata, tetapi bahwa dalam sejarah, realitas dibentuk oleh pikiran. Dalam hal ini [...] hierarki spasial tidak dipandang sebagai sebuah fakta, tetapi sebagai sebuah preferensi perspektif” (Alex Körner 2019: 2).

Dalam kasus Wana, tidak ada sebuah sistem tunggal yang sedang berjalan – sebuah “sistem dunia” (Wallerstein 1974) – di mana tempat-tempat yang kuat dan tidak berdaya berinteraksi; tetapi yang ada adalah sebuah sistem di mana dua dunia yang berbeda, yang berada di dalam dan di luar tanah Wana, dapat berinteraksi hanya bila kekuatan mitologis bergerak: mimpi, ritual dan akhirat. Orang Wana mengekspresikan agensi mereka dalam menghadapi kekuatan eksternal yang terus-menerus menekan mereka, dengan membentuk sebuah “wacana hegemonik tandingan” (hooks 1990: 341). Bagi hooks, marginalitas bukanlah sesuatu “yang ingin dihilangkan seseorang, yang ingin dia tinggalkan, atau yang ingin dia lepaskan sebagai bagian dari kepindahannya ke pusat, tetapi lebih sebagai sebuah tempat yang dia tinggali, yang bahkan dia pertahankan, karena

marginalitas memelihara kapasitas seseorang untuk melakukan perlawanan” (kait 1990: 341). Tentu saja, marginalitas berasal dari sebuah hierarki teoretis dan hubungan kekuasaan yang sangat kompleks dan mengungkap kondisi yang beragam (Dennis 2007: 2763). Kenyataannya, memang dari sudut pandang yang lebih luas, dari sudut pandang Indonesia, orang Wana adalah marginal, tetapi dari sudut pandang orang Wana sendiri, mereka berada di pusat dunia. Tentu saja, mereka tidak memiliki kekuatan besar di kedua posisi tersebut, tetapi meskipun terpinggirkan tidak memberi mereka harapan khusus apa pun untuk masa depan yang lebih baik, melihat diri mereka sendiri berada di pusat memberi mereka harapan atas ganjaran yang akan mereka terima di masa depan. Pada akhirnya, gagasan marginalitas adalah “sebuah kekuatan material serta sebuah konsep ideologis dan sebuah deskripsi realitas sosial” (Perlman 1976: 15).

Dalam pengertian ini, budaya Wana menambah wawasan baru pada diskusi yang lebih luas tentang hubungan antara pusat dan pinggiran dan hubungan kekuasaan antar gender. Selain itu, mekanisme koping orang Wana dalam menghadapi keadaan di mana mereka tidak memiliki kekuasaan dapat membuka pandangan baru dalam studi minoritas di seluruh dunia. Untuk mengontrol dan mengelola sistem ini, orang Wana menggunakan agama mereka untuk menawarkan kepada setiap orang tempatnya di dunia, dan untuk menyediakan pembenaran bagi kehidupan mereka yang menyediakan. Bahkan meskipun orang Wana tinggal di sebuah lingkungan dan budaya yang sangat berbeda dari lingkungan dan budaya Barat, orang Wana dan orang Barat memiliki banyak kesamaan sebagai manusia. Salah satu di antara kesamaan-kesamaan ini adalah kebutuhan untuk menerima ketidakberdayaan sebagai manusia dalam kaitannya dengan beberapa fakta

kehidupan.

Dengan artikel ini dan dengan pandangannya dari sebuah budaya, saya bermaksud mendorong diskusi tentang hubungan antara pinggiran dan pusat, terutama mengenai minoritas-minoritas budaya. Di masa-masa yang penuh gejolak politik, mengakui adanya hubungan kekuasaan antara komunitas-komunitas dan bagian dalam mereka akan membuka peluang baru untuk perubahan dan diskusi. Seperti yang ditunjukkan oleh kasus Wana, marginalitas bukanlah sesuatu yang dipaksakan oleh kekuatan eksternal, tetapi sesuatu yang dapat dirangkul dan diubah menjadi sesuatu yang positif.

Referensi

- Alvard, Michael S. 2000. The potential for sustainable harvests by traditional Wana Hunters in Morowali nature reserve, Central Sulawesi, Indonesia. *Human Organization* Vol. 59, No. 4: 428-440.
- Aragon, Lorraine V. 1996. [Suppressed and Revised Performances: Raego' Songs of Central Sulawesi](#). *Ethnomusicology* (Isu Spesial: Musik dan Agama) Vol. 40, No. 3: 413-439.
- Atkinson, Jane Monnig. 1983. [Religions in dialogue: The construction of an Indonesian minority religion](#). *American Ethnologist* Vol. 10, No. 4: 684-696.
- Atkinson, Jane Monnig. 1987. [The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual](#), dalam *American Anthropologist*, New Series, Vol. 89, No. 2: 342-355.
- Atkinson, Jane Monnig. 1988. Religion and the Wana of Sulawesi, dalam a Dove, Michael R. (Ed.), *The real and imagined role of culture in development. Case studies from Indonesia*, University of Hawaii Press, Honolulu: 41- 61.
- Atkinson, Jane Monnig. 1990. How gender makes a difference in Wana society, dalam a Jane Atkinson dan Shelly Errington (Ed.), *Power and difference: gender in island Southeast Asia*, Stanford University press, Stanford: 52-84
- Atkinson, Jane Monnig. 1992. The art and politics of Wana shamanism, University of California Press, Berkeley.
- Atkinson, Jane Monnig. 1992. Shamanisms Today, dalam *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21: 307-330.
- Atkinson, Jane Monnig. 2003. Who appears in the family album? Writing the history of Indonesia's revolutionary struggle, dalam *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia: Nation and Belonging in the Hinterlands*, Renato Rosaldo (Ed.), Berkeley: University of California Press: 134-161.
- Belo, Jane. 1960. *Trance in Bali*, New York: Columbia University Press. Bresciani, Chiara
- Belo, Jane. 2020. "Ya no es como antes". A critical study of tradition and cultural change in a Huave community, Mexico (naskah disertasi PhD), James Cook University dan Aarhus University.
- Coté, Joost. 1996. [Colonising Central Sulawesi. The "Ethical Policy" and imperialist expansion 1890-1910](#), dalam *Itinerario*, Vol. 20, No. 03: 87-107.
- Cresswell, Tim. 2010. Towards a politics of mobility, dalam *Environment and Planning: Society and Space*, Vol. 28, No. 1: 17-31.
- Dennis, Rutledge M. 2007. Marginality, dalam *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, G. Ritzer (Ed.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd: 2763-65.
- Denvens, Carol. 1992. "If We Get the Girls, We Get the Race": Missionary Education of Native American Girls, dalam *Journal of World History*, Vol. 3, No. 2: 219-237

- Eliade, Mircea. 1971. *The myth of the eternal return: or, Cosmos and history*, Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea. 1972. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Grumblyes, Anna-Teresa. 2016. *The Construction of Marginality among Upland Groups in Indonesia: The Case of the Wana of Central Sulawesi*, Disertasi PhD, University of Cologne.
- Grumblyes, Anna-Teresa. 2013. *Being Wana, Becoming an "Indigenous People"*. Experimenting with Indigeneity in Central Sulawesi, dalam *Adat and indigeneity in Indonesia: Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription*, Brigitta Hauser-Schäublin (Ed.), *Göttingen Studies in Cultural Property 7*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen: 81–98.
- Harms, Erik; Hussain, Shafqat; Newell, Sasha; Piot, Charles; Schein, Louisa; Shneiderman, Sara; Turner, Terence S; Zhang, Juan. 2014. *Remote and edgy: New takes on old anthropological themes*, dalam *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4: 361–81.
- Hauser-Schäublin, Brigitta. 2013. *Introduction: The power of indigeneity*.
- Reparation, readjustments and Repositioning, dalam *Adat and indigeneity in Indonesia: Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription*, ed. Brigitta Hauser-Schäublin, *Göttingen Studies in Cultural Property 7*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen: 5–15.
- hooks, bell. 1990. *Marginality as a site of resistance*. Dalam *Out there: Marginalization and contemporary cultures*, Russell Ferguson (Ed.), Cambridge: MIT Press: 341–43.
- Kartomi, Margaret J. 1973. *Music and Trance in Central Java*, dalam *Ethnomusicology*, Vol. 17, No. 2: 163-208
- Körner, Alex. 2019. *Space and Asymmetric Difference in Historical Perspective: An Introduction*. Dalam *Re-Mapping Centre and Periphery, Asymmetrical Encounters in European and Global Contexts*, Tessa Hauswedell, Axel Körner dan Ulrich Tiedau (Ed.), UCL Press: London: 1- 13.
- Kruyt, A. C. 1930. [De To Wana op Oost-Celebes](#), dalam *Tijdschrift voor indische taal-, land-, en volkenkunde* Vol. 70: 110-120
- Kuipers, Joel C. 2011. *The Society and Its Environment*, dalam *Indonesia: a country study*, Frederick W. H. dan Worden R. L. (Ed.), Washington: Library of Congress: 45-78.
- Lahadji, Jabar. 1999. *Morowali nature reserve and the Wana people*, dalam *Indigenous Peoples and Protected Areas, in South and Southeast Asia: From Principles to Practice*, Colchester M. dan Erni C. (Ed.), Amsterdam: Aksant Academic Publisher: 228-249.
- Lahadji, Jabar. 2008. *People, park and partnership. Problems and possible solutions in the Morowali Nature Reserve*, dalam *IIAS Newsletter*, No. 46: 2-23.
- Li, Tania M. 1999. *Marginality, power and production: Analysing upland transformations*, dalam *Transforming the Indonesian uplands: Marginality, power and production*, Tania M. Li (ed.), *Studies in Environmental Anthropology 4*, Amsterdam: Harwood: 1–45.
- Mead, Margaret & Bateson, George. 1942. *Balinese character, a photographic analysis*, New York: New York Academy of Sciences,

- Ortner, Sherry B. 1974. Is Female to Male as Nature Is to Culture?, dalam *Women, Culture, and Society*, M. Z. Rosaldo dan L. Lamphere (ed.), Stanford: Stanford University: 61-95.
- Perlman, Janice E. 1976. *The myth of marginality: Urban poverty and politics in Rio de Janeiro*. Berkeley: University of California Press.
- Permanent Committee on Geographical Names. 2003. *Indonesia. Population and Administrative Divisions*, London.
- Petrusewicz, Marta. 2019. Rethinking Centre and Periphery in Historical Analysis: Land-based Modernization as an Alternative Model from the Peripheries. Dalam *Re-Mapping Centre and Periphery, Asymmetrical Encounters in European and Global Contexts*, Tessa Hauswedell, Axel Körner dan Ulrich Tiedau (Ed.), UCL Press: London: 17-26.
- Petrusewicz, Marta. 1996. *Latifundium: Moral Economy and Material Life in a European Periphery*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Picard, Michel. 2011. Introduction: “agama”, “adat”, and Pancasila, dalam *The politics of Religion in Indonesia: Syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali*, Michel Picard dan Rémy Madinier (Ed.), Oxon: Routledge: 1–20.
- Pewiranegara, Shafruddin. 1984. Pancasila as the Sole Foundation, dalam *Indonesia*, No. 38: 74-83.
- Rappoport, Dana. 2004. Ritual Music and Christianization in the Toraja Highlands, Sulawesi, dalam *Ethnomusicology*, Vol. 48, No. 3: 378-404.
- Sachs, Curt. 1962. *Wellsprings of Music*, The Hague: Nijhoff Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sangaji, Arianto. 2007. *The masyarakat adat movement in Indonesia: A critical insider’s view*. Dalam *The revival of tradition in Indonesian politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson dan David Henley (Ed.), Routledge Contemporary Southeast Asia Series 14. London: Routledge: 319–36.
- Scarduelli, Pietro. 1992. *Lo specchio del cosmo. Il simbolismo spaziale nelle culture dell’Indonesia*, Turin: Il Segnalibro.
- Schiller, Anne. 1996. An “Old” Religion in “New Order” Indonesia: Notes on Ethnicity and Religious Affiliation, dalam *Sociology of Religion*, Vol. 57, No. 4: 409–417.
- Shields, Rob. 1991. *Places on the margin: Alternative geographies of modernity*. London: Routledge.
- Shils, Edward. 1982. *The constitution of society. The Heritage of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tsing, Anna L. 1993. *In the realm of the diamond queen: Marginality in an out-of-the-way place*. Princeton: Princeton University Press.
- Wagner, Frits A. 1961. *Indonesia*, Milan: il Saggiatore.
- Wellenkamp, Jane C. 1988. [Notions of Grief and Catharsis among the Toraja](#), dalam *American Ethnologist*, Vol. 15, No. 3: 486-500.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System, I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Sitografi

BPSP Sulteng. 2013. *Statistik Kependudukan Sulteng 2013* (Badan Pusat Statistik Provinsi Sulawesi Tengah). Tersedia di:

PUSAT YANG TERPINGGIRKAN

http://sulteng.bps.go.id/endback/pdf_publicasi/Statistik-Kependudukan-Sulawesi-Tengah-2013.pdf. [Diakses 27/02/2018].

Osman, Salim. 2012. Is Atheism Illegal in Indonesia?, tersedia di: <http://jakartaglobe.id/archive/is-atheism-illegal-in-indonesia/> [Diakses 27/02/2018].

Videografi

Journet, Martine; Nougazol, Gérard. 2005. [Gods and Satans](#), Le miroir, Paris, 87min.

Journet, Martine; Nougazol, Gérard. 2007. The Shadow, Institut für Visuelle Ethnographie (IVE), Göttingen, 69min.

Journet, Martine; Nougazol, Gérard. 2011. Indo Pino, IRD audiovisuel, Marseille, 85min.