

BAB I: PERKENALAN

1.1. Penutur Bahasa Kaili-Pamona dari Sulawesi Tengah

Sulawesi, atau Celebes seperti biasa disebut, adalah pulau terbesar keempat di kepulauan Indonesia. Letaknya di garis khatulistiwa, antara pulau Kalimantan dan Maluku. Sulawesi adalah wilayah yang kompleks secara etnis dan Sulawesi Tengah mungkin yang paling kompleks dari empat provinsi di Sulawesi; tidak ada sistem klasifikasi etnis penduduk yang disepakati bersama.¹ Orang-orang berbahasa Kaili-Pamona tinggal di provinsi Sulawesi Tengah (Sulawesi Tengah), di bagian tengah pulau yang bergunung-gunung. Provinsi ini mencakup area seluas 74.000 kilometer persegi dan berpenduduk sekitar 1.200.000 orang, 70.000 di antaranya saat ini tinggal di ibu kota provinsi, Palu. Penutur Kaili-Pamona mendi-

ami Kabupaten Donggala dan Kabupaten Poso² terutama di dataran tinggi bagian tengah dari kabupaten-kabupaten tersebut. (Sistem Ekonomi Tradisional 1985, 26-27.)

Penutur Kaili-Pamona berhubungan erat secara linguistik; bahasa mereka termasuk dalam sub-divisi Kaili-Pamona dari kelompok bahasa Sulawesi Tengah dan termasuk di antara bahasa Austronesia yang digunakan di wilayah yang luas di Asia Tenggara dan Pasifik (Barr, Barr & Salombe 1979). Penutur Pamona sekarang disebut To Pamona³ meskipun mereka masih lebih dikenal sebagai Toraja Timur (Toradja)⁴ atau Toraja yang berbahasa Bare'e, nama-nama yang diperkenalkan oleh misionaris Belanda Nicolaus Adriani dan Albert C.

¹ Untuk rincian lebih lanjut tentang klasifikasi etnis di Sulawesi, lihat artikel Babcock (1982, 116-).

² Pada tahun 1980 Kabupaten Donggala berpenduduk sekitar 580.000 jiwa dan Kabupaten Poso sekitar 266.000 jiwa (Sistem Ekonomi Tradisional 1985, 26-27); pada tahun 1982 Kabupaten Donggala berpenduduk sekitar 608.000 jiwa dan Kabupaten Poso 280.000 jiwa (Suradi 1983/1984).

³ Ada sekitar 134.000 To Pamona yang tinggal di Kabupaten Poso pada tahun 1980 (Yunus & Siti 1983/84, 11).

⁴ Saya telah mengikuti ejaan bahasa Indonesia modern, yang sedikit berbeda dengan ejaan yang diperkenalkan oleh Belanda dan digunakan dalam sumber-sumber lama sebelum tahun 1972, oe = u, dj = j, j = y, tj = c dan ch = kh.

Kruyt pada awal abad ini. Adriani dan Kruyt menyebut orang-orang berbahasa Kaili sebagai Toraja Barat (Toradja). Saat ini penutur bahasa Kaili umumnya terbagi menjadi tiga suku bangsa, To Kaili, To Kulawi, dan To Lore, atau terkadang menjadi empat kelompok, dalam hal ini suku To Pipikoro dianggap sebagai suku yang terpisah (Etnik dan Logat 1988/ 1989; Yunus & Siti 1983/1984, 4–).

Bahkan saat ini perjalanan di dataran tinggi Sulawesi Tengah masih melelahkan dengan berjalan kaki atau menunggang kuda, karena hanya sedikit desa yang terhubung dengan jalan raya. Selain wilayah pesisir dan beberapa lembah sungai, di mana Lembah Palu adalah yang terbesar, Sulawesi Tengah dibentuk oleh barisan pegunungan yang ditumbuhi hutan hujan tropis yang lebat. Sebagian besar sungai di lembah-lembah di antara pegunungan tidak dapat dilayari karena sempit dan dangkal atau mengalir deras. Sebagian besar perjalanan, baik antara desa-desa pedalaman maupun antara daerah pesisir dan desa-desa dataran tinggi harus dilakukan dengan berjalan kaki atau menunggang kuda. Daerah pesisir, karena lebih mudah diakses dari luar, selama berabad-abad menjadi bagian dari jaringan rute perdagangan di seluruh dunia; dan masyarakat yang tinggal di daerah pesisir telah lama berdagang dengan orang Cina, Portugis, Spanyol, Inggris, dan Belanda. Meskipun bagian-bagian pedalaman Sulawesi tetap tidak diketahui oleh orang Eropa sampai relatif terlambat, adalah keliru untuk menyimpulkan bahwa wilayah itu terputus dari jaringan perdagangan. Budaya material Sulawesi Tengah pada awal abad ini sebenarnya menunjukkan koeksistensi tradisi kerajinan asli yang kuat dan produk yang dibuat di luar daerah di Sulawesi Selatan, Jawa dan India.

Ketika orang Belanda Albertus Christiaan Kruyt memulai pekerjaannya sebagai mision-

aris pertama di Sulawesi Tengah bagian timur pada awal tahun 1890-an, daerah itu dihuni oleh orang-orang yang tinggal di desa-desa kecil. Sebelum Belanda tiba di Sulawesi Tengah pada tahun 1905 dan memaksa penduduk desa untuk pindah ke lembah, desa-desa ini dibangun di lereng bukit yang curam. Karena hanya ada sedikit ruang, rumah-rumah itu berdiri berdekatan satu sama lain; tanahnya praktis merupakan tempat pembuangan kotoran, dan air biasanya harus diambil dari kaki bukit. Jumlah rumah bervariasi dari dua hingga sepuluh, penghuninya dari 40 hingga 200. Setiap desa mencakup sejumlah rumah tangga, yang bersama-sama membentuk kelompok kerabat besar yang terkadang berjumlah beberapa lusin, terkadang beberapa ratus anggota. (Adriani & Kruyt 1950 I, 75, 77; Kruyt 1929, 1.)

Orang-orang di desa Pamona selalu kerabat; orang asing dapat memperoleh tempat di desa hanya dengan menikahi salah satu putri negeri itu. Kadang-kadang terjadi bahwa beberapa keluarga memisahkan diri dari kelompok kerabat yang besar dan mendirikan desa baru tidak jauh. Biasanya penduduk kampung baru merasa dekat dengan kampung induk, sehingga tidak membangun kuil untuk pemujaan leluhur dan tetap menggunakan kuil di kampung induk. (Adriani & Kruyt 1950 I, 109, 164). Jadi, orang-orang yang tinggal di desa yang sama terbagi sekelompok leluhur yang mendirikan desa dan pusat spiritualnya, kuil. Kuil desa, dalam bahasa Pamona *lobo*, merupakan tempat bersemayamnya arwah leluhur dan melambangkan asal usul yang sama dari orang-orang yang bersangkutan. Pesta pengorbanan yang dirayakan oleh seluruh desa atau suku yang berpusat di sekitar nenek moyang yang sama ini, terutama pendiri desa, kuil desa, dan pengayau yang berani. Tempat tinggal sangat erat kaitannya dengan kekerabatan. Dan karena

semua penduduk desa itu berkerabat, kadang-kadang sulit untuk menentukan dari deskripsi Adriani dan Kruyt kapan hubungan yang digunakan sehubungan dengan upacara atau tindakan tertentu didasarkan pada kekerabatan dan kapan di tempat tinggal.

Sayangnya Adriani dan Kruyt menggunakan dalam tulisan mereka kata-kata Belanda *familie*, *gezin*, dan *huisgezin*, yang telah diterjemahkan oleh *Human Relations Area Files* (HRAF) sebagai kelompok kerabat, keluarga dan rumah tangga, tanpa definisi apa pun. Di Pamona istilah-istilah yang serupa dengan *familie* Belanda tampaknya adalah: *tina*, "kerabat", "hubungan darah", "perempuan", "istri"; *potu*, "kerabat darah" dalam arti terbatas, "anggota dari generasi yang sama"; dan *ja'i*, yang berarti "kelompok kerabat", orang-orang yang berhubungan dalam arti luas (Adriani 1928, 112, 599, 841). Bagi orang To Pamona, pengertian kekerabatan dan kelompok kekerabatan tampaknya cukup longgar ditentukan.

Pada awal abad ini masyarakat Pamona agak egaliter dibandingkan dengan banyak masyarakat lain di Asia Tenggara. Ada dua kelas sosial: rakyat jelata bebas dan budak. Prestise didasarkan pada atribut atau usaha pribadi, bukan pada gelar dan properti yang diwarisi. Kepala desa dan suku dipilih di antara orang-orang yang memiliki karakter kuat dan kemampuan untuk membuat keputusan dan

bertindak. Semua pria bisa mendapatkan status sebagai pengayau dan pejuang pemberani, sementara wanita bisa mendapatkan reputasi sebagai dukun yang kompeten. Di antara To Pamona ada peran sosial yang berbeda yang dapat ditunjukkan dengan atribut tertentu, seperti penutup kepala pengayau dengan dekorasi khusus atau pakaian dukun dan benda-benda ritual. Namun, saya belum menemukan benda-benda yang berhubungan dengan desa atau otoritas kesukuan. Kerabat memiliki beberapa barang berharga seperti piring tembaga, tekstil dan senjata tua yang diturunkan dari generasi ke generasi atau disajikan kepada kelompok kerabat lain sebagai bagian dari mas kawin.

Dalam hal ini ada perbedaan antara kelompok-kelompok To Pamona dan kelompok berbahasa Kaili. To Kaili, berlawanan dengan To Pamona, dibagi menjadi tiga kelas sosial: bangsawan, rakyat jelata, dan budak;⁵ dan orang-orang keturunan bangsawan berhak menggunakan beberapa benda khusus sebagai tanda status mereka. Hanya bangsawan yang boleh memakai perhiasan emas, dan wanita bangsawan di Kulawi memakai topi khusus lebar yang di sekelilingnya dihiasi pita merah dan jumbai kain kecil (Kaudern 1940, 36-37). Selain itu, pembentukan kelas bangsawan menghasilkan akumulasi properti yang lebih besar, sering kali dalam bentuk tekstil dan barang-barang tembaga di antara penutur Kaili

⁵ Di Kulawi para bangsawan disebut *maradika*, pemilik tanah bebas *todea*, dan budak *batua*, kemudian *perentah*, karena perbudakan dihapuskan oleh Belanda. Baik Kaudern dan Kruyt membahas asal usul kelas bangsawan di antara To Kaili. Menurut Kaudern (1940, 35) penduduk Kulawi mengatakan bahwa *maradika* telah ada sejak zaman dahulu, tetapi seperti Kruyt ia tampaknya lebih menyukai teori keturunan asing, "kelas *maradika* mungkin saja merupakan unsur budaya asing yang berasal dari pantai telah merambah ke pedalaman pulau". Demikian pula Kruyt

mengklaim bahwa orang-orang bangsawan Sulawesi Tengah mungkin berasal dari Bugis dan Mandar di Sulawesi Selatan. Menurut Kaudern (1940, 36) para bangsawan sampai taraf tertentu terisolasi dari sesama penduduk desa, karena mereka tidak diperbolehkan menikah dengan orang yang bukan keturunan bangsawan. Seorang laki-laki *maradika* boleh mengambil seorang budak perempuan untuk istri kedua atau ketiganya, dan dalam hal ini perempuan itu menjadi setara dengannya dan anak-anaknya adalah bangsawan.

daripada yang terjadi di antara To Pamona.

Unit sosial yang paling signifikan tampaknya adalah keluarga atau *gezin*, demikian Adriani dan Kruyt menyebutnya. Keluarga adalah sekelompok orang yang hidup, makan, dan bekerja bersama. Sang suami pindah menikah ke rumah istrinya, di mana mereka menghabiskan setidaknya beberapa tahun sebelum mereka dapat mengolah ladang mereka sendiri. Jadi sebuah keluarga terdiri dari pasangan dengan anak-anak mereka, anak angkat dan kemungkinan menantu, cucu, dan orang tua istri. Beberapa keluarga mungkin tinggal di gedung yang sama tetapi setiap keluarga tampaknya memiliki unit rumah tangganya sendiri, yang terlihat dari perapiannya sendiri atau hak untuk bagian dari perapian tertentu. Dari sini muncul salah satu istilah Pamona untuk menunjukkan keluarga, *sombori*, yang berarti "keluarga yang tinggal di bagian khusus rumah, di satu sisi perapian" (Adriani 1928, 759). Memasak dan makan bersama memiliki makna simbolis khusus.⁶ Meskipun sejumlah desa Kaili dan Pamona dihuni oleh orang-orang yang sadar akan hubungan satu sama lain dan berasal dari desa induk yang sama, mereka tidak menganggap diri mereka sebagai bagian dari kelompok politik yang lebih besar, yang menyebabkan masalah administrasi pejabat kolonial Belanda.

1.2. Tentang Istilah Toraja

Joost Coté (1979, 42), yang meneliti sejarah usaha misionaris di Kabupaten Poso, menulis bahwa A. C. Kruyt adalah orang pertama yang

menggunakan istilah Toraja secara umum untuk suku-suku di Sulawesi utara-tengah pada tahun 1897. Sebelum itu, Kruyt serta orang Eropa lainnya menyebut penduduk daerah ini sebagai *Alfur*, istilah yang sebelumnya digunakan untuk penduduk semenanjung utara Sulawesi dan kelompok pedalaman di Maluku, khususnya Seram. Kruyt dikenalkan dengan istilah Toraja, yang secara luas digunakan di Sulawesi Selatan untuk menyebut orang-orang bukan muslim di daerah itu, selama perjalanannya ke Palopo pada Januari 1897. (Coté 1979, 42-43.) Orang-orang yang tinggal di distrik pesisir pantai Sulawesi Selatan dimulai pada abad ke-17 untuk menyebut masyarakat yang tinggal di pedalaman pulau Toraja. Toraja biasanya dibagi menjadi tiga kelompok: Toraja Sa'dan (Selatan), Toraja Barat, dan Toraja Timur (Bare'e) (Lebar 1972, 130). Sejauh yang diketahui, hanya orang Toraja Selatan yang mengidentifikasi diri mereka sebagai Toraja.⁷

Kruyt sendiri menjelaskan pengadopsian istilah Toraja untuk menggantikan nama *Alfurs* sebagai berikut: "Istilah ini telah begitu dikenal luas di dunia Eropa sehingga kami tidak ragu untuk memperluas penggunaannya ke semua suku pedalaman, jika hanya untuk menghindari nama *Alfur* atau *Alifur*, yang menimbulkan banyak kesalahpahaman" (Adriani & Kruyt 1912 I, 2, dikutip dari Coté 1979, 43). Istilah Toraja yang diperkenalkan oleh Kruyt dengan cepat dikenal di kalangan orang Eropa karena tulisannya yang ekstensif tentang Toraja. Penerimaan ini, misalnya, adalah fakta bahwa Fritz dan Paul Sarasin (1905 I, 198) sepenuhnya mengadopsinya meskipun mereka mengatakan bahwa istilah itu tidak digunakan oleh

⁶ Sebuah keluarga bisa juga disebut *sa'opoti*, *'opoti* (Adriani 1928, 528), atau *sangkuntu*, (= *sancombori*). Nama terakhir ini berasal dari *kuntu*, bangku di kuil, yang sebagian milik keluarga tertentu. (Adriani 1928, 301).

⁷ Untuk pembahasan lebih rinci tentang penggunaan istilah Toraja, lihat Nooy-Palm (1979a, 6-8) dan Pekan (1977, 21-).

penduduk pulau itu sendiri.

Dalam sebuah monografi yang diterbitkan pada tahun 1912 Adriani dan Kruyt menyebut penduduk Sulawesi Tengah bagian timur *Posso'sch-Todjo'sche*, atau kelompok *Oost-Tora-dja'sche* atau *Bare'e-Toradja*; orang yang tinggal di Sulawesi Tengah bagian barat kelompok *Parigi'sch-Kaili'sche* atau *West Toradjasche* dan mereka yang tinggal di wilayah selatan kelompok Sadang (1912 I, 3). Pada tahun 1912 Adriani dan Kruyt masih paling sering menggunakan istilah kelompok *Parigi'sch-Kaili'sche* dan hanya menyebut nama *Western Toraja*. Baru pada tahun 1938 Kruyt mulai menggunakan istilah Toraja Barat secara luas, ketika ia menerbitkan bukunya tentang Toraja Barat. Kadang-kadang orang daerah barat juga disebut orang *Sigi'sche Toradja* dan *Berg-Toradja* (Toraja Penguungan) (Adriani dan Kruyt 1912 I, 5).

Sebenarnya sedikit yang memprotes penggunaan istilah Toraja seperti Walter Kaudern untuk menyebut penduduk kabupaten Palu dan Poso. Kaudern (1944, 2) menulis:

Untuk menghindari semua kesalahan saya ingin membiarkan To Saadang dan To Rongkong tetap menggunakan nama Toradja, yang menjadi hak prioritas mereka, dan mencari nama lain untuk suku-suku yang tinggal di bagian utara dan timur Sulawesi Tengah. Saya pikir jalan keluar paling sederhana dari kesulitan ini adalah dengan menyebut suku-suku dari kelompok sebelumnya Toraja Selatan dengan suku-suku yang terakhir, Toraja Utara. Kami sampai pada klasifikasi berikut: (1) Toraja Selatan. Toraja dalam arti asli kata ini. Saadang Toraja dll. (2) Toraja Utara. Menurut Kaudern: Poso Toraja, Palu Toraja, Koro

Toraja; menurut Adriani & Kruyt: Toraja Timur, Toraja Barat.

Istilah Toraja digunakan secara eksklusif dalam literatur ilmiah untuk menyebut penduduk Sulawesi Tengah sampai tahun 1970-an. Coté (1979) mungkin adalah sarjana non-Indonesia pertama yang menggunakan istilah To Pamona untuk menyebut penduduk kabupaten Poso. Namun, [tesisnya yang berjasa](#) tidak diterbitkan, dan bahkan hingga hari ini istilah Toraja masih lebih dikenal daripada nama-nama yang lebih tepat untuk kelompok etnis yang diperkenalkan oleh para sarjana Indonesia. Coté memberikan motifnya untuk menggunakan nama ini: "Tidak ada indikasi dalam literatur bahwa suku-suku lembah sungai Poso, Laa dan Kodina menyebut diri mereka sendiri dengan nama kolektif, meskipun penduduk daerah yang berdekatan mengidentifikasi mereka secara umum sebagai To Lage, nama suku Pamona yang terbesar dan mungkin tertua. Masing-masing suku menamakan dirinya setelah desa pendiri yang, dalam banyak kasus, hanya ada sebagai petanda yang dihormati. Suku-suku itu tetap dihubungkan oleh mitologi bersama yang mengacu pada asal umum legendaris mereka di desa Pamona." Masyarakat di sekitar Danau Poso di Sulawesi Tengah menunjukkan kesamaan asal usul ini ketika pada tahun 1958 mereka memutuskan untuk mengungkapkan identitas etnis mereka dengan memperkenalkan nama To Pamona. Demikian pula, Kaili adalah nama desa asli orang Kaili, mungkin dihancurkan oleh Mandar pada abad ke-17.⁸

Penghargaan atas fakta bahwa nama Toraja diganti dengan istilah-istilah asli yang lebih tepat ditujukan kepada proyek penelitian Indonesia Tim Prasurey Kebudayaan di Sula-

⁸ Gregory Acciaioli, komunikasi pribadi 1989.

wesi Tengah yang disutradarai oleh Masyhuddin Masyhuda, yang mencetuskan studi budaya Sulawesi Tengah pada tahun 1971. Proyek penelitian ini telah menerbitkan beberapa laporan hasil-hasilnya (lihat misalnya Masyhuda Masyhuddin 1977, 1979/1980; Monografi Daerah Sulawesi Tengah 1-4 1976/1977; Ethik dan Logat 1988/89, 1; Etnis dan Logat 1977). Dari hasil penelitian tersebut masyarakat Sulawesi Tengah terbagi menjadi empat suku bangsa: Kaili dan Kulawi di Kabupaten Donggala, serta Lore dan Pamona di Kabupaten Poso. Bahasa yang dituturkan oleh kelompok-kelompok tersebut adalah Bahasa Kaili oleh kelompok Kaili; Bahasa Kaili dan Pipikoro (Uma) oleh kelompok Kulawi; Bahasa Napu, Besoa dan Bada' oleh kelompok Lore; dan Bahasa Pamona oleh kelompok Pamona.⁹ Terkadang To Pipikoro dipisahkan dari To Kulawi menjadi kelompok etnis yang mandiri; dalam perjalanan studi ini saya sering membedakan To Pipikoro sebagai kelompok otonom untuk melacak asal geografis dari beberapa objek atau fitur budaya lebih akurat.

“PDKC (1973)¹⁰ membahas penggunaan istilah Toraja untuk kelompok bahasa yang ditemukan di Sulawesi Tengah. Bukti yang diberikan menunjukkan bahwa tidak ada dasar budaya untuk nama ini. Istilah Toraja yang digunakan oleh penduduk Sulawesi sekarang hanya mengacu pada kelompok bahasa di Provinsi Sulawesi Selatan bagian utara dan dianggap sebagai kelompok yang terpisah baik secara budaya maupun bahasa. Oleh karena itu PDK menyarankan nama Kaili-Pamona untuk subkelompok Sulawesi Tengah lebih tepat. Terminologi ini meng-

gunakan nama-nama bahasa dua bahasa utama dari sub-kelompok, Kaili dan Pamona (Bare'e).” (Barr, Barr & Salombe 1979, 32.)

Menurut klasifikasi Kruyt, To Kaili, To Kulawi dan To Lore milik Toraja Barat, dan To Pamona kira-kira sama dengan Toraja Timur. Namun, Adriani mengelompokkan To Lore dengan Toraja Timur atas dasar linguistik tetapi Kruyt tidak setuju atas dasar etnografis. Pengelompokan etnis penutur Kaili-Pamona saat ini menunjukkan ciri yang sama dengan laporan Adriani dan Kruyt, yaitu keragaman yang lebih besar di antara Toraja Barat daripada di antara kelompok Timur.

1.3. Sumber-Sumber

1.3.1. Sumber Administrator Kolonial

Catatan tertulis tentang Sulawesi Tengah berlangsung selama dua ratus tahun, meskipun bahan yang paling relevan mengenai masyarakat dan kehidupan daerah ini dikumpulkan selama periode 1892-1927, dan sumber-sumber sebelum abad ke-19 jarang. Tiga kelompok utama sumber tertulis dapat dibedakan; laporan oleh administrator kolonial Belanda, laporan misionaris, dan laporan oleh wisatawan asing dan sarjana. Akan tetapi, sumber terpenting tentang Pamona-Kaili sebelum berdirinya pemerintahan kolonial Belanda dan selama dekade-dekade pertama sesudahnya adalah laporan-laporan para misionaris Belanda.

Meskipun pulau Sulawesi telah berabad-abad menjadi bagian dari jaringan jalur perdagangan di seluruh dunia, bagian dalam pulau ini tetap tidak diketahui oleh orang Eropa untuk waktu yang sangat lama. Kehadiran

⁹ Lihat juga Noorduyn 1991, 75-97.

¹⁰ Perw. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1973. *Kekerabatan Bahasa-Bahasa di Sulawesi Tengah*. PDK, Palu.

orang Eropa di Sulawesi telah terjadi sejak Spanyol memperluas kegiatan mereka ke Teluk Tomini pada akhir abad keenam belas. Belanda mampu menghambat perdagangan Spanyol antara Teluk Tomini dan Manila, sehingga akhirnya memaksa Spanyol untuk meninggalkan kepulauan Indonesia sama sekali pada tahun 1663.

Orang Eropa pertama yang mengunjungi Danau Poso dan pedalaman Sulawesi Tengah adalah Controleur Jhr. J.C.W.D.A. van der Wyck dari kantor Asisten Residen Gorontalo pada Oktober 1865. Ekspedisi ini tetap tidak diketahui sampai Nicolaus Adriani menerbitkan catatan perjalanan van der Wyck di *Indische Gids* tahun 1913 (Adriani 1913b, 1612-18). Alasan untuk publisitas yang terlambat ini adalah bahwa laporan van der Wyck, sebagai hasil dari ekspedisinya, tidak ditemukan sampai setelah kematian mantan atasannya, J.G.F. Riedel, pada bulan Desember 1911, ketika ditemukan di antara surat-surat pribadinya. Laporan W. J. M. Michielsen, yang melakukan perjalanan ke Danau Poso pada Juli 1869, bernasib sama dengan laporan van der Wyck. Catatan Michielsen sendiri tentang pengamatannya telah hilang, tetapi buku hariannya tetap ada dan diterbitkan oleh Adriani sebagai *De reis van den heer W.J.M. Michielsen naar het Posso-Meer, 12-17 Juli 1869* (1913a). Penahanan informasi oleh Riedel menyebabkan gangguan di kalangan ilmiah, dan pada tahun 1895 Profesor Arthur Wichman secara terbuka menuduh etnografer amatir dan

mantan Asisten Residen Gorontalo melakukan kejahatan terhadap ilmu pengetahuan (Coté 1979, 2).

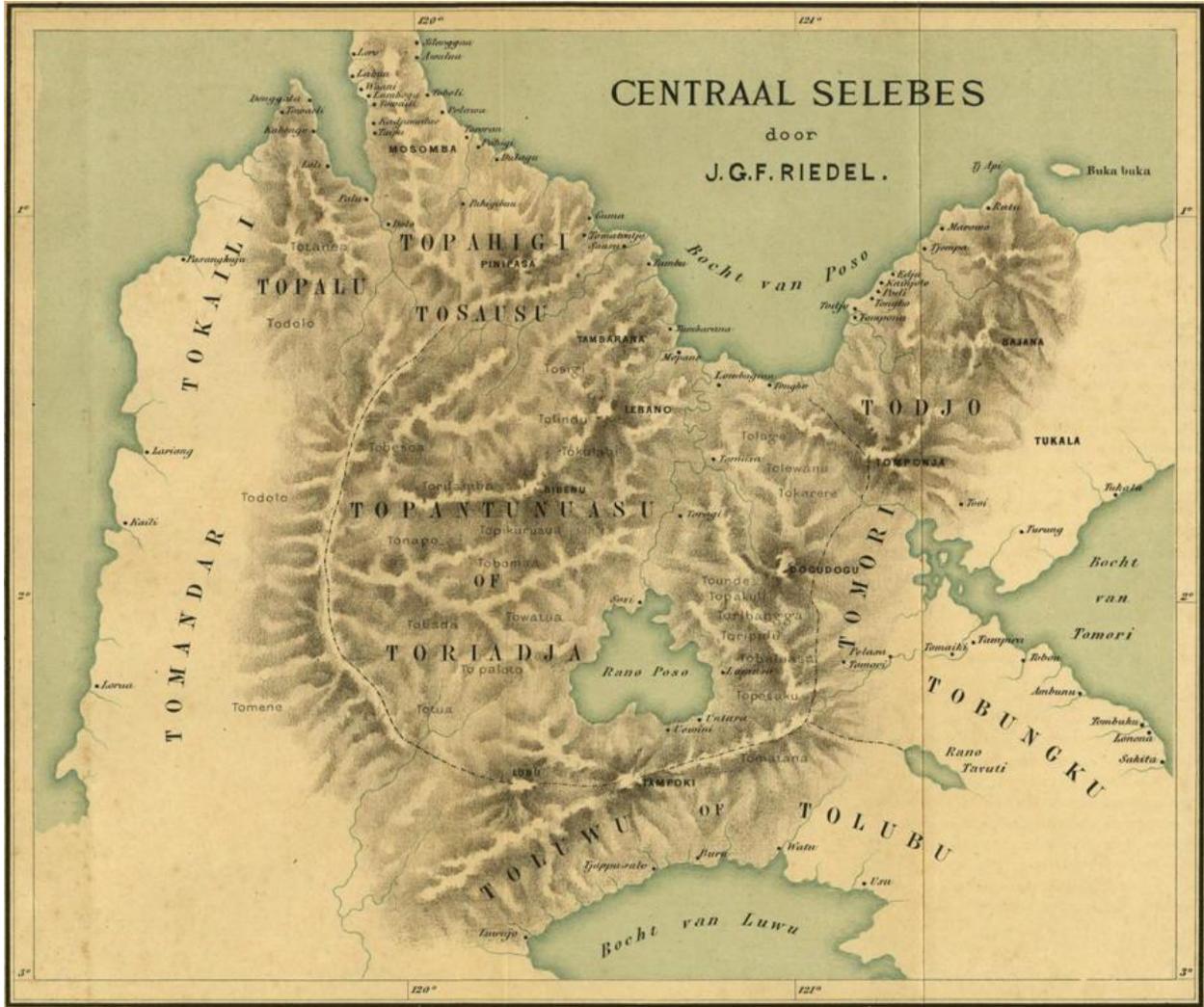
Sumber-sumber kolonial awal tampaknya memberikan sangat sedikit informasi yang dapat dipercaya tentang kehidupan masyarakat Sulawesi Tengah. Para administrator ini hanya melakukan kunjungan singkat ke wilayah yang agak sulit dijangkau ini dan tidak mampu menjalin kontak yang langgeng dengan penduduk asli.¹¹ Mereka terutama mengandalkan para misionaris untuk mendapatkan informasi tentang budaya dan adat istiadat To Pamona. Misalnya, hasil pekerjaan misionaris A.C. Kruyt dilaporkan dalam Laporan Kolonial seolah-olah dia adalah pejabat pemerintah perintis. Catatan administratif memang akan menjadi sumber yang berharga jika fokus utama penelitian ini adalah perjumpaan To Pamona dengan pemerintahan Belanda dan pengaruhnya terhadap budaya pribumi.¹²

Joost J. P. Coté, yang telah mempelajari sejarah To Pamona menulis (1979, 41): "Artikel Riedel tahun 1886 dimaksudkan untuk menjadi catatan otoritatif dari penduduk daerah Poso tetapi petanya (aslinya peta van Wyck) dari wilayah tersebut menunjukkan bahwa, sementara ada beberapa korespondensi dalam nomenklatur, posisi geografis sebagian besar tidak benar. Sekali lagi karya ilmiah Baron van Hoëvell, yang ditulis pada tahun 1891, menambahkan sedikit informasi yang akurat."

¹¹ Misalnya, artikel *De Berglandschappen behoorende tot de onderafdeeling Paloe van Midden-Celebes* karya R. Boonstra van Heerdt (1914), yang menggambarkan pemandangan dan sampai taraf tertentu pakaian masyarakat Tole, Benasu, Tobaku, Lindu dan Kulawi.

¹² Koentjaraningrat (1979, 18) menarik kesejajaran antara aktivitas kolonial Belanda dan Inggris di Hindia

Timur dan menulis bahwa sebagian besar pegawai negeri Belanda pada awal abad ke-19 tampaknya kurang pengetahuan dan kurang memperhatikan kepada bangsa Indonesia. Hal itu, menurut Koentjaraningrat, karena di Belanda belum ada lembaga pelatihan pegawai negeri kolonial.



Demikian informasi etnografis yang tersedia tentang kehidupan penutur Kaili-Pamona dan pertemuan mereka dengan kolonial Belanda didasarkan pada bahan yang dikumpulkan oleh beberapa misionaris Belanda dan beberapa pelancong yang mengunjungi daerah tersebut.

1.3.2. Sumber Misionaris

1.3.2.1. Karya A.C. Kruyt dan N. Adriani

Sampai misionaris Belanda Albertus Christiaan Kruyt memulai studi geografi, linguistik dan antropologinya yang ekstensif pada tahun 1892, sangat sedikit yang diketahui tentang penduduk Sulawesi Tengah. Laporan-laporan dari para administrator kolonial hanya

sedikit dan dangkal dan mengandung banyak kesalahan dan ketidaktepatan. Perhimpunan Misionaris Belanda memutuskan pada 25/2/1889, setidaknya sebagian karena permintaan para administrator kolonial, untuk memulai pekerjaan misi di kabupaten Poso, Sulawesi Tengah (Pasal 1986, 86). Albertus Christiaan Kruyt dipilih untuk merintis ladang misi baru yang akan dibuka pada tahun 1889. Untuk menemani Kruyt, Lembaga Alkitab Belanda memutuskan pada tahun 1895 untuk mengirim Nicolaus Adriani, yang pada waktu itu sedang belajar bahasa-bahasa Indonesia di Universitas Leiden. Selanjutnya, pada tahun 1903, misionaris Ph. H. C. Hofman mulai bekerja di kabupaten Poso dan beberapa saat kemudian,



Misionaris Belanda pertama, A.C. Kruyt

pada tahun 1909, misionaris P. Schuyt dikirim ke Kuku (To Pamona).¹³

Pada tahun 1891 misionaris Belanda pertama, A.C. Kruyt, dikawal ke muara sungai Poso oleh Asisten Residen Gorontalo, Baron van Hoëvell, untuk memulai pekerjaan "membudayakan" di antara penduduk "kafir". (Coté 1979, 28.) Sejak awal A.C. Kruyt bekerja sama dengan pemerintah kolonial Belanda, bertindak sebagai ahli dan penasehat penduduk dan bahasa Sulawesi Tengah. Dia bertindak sebagai

penghubung antara penduduk pribumi dan penguasa kolonial Belanda, dan tidak pernah mempertanyakan kehadiran kekuatan Belanda di daerah ini.

A.C. Kruyt (1869-1949) adalah anak seorang misionaris, lahir di Jawa Timur pada tahun 1871, tetapi dididik sepenuhnya di Belanda oleh *The Netherlands Missionary Society*. Pendidikannya termasuk tujuh tahun di sekolah pelatihan Serikat di Rotterdam, di mana ia belajar antara lain teologi, sejarah misi, bahasa-bahasa Indonesia, budaya dan agama. Kruyt dipengaruhi oleh sosialisme Kristen dan interpretasi teologis modern dari aliran Groningen dan aliran Modern, serta oleh ide-ide yang dianut dalam lingkaran teologi Universitas Utrecht. Mengenai antropologi agama, ia mengambil posisi anti-rasionalis, anti-Tylor, meskipun ia tampaknya telah dipengaruhi oleh ideologi evolusioner saat itu. (Brouwer 1951, 11; Coté 1979 63.)¹⁴

Meskipun, Kruyt menulis pada tahun 1902 bahwa "penjajahan semakin bertentangan dengan keinginan saya," dia mengakui bahwa tindakan para administrator membantunya dalam mengubah To Pamona menjadi Kristen, dan setelah dua belas tahun kerja yang tidak membuahkan hasil, dia menyambut baik intervensi pemerintah di Sulawesi Tengah. Dukungan terhadap kerja Kruyt yang diungkapkan oleh pejabat kolonial tidak hanya mewakili kepedulian mereka untuk mempromosikan perluasan pengaruh Kristen di Sulawesi Tengah; tak

¹³ Schuyt menulis artikel *Van dag tot dag op reis naar de landchappen Napoe, Besoa en Bada* (1911) dan selama tinggal di Kuku pada tahun 1909-12 memperoleh koleksi (di MLV, Rotterdam) yang mencakup beberapa benda ritual yang luar biasa.

¹⁴ Putranya, Jan Kruyt (1970, 61, dikutip dari Coté 1979, 62), menggambarkan ayahnya sebagai: "... pada dasarnya impulsif, yang memanifestasikan dirinya dengan jelas dalam keputusan dan sikapnya. Dianggap

dangkal, karena itu ia dapat dianggap sebagai tidak penting ... Terhadap ini adalah fakta bahwa dia bekerja dengan sangat metodis sehingga ada aturan yang ketat dalam pembagian waktu dan kerjanya." Jan Kruyt berpendapat (1970, 61) secara masuk akal bahwa ayahnya menempatkan dirinya di masyarakat Pamona melalui kepribadiannya yang kuat, fisik dan daya tahannya, serta keterlibatannya yang bersemangat dalam urusan antarsuku.

kalah pentingnya adalah persaingan yang ada antara pemerintahan Menado dan Makassar. (Coté 1979, 36, 65.) Penelitian etnologis Kruyt yang ekstensif dimotivasi oleh kesadaran bahwa untuk berhasil mencangkokkan agama Kristen ke dalam masyarakat Pamona, misionaris harus memahami dunia mental dan budaya yang dihuni oleh penduduk pribumi. Dengan berbicara bahasa mereka dan secara intelektual berbagi warisan budaya mereka, misionaris atau guru akan dapat mengikut suku melalui lapisan pengalaman bersama untuk menghilangkan individualisme untuk melibatkan "pikiran" (Cote 1979, 95-96.)

Seperti yang dinyatakan sebelumnya, baik A. C. Kruyt dan N. Adriani banyak menulis tentang budaya penutur Kaili-Pamona.¹⁵ Karya utama mereka, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, yang edisi pertamanya diterbitkan pada tahun 1912 dan edisi kedua yang diperpanjang dan diperbarui secara besar-besaran pada tahun 1950-51, di atas segalanya adalah ciptaan A. C. Kruyt. N. Adriani adalah rekan penulisnya tetapi dia meninggal sebelum penerbitan edisi kedua dan hanya bertanggung jawab atas bagian ketiga dari edisi pertama, yang berhubungan dengan bahasa. Edisi kedua dari *De Bare'e-sprekende Toradja* termasuk dalam *Human Relations Area Files* (HRAF) dan diterjemahkan untuk tujuan itu ke dalam bahasa Inggris.¹⁶

Meskipun Kruyt mulai mengumpulkan materi untuk tujuan misionarisnya, ia kemudian tidak diragukan lagi memiliki tujuan yang lebih "ilmiah" untuk mengumpulkan dan menerbitkan materi tentang budaya Pamona. Dia tidak menerbitkan monografi etnografinya yang paling luas sampai tahun 1938 dan 1950-1951, di mana pada saat itu dia telah mengakhiri

pekerjaan misionarisnya yang sebenarnya. Dia juga mengumpulkan materi baru di antara orang-orang berbahasa Kaili pada tahun 1924-1927 untuk keperluan pemerintahan, seperti yang dia tulis dalam pengantar *De West Toradjas*. Tentu saja materi Kruyt dipengaruhi oleh pemikiran keagamaan dan teori animismenya, tetapi bagaimanapun juga ia memiliki semacam pengetahuan tentang teori antropologi pada masanya.

Saya tidak sepenuhnya setuju dengan Richard Downs, yang menulis (1956, VII): "Semua tulisannya (Kruyt), bagaimanapun, dirusak oleh keasyikan dengan serangkaian teori yang meragukan dan tidak adanya pendekatan kritis terhadap materinya, baik dari yang tidak diragukan lagi sebagian besar karena kurangnya pelatihan antropologis." Ketika Kruyt mulai menulis pada tahun 1890-an, para antropolog sendiri jarang mampu menghasilkan monografi yang setara berdasarkan kerja lapangan di luar budaya Barat. Hanya di belakang dapat kerja lapangan berdasarkan teori antropologi dituntut sebelum kelahirannya! Teori-teori antropologis pada waktu itu terutama didasarkan pada pengamatan tangan kedua. Memang benar bahwa antropologi sebagai ilmu berkembang pesat selama masa kerja Kruyt yang panjang. Penelitian antropologis pada awal tahun lima puluhan tidak diragukan lagi telah mengembangkan perangkat teoretis dan tradisi kerja lapangan empiris yang lebih maju, suatu perkembangan yang tampaknya tidak dapat diikuti oleh Kruyt. Terlepas dari teorinya yang meragukan tentang pengaruh magis, yang ia sebut *measa*, dan ide-ide animismenya (Kruyt 1906, 1918, 1919, 1920a), karya-karya A. C. Kruyt memang menawarkan etnografi Sulawesi Tengah yang luas dan kaya.

¹⁵ Lihat bibliografi karya Adriani di *Verzamelde Geschriften* oleh Adriani (1932) dan daftar publikasi Kruyt di Brouwer 1951.

¹⁶ Kutipan langsung edisi kedua dalam penelitian ini mengacu pada teks bahasa Inggris di HRAF.

Meskipun motivasi Kruyt adalah evangelis, dia sebenarnya mengumpulkan materi di lapangan, pada saat sebagian besar antropolog terkemuka sedang mempraktikkan “penelitian kursi berlengan.” Strategi Kruyt sebagian besar sama dengan strategi antropolog modern. Dia benar-benar mencoba untuk mengetahui bagaimana pemikiran orang-orangnya, untuk menemukan alasan dari tindakan mereka dan dengan berpartisipasi dalam ritual mereka untuk memperdalam pengetahuannya. Côté yang telah mempelajari dengan cermat usaha misionaris di wilayah Poso, menggambarkan tindakan Kruyt sebagai berikut:

Laporan tahunan Kruyt selama tahun-tahun pertama menunjukkan bahwa ia bekerja dengan rencana dasar di mana waktu hampir tidak penting. Tahap pertama dari rencananya adalah mengembangkan kontak pribadi untuk memungkinkan dia mendapatkan akses babas ke komunitas desa. Dia mencapai ini dengan mempelajari bahasa dan budaya masyarakat, dengan menyediakan obat-obatan, dengan mengembangkan kontak pribadi dengan kepala desa, dengan menawarkan hadiah dan dengan memberikan kontribusi untuk biaya perayaan desa. Pada tahap kedua, dia menegaskan dan memperkuat kontak semacam itu dengan mengajukan tuntutan pada hubungan ini dengan meminta akomodasi semalam, dengan meminta izin untuk mendirikan rumah bagi seorang guru, dengan meminta penduduk desa untuk mendengarkan dan mengomentari khotbah sederhana dan dengan meminta orang tua untuk menyekolahkan anak-anaknya. Ketiga, ketika rasa saling percaya yang cukup telah terbentuk, Kruyt akan mulai serius untuk mengkhotbahkan pesan Kristen. (Cote 1979, 67.)



Nicolaas Adriani atau Tua Boba

Pada awal karirnya A.C. Kruyt hanya ingin "memodifikasi budaya tradisional ke titik di mana penerimaan agama Kristen dan etika Eropa tidak akan terhambat". Tetapi setelah bertahun-tahun bekerja tanpa hasil, dia menyadari bahwa hanya melalui perubahan yang cukup radikal dan dimulai dari luar yang memaksa penduduk desa untuk kehilangan kontak dengan cara nenek moyang mereka, To Pamona akan menjadi tidak berdaya untuk menentang usaha misionarisnya. (Cote 1979, xiii, 66.)

Nicolaus Adriani (1865–1926) adalah seorang misionaris yang terlatih secara linguis-

tik.¹⁷ Ia dikirim ke Poso pada tahun 1895 oleh Lembaga Alkitab Belanda dengan tugas menyiapkan Alkitab versi bahasa Bare'e. Sementara ia dari waktu ke waktu terlibat dalam pekerjaan rutin misi Poso, ia mengang- gap tugas utamanya adalah mempelajari bahasa. Seorang Kristen yang yakin, seorang yang percaya pada kebutuhan untuk mendidik penduduk pribumi, dan pendukung kuat kebi- jakan pemerintah untuk mengekang ekspansi Islam, dia tidak setuju dengan efek keras dari kebijakan kolonisasi *Controleur* Engelenberg. Ada pendinginan yang nyata dalam hubungan antara Kruyt dan Adriani saat misi berkem- bang. Engelenberg menulis kepada Kruyt pada tanggal 26 April 1907: "... Saya perhatikan beberapa waktu yang lalu bahwa Dr. Adriani tidak berada di pihak saya. Tentu saja merupa- kan kejutan untuk mengetahui bahwa posisinya jauh dari saya dan bahwa dia tidak berada di pihak saya dan bahwa dia tidak memberi saya dukungan moral." (Cote 1979, 73-74.)

Sejumlah antropolog dalam karyanya menyebutkan materi etnografi yang dikumpul- kan oleh Adriani dan Kruyt. Sejak publikasi tesis Downs pada tahun 1956, *The Religion of the Bare'e-Speaking Toraja of Central Celebes*, beberapa sarjana telah bersusah payah untuk mempelajari materi asli dengan hati-hati dan puas dengan yang disajikan oleh Downs. Karya Downs memang masih merupakan studi eks- tensif terbaru dalam bahasa Inggris tentang budaya dan kehidupan penutur Kaili-Pamona. Downs sendiri memberikan sebagai tujuan karyanya (1956, VII): "Tujuan buku ini adalah untuk membuat analisis kritis terhadap mono- graf terkenal N. Adriani dan A.C. Kruyt, *De Bare'e-Sprekende Toradjas van Midden- Celebes*, dengan maksud untuk memperoleh

gambaran yang jelas dan relatif singkat tentang agama orang-orang ini."

Buku Downs adalah ringkasan karya Adriani dan Kruyt (1912, 1950–51) dan dengan demikian bertindak sebagai panduan untuk materi mereka. Downs tidak membuat perban- dingan dengan materi yang dikumpulkan antara penutur Kaili-Pamona selain To Pamona; ia juga tidak menempatkan materi dalam per- spektif sejarah. Hubungan antara materi yang ditangani olehnya dan materi lain dengan demikian sangat kabur. Kesimpulan yang ditarik dalam bab Kesimpulan (1956, 106–107) dan dalam artikel sebelumnya *Head-hunting in Indonesia* (1955) jelas didasarkan pada tradisi strukturalis aliran Leiden.

Downs menekankan sifat ganda pandangan Pamona tentang dunia: "Dua kutub alam semesta dikaitkan dengan berbagai pasang simbol dan nilai yang kontras seperti siang dan malam, pria dan wanita, hidup dan mati, baik dan jahat, matahari dan bulan, dll. yang bersama-sama membentuk totalitas masyarakat manusia" (Downs 1956, 106). Agak mengece- wakan, bagaimanapun, dia dipaksa untuk mengakui bahwa tidak ada dualisme yang sesuai yang dapat ditemukan dalam organisasi sosial-politik (Downs 1956, 51).

Meskipun tesis Downs hampir sepenuhnya didasarkan pada materi Adriani dan Kruyt tentang *Bare'e Toraja*, tinjauan kritisnya terhadap sumber-sumber tersebut cukup dang- kal (1956, VII). Dia menulis: "Tugas ini diperumit oleh fakta bahwa ada selang waktu yang cukup lama antara edisi pertama dan kedua, karena seseorang mendapat kesan ber- beda bahwa banyak perubahan yang ditemukan pada edisi kedua sangat mungkin disebabkan oleh kondisi yang berubah. Edisi pertama

¹⁷ Adriani mempertahankan disertasi doktornya tentang tata bahasa Sangir pada tahun 1893 di Leiden.

Untuk sejarah pribadi Adriani lihat juga Kraemer 1930 dan *Verzamelde Geschriften* (Adriani 1932 I).

didasarkan pada penelitian dalam periode (dari 1892 dan seterusnya) di mana sebagian besar Toraja praktis tidak mengalami gangguan dari Belanda. Namun, setelah 1905, intervensi dari pihak pemerintah dan misi Protestan menjadi semakin intensif. Namun, dalam kebanyakan kasus, sulit untuk memutuskan apa alasan perubahan itu, karena Kruyt hampir tidak pernah menjelaskannya. Oleh karena itu, dalam kasus-kasus seperti itu, kami terpaksa mengandalkan akal sehat dan logika sistem keagamaan secara keseluruhan serta menginduksikannya dari sisa data yang disajikan." Saya tidak menemukan begitu banyak inkonsistensi antara edisi pertama dan kedua dari *De Bare'e-Sprekende Toradjas van Midden-Celebes*; misalnya deskripsi ritualnya hampir sama, versi edisi kedua hanya lebih berinci.

Downs tidak memanfaatkan materi arsip Kruyt dan Adriani yang tidak dipublikasikan di *Institut Hendrik Kramer* di Oestgeest, sementara Coté dengan susah payah mempelajari materi ini selama penelitiannya. Sejauh ini saya hanya mengulas sekilas materi arsip Kruyt, dan kesan pertama saya adalah dia mempublikasikan hampir semua informasi yang dia kumpulkan di Sulawesi Tengah. Sebuah studi yang lebih mendalam dari bahan ini pasti akan mempertahankan tinjauan yang lebih kritis terhadap sumber karena bahan arsip juga mencakup buku harian Kruyt dari tahun 1894–1899, 1914–1915, dan 1916–1922. Buku harian ini mungkin menyoroiti masalah paling tajam mengenai tinjauan kritis materi Kruyt, dengan kata lain, apa yang bisa dia amati sendiri selama dia tinggal dan beberapa kunjungan ke desa-desa yang berbeda, dan dalam hal apa dia mengandalkan pengamatan tangan kedua dan pengetahuan informannya. Jadi, seperti yang diperhatikan Downs, sumber-sumber yang diterbitkan hanya memasukkan sedikit informasi tentang pengumpulan dan latar belakang materi

tersebut.

Dalam materi yang diterbitkan, sangat sedikit komentar yang mengungkapkan bagaimana Kruyt dan Adriani mengumpulkan materi mereka. Salah satu komentar ini dapat ditemukan dalam artikel Kruyt *Het Koppensnellen der Toradja's van Midden-Celebes, en zijne Betekenissen* (1899b, 149): "Penelitian ini memakan waktu lebih dari setahun, karena saya ingin mendengar pendapat banyak orang dari berbagai suku. Jika Anda bertanya hanya satu orang, dia akan memberikan pendapat pribadinya, yang nantinya akan tampak berbeda dari konsep yang lebih umum. Dan inilah karang di mana banyak peneliti menggelepar. Mereka berakhir dengan seseorang yang karena dari kontakannya dengan orang asing telah menunjukkan tanda-tanda peradaban lahiriah mereka, dan dengan demikian berbahasa Melayu, biasanya seseorang yang telah kehilangan ide-ide aslinya, terutama tentang masalah filosofis seperti pengayauan."

Sarasin bersaudara (1905 I, 219) memberikan bukti tidak langsung dari pengamatan Kruyt:

Misionaris Alb. C. Kruyt pernah menyaksikan orang-orang yang kembali dari kampanye perang membawa pulang kepala. Di tengah pemukulan genderang dan sorak-sorai penonton, kepala tersangkut di lekukan di lantai yang dijelaskan di atas; kemudian orang-orang itu berkumpul di sekelilingnya; mereka memberinya nasi dan sirih untuk dikunyah dan menyapanya seolah-olah dia masih hidup. Kematianannya, konon, membuktikan bahwa dia salah dalam perselisihan yang berujung pada perang. Tengkorak itu kemudian digantung di lobo.

Terlepas dari laporan pejabat kolonial yang disebutkan sebelumnya, saya hanya menemu-

kan sedikit laporan awal selain karya Kruyt dan Adriani tentang To Pamona. Catatan perjalanan ilmuwan Swiss Fritz dan Paul Sarasin di Sulawesi Tengah pada tahun 1893-9 dan 1902-3 (1905) memang memasukkan beberapa pengamatan tentang orang-orang dan adat istiadat mereka tetapi mereka tidak menawarkan deskripsi etnografis yang andal dan mendalam. Catatan perjalanan Profesor Jerman Albert Grubauer *Unter Kopffägern di Sulawesi Tengah* (1913) dan *Celebes: Ethnologische Streifzüge dalam Südost- und Zentral Celebes* (1923) juga memuat beberapa detail yang tersebar dari To Pamona yang kegunaannya, dibandingkan dengan gambar dan materi objeknya, dipertanyakan.

1.3.2.2. Misionaris di antara Penutur Kaili

Pada tahun 1890-an orang Toraja Barat, yaitu penutur Kaili yang tinggal di Lembah Palu bahkan di pegunungan sekitarnya, sudah cukup lama berhubungan dengan masyarakat yang tinggal di daerah pesisir. Mereka pernah berdagang dengan para tengkulak dan saudagar pesisir dan sebagian dari mereka telah masuk Islam. Tetapi bagian pegunungan Sulawesi Tengah bagian barat, yang jauh lebih sulit ditembus, hanya memiliki sedikit kontak dengan dunia luar. Orang Eropa pertama yang mengunjungi distrik ini adalah misionaris Kruyt dan Adriani. Mereka pergi ke Parigi, Palu, Sigi, Kulawi dan Lindu pada tahun 1897, tetapi tidak dapat melanjutkan ke Napu, seperti yang mereka rencanakan, karena permusuhan penduduk pribumi di Lindu.

Setelah penyerahan Sulawesi Tengah di bawah kekuasaan kolonial Belanda, bagian dalam negeri lebih banyak dikunjungi orang Eropa: pegawai negeri, tentara, dan misionaris. A. C. Kruyt melakukan perjalanan ke Tawailia, Napu, Besoa dan Bada' pada tahun 1908 (Kruyt

1909, 350; Kruyt & Kruyt 1921), dan sekali lagi dengan putranya Jan pada tahun 1918–1919. Kemudian ia beberapa kali mengunjungi Sulawesi Tengah bagian barat pada tahun 1924–1927 untuk mengumpulkan bahan bukunya *De West-Toradjas op Midden-Celebes I-IV* (1938). Pada tahun 1938 A. C. Kruyt menerbitkan empat jilidnya *De West-Toradjas op Midden-Celebes*, yang mencakup hampir 2.200 halaman deskripsi etnografis. Dia menjelaskan bahwa pada awalnya pemerintah Hindia Belanda bermaksud untuk membiayai buku tersebut dan Kruyt untuk sementara akan melayani pemerintahnya selama waktu itu. Tetapi pemotongan besar-besaran dalam pengeluaran anggaran pemerintah pada tahun 1921 membatalakan rencana ini (Kruyt 1938 I, 2).

Kruyt tidak menghabiskan waktu lebih lama di antara para penutur Kaili seperti yang dilakukannya di antara kelompok-kelompok timur, tetapi dia melakukan perjalanan di wilayah ini beberapa kali antara tahun 1897 hingga 1927. Sebenarnya, saat menulis *De West-Toradjas op Midden-Celebes*, dia melakukan perjalanan setiap tahun 1924-1927 selama tiga bulan di Sulawesi Tengah bagian barat. Pada tahun 1924 ia membuat laporan sementara tentang Napu dan Besoa, dari sana ia melanjutkan ke Kantewu, Tole, Tobaku, dan kemudian ke Kulawi, Lindu dan Sigi. Dalam perjalanan berikutnya pada tahun 1925 ia lebih banyak mempelajari kelompok pegunungan di Tawailia, Napu, Besoa dan Rampi. Selain materinya sendiri, ia memasukkan materi *De West-Toradjas op Midden-Celebes* yang dikumpulkan oleh Woensdregt, Ten Kate dan misionaris lainnya di antara To Lore.

Dua misionaris Belanda, P. Ten Kate (1880–1918) dan Jac. Woensdregt, juga bekerja di antara To Lore; Ten Kate menghabiskan delapan tahun di Napu dari tahun 1909 hingga 1917, dikirim ke sana oleh *Het Nederlandsch*

Zendelingsgenootschap (Adriani 1919). Keduanya menulis artikel tentang kehidupan di kawasan pegunungan, seperti *Het Ende-feest* (1913), *Het Moraego* (1915) dan *Napoesche verhalen* (1919) karya Ten Kate. Jac. Woensdregt bekerja sebagai misionaris di antara To Bada' pada tahun 1913-23, dan menulis beberapa artikel tentang budaya mereka: *De Landbouw bij de To Bada' di Midden Selebes* (1928), *Verloving en Huwelijk bij de To Bada' di Midden Celebes* (1929a), dan *Lijkbezorging bij de To Bada' di Midden Celebes* (1930b) dll.

Pada tahun 1913 Bala Keselamatan membuka misi di Kulawi di bawah pimpinan Belanda H. Loois, dan kemudian pada tahun 1918 di Kantewu. Misionaris pertama di Kantewu adalah pasangan Inggris Leonard dan Maggie Woodward. Beberapa perwira Bala Keselamatan Finlandia juga bekerja di antara para penutur Kaili. Secara etnografis yang paling produktif di antara mereka adalah Edward Rosenlund, yang bekerja selama delapan tahun antara tahun 1918–1928 terutama di Kulawi. Selama di sana ia mengumpulkan banyak artefak, mengambil foto, membuat film, dan menulis beberapa artikel surat kabar tentang budaya lokal.

1.3.3 Laporan Pelancong dan Cendekiawan

Laporan pertama tentang Sulawesi Tengah oleh seorang pengamat Eropa mungkin adalah catatan Navarrete pada abad ke-17, di mana ia mencurahkan beberapa paragraf untuk menggambarkan wilayah pesisir. Pelancong Eropa pertama di bagian pedalaman Sulawesi Tengah adalah ilmuwan-ilmuwan Swiss Paul dan Fritz Sarasin, yang melakukan perjalanan melintasi Sulawesi dari Palu ke Palopo pada tahun 1902–03 dan sebelumnya, pada tahun 1893-96, melakukan perjalanan di Selatan dan Tenggara Sulawesi. Selama perjalanan mereka dapat

memetakan perairan yang mengalir di sepanjang garis Sarasin dan menentukan arah pegunungan. Mereka adalah orang Eropa pertama yang mengunjungi distrik Gimpu, Bada' dan Leboni. Buku Paul dan Fritz Sarasin *Reisen in Celebes* (1905) adalah kisah perjalanan yang khas, termasuk beberapa deskripsi lanskap yang sangat akurat, penampilan fisik penghuni dan bangunan, kostum dan peralatan mereka, tetapi hampir tidak memiliki informasi lengkap tentang agama dan masyarakat.

Profesor Jerman Albert Grubauer melakukan perjalanan di bagian timur dan barat Sulawesi Tengah pada tahun 1911. Ia menulis tentang pengalamannya selama perjalanan ini dalam kisah perjalanannya *Unter Kopffägern di Sulawesi Tengah* (1913) dan *Celebes. Ethnologische Streifzüge di Südost- und Zentral-Celebes* (1923). Karya Grubauer menawarkan beberapa informasi menarik, tetapi relevansinya kurang dibandingkan dengan foto dan koleksi objeknya. Dia juga mengumpulkan banyak koleksi benda yang sekarang disimpan di St. Petersburg dan Cologne.

Ahli geologi Belanda J. H. Abendanon melakukan penelitian di Sulawesi Tengah pada tahun 1909 dan 1910. Ia hanya melakukan pengamatan ilmiah alam dan tidak menulis apa pun tentang kehidupan penutur Kaili-Pamona. Dia diikuti oleh kolektor Amerika H. C. Raven, yang mengunjungi Lindu, Kulawi, Gimpu, Bada' dan Besoa pada tahun 1916. Raven hanya menerbitkan deskripsi singkat tentang pembuatan kain kulit kayu (1932) tetapi dia mengumpulkan, didanai oleh William Louis Abbott dari Amerika (1860–1936), sekitar 800 benda etnografis yang disimpan di National Museum of Natural History, Washington D.C. (Taylor 1985, 5.)

Ahli zoologi dan etnolog Swedia Walter Kaudern (1881–1942) menghabiskan beberapa tahun dari tahun 1917 hingga 1920 di Sulawesi

Tengah, terutama di bagian barat, mengumpulkan materi zoologi dan etnografi. Koleksi besarnya disimpan di Gothenburg, Swedia. Setelah ekspedisinya ke Sulawesi Kaudern semakin mengabdikan dirinya pada etnografi, menjabat sebagai kepala Departemen Etnografi Museum Gothenburg (1932–1942), dan menerbitkan banyak hasil dari ekspedisinya dalam seri *Ethnographical Studies in Celebes*.

Kaudern melakukan perjalanan ke Sulawesi pada tahun 1917–1920 "untuk memberikan kontribusi terhadap solusi dari pertanyaan zoogeografis yang berhubungan dengan pulau ini," seperti yang ia tulis sendiri. Selain pekerjaan zoologinya, ia bermaksud untuk mempelajari penduduk pribumi negara itu sejauh waktu yang diizinkan (Kaudern 1925a, 1). Sebenarnya, sisi etnologis karya Kaudern ternyata sangat luas, terdiri dari laporan perjalanan I *Celebes Obygder I-II* (1921), enam jilid *Ethnographical Studies in Celebes* (1925–1944): *Structure and Settlements in Central Celebes* (1925a), *Migrations of the Toradja in Central Celebes* (1925b), *Musical Instruments in Celebes* (1927), *Games and Dances in Celebes* (1929), *Megalithic Finds in Central Celebes* (1938), *Art in Central Celebes* (1944) dan beberapa artikel.

Latar belakang ilmiah alami Kaudern mudah dilihat dari uraiannya tentang budaya material Sulawesi Tengah bagian barat. Dia juga dilatih dalam zoologi, geologi, botani dan geografi (Wassen 1942, 173). Kaudern menjelaskan dan mengklasifikasikan materi etnografinya secara rinci, menggunakan metode ilmiah alami. Dia tampaknya telah dipengaruhi oleh evolusionisme Darwinian, yang dia coba terapkan pada objek-objek etnografis ini. Ia terus berusaha menemukan asal mula ciri budaya dalam motif hias, struktur bangunan, dan pakaian.

Kerugian dari pelatihan ilmiah alami

Kaudern adalah ketidaktahuannya tentang kehidupan sosial dan agama. Meskipun deskripsinya yang akurat tentang lingkungan material sangat berharga, materinya mencakup sangat sedikit informasi tentang masyarakat dan kehidupan sehari-hari jika seseorang mengecualikan artikelnya tentang silsilah beberapa keluarga bangsawan di Kulawi (1940). Hal ini sangat mempengaruhi interpretasinya – dan sayangnya dalam beberapa kasus salah tafsir – terhadap materinya. Kaudern sendiri membandingkan materinya sendiri dengan materi Kruyt, Adriani, Sarasin dan Sarasin, dan Grubauer, dan menyatakan (1925a, 29) bahwa perkembangan telah berlangsung begitu cepat sehingga saat ini sangat sedikit yang tersisa dari budaya asli. Desa-desa dan kuil-kuil kafir telah diratakan, dan desa-desa baru telah dibangun menurut prinsip-prinsip modern. Pakaian tua, senjata, perhiasan, pesta kafir, dan banyak lagi menjadi milik waktu lampau. Seperti yang telah kita lihat, sebagian besar laporan etnografis tentang kehidupan penutur Kaili cukup baru. Terlepas dari laporan Navarrete dan beberapa artikel Kruyt, mereka terutama didasarkan pada bahan yang dikumpulkan pada tahun 1910–1920-an. Catatan tentang budaya sebelum pemerintahan kolonial Belanda pada tahun 1905 hampir tidak ada sama sekali.

Setelah disertasi Downs berlalu dua dekade sebelum para sarjana kembali tertarik pada budaya Sulawesi Tengah. Sejak tahun 1975 beberapa penelitian Indonesia baru tentang budaya penutur Kaili-Pamona telah diterbitkan, seperti Proyek Pengembangan Media Kebudayaan (1976/1977), Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah (1979/80, 1983/84a, 1983/84b, 1985, 1986), Proyek Pengembangan Permuseman Sulawesi Tengah (1977, 1979/80, 1980/81, 1983, 1988/89) dan Laporan Proyek Penelitian dan Pencatatan

Kebudayaan Daerah (1977/78) yang diterbitkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan R. I. Ada beberapa karya terbaru lainnya seperti *Het Zendingsveld Poso. Geschiedenis van een Konfrontatie* oleh putra A. C. Kruyt, J. Kruyt (1970), tesis M.A. oleh J. Coté yang tidak diterbitkan, *The Colonization and Schooling of the To Pamona of Central Sulawesi, 1890 to 1924* (1979) dan satu artikel oleh J. A. Arts (1986) yang membahas wilayah Sulawesi Tengah. Semua karya non-Indonesia terutama berkaitan dengan misionaris dan sejarah kolonial Sulawesi Tengah bagian timur kecuali disertai Gregory Acciaoli: *The Making of a Bugis Shore Community at Lake Lindu, Central Sulawesi* (1989), yang walaupun tidak secara langsung mengkaji penutur Kaili tetapi para pendatang Bugis memang memberikan informasi berharga tentang sejarah Sulawesi Tengah bagian barat.

1.3.4. Koleksi Museum

Tidak ada studi sistematis atau katalog yang dibuat dari benda-benda yang dikumpulkan dari Sulawesi Tengah dan disimpan di berbagai museum. Beberapa museum dengan koleksi besar, bagaimanapun, telah menerbitkan katalog koleksi mereka, seperti *Publikationen aus dem Königlichen Museum Ethnographischen zu Dresden* oleh A. B Meyer & O. Richter (1903).¹⁸ *Katalog des Ethnographischen Rijksmuseums* oleh H. H. Juynboll (1925, 1927), *Katalog Koleksi Etnografi: Oseania, Amerika, Afrika*, Museum dan Galeri Seni Perth oleh Dale Idiens, *A Guide to the Sulawesi Collection* Etnologi Museum Nasional Indonesia di Jakarta (1984) dan tentu saja karya-karya Walter Kaudern memberikan gambaran men-

yeluruh tentang koleksinya dari Sulawesi. Kajian Simon Kooijman *Ornamented Bark-Cloth in Indonesia* (1963) memasukkan beberapa materi tentang penutur Kaili-Pamona. Terlepas dari studi Kooijman dan sampai batas tertentu karya-karya Kaudern, katalog-katalog ini biasanya menggambarkan objek-objek dalam koleksi tanpa mempelajarinya secara mendetail. Meskipun katalog ini ada beberapa koleksi objek yang luas dan penting yang belum dipublikasikan di mana pun.

Untuk mendapatkan gambaran umum tentang materi yang tersedia tentang Sulawesi Tengah, saya telah mengunjungi beberapa museum di seluruh dunia. Cara lain untuk melacak benda-benda ini adalah dengan mencoba melacak orang-orang yang pernah mengunjungi Sulawesi Tengah dan mungkin telah mengumpulkan koleksi museum. Sejauh ini saya menemukan setidaknya museum-museum berikut yang memiliki koleksi penting dari Sulawesi Tengah: Museum Nasional Indonesia (Jakarta), Museum Negeri Sulawesi Tengah (Palu), *Rijksmuseum voor Volkenkunde* (Leiden), *Tropenmuseum* (Amsterdam), *Museum voor Land- en Volkenkunde* (Rotterdam), *Museum für Völkerkunde* (Basel), *Museum Volkenkundig Nusantara* (Delft), *Museum Rautenstrauch-Joenst* (Cologne), Museum Antropologi dan Etnografi (St. Petersburg), *Royal Museum of Scotland* (Edinburgh), *Perth Museum and Art Gallery* (Perth), *Museum für Völkerkunde* (Berlin), *Museum Staatliches für Völkerkunde* (Dresden), Museum Nasional Denmark (Kopenhagen), *Museum Göteborgs Etnografiska* (Museum Etnografi Gothenburg, Gothenburg), Museum Nasional Finlandia (Helsinki) dan *The Smithsonian Institution* (Washington D. C.).

¹⁸ Sebagian besar objek ini saat ini berada di Museum für Völkerkunde di Basel.

Banyak dari museum ini yang dengan baik hati mengirimkan informasi tentang koleksi mereka kepada saya, tetapi dalam banyak kasus, satu-satunya cara untuk mengenal koleksi tersebut adalah dengan mengunjungi museum. Sejauh ini saya berkesempatan mengunjungi museum-museum berikut: Museum Nasional Finlandia, *Museum Kota Hämeenlinna* (Finlandia), *Museum Nasional Denmark*, Museum Etnografi Gothenburg, Museum Universitas Oslo, *Rijksmuseum voor Volkenkunde*, *Tropenmuseum*, *Museum voor Land- en Volkenkunde*, *Museum für Völkerkunde* (Basel), *Museon* (Den Haag), *Museum Rautenstrauch-Joens*, Museum Nasional (Jakarta), Museum Negeri Sulawesi Tengah dan Museum Antropologi dan Etnografi di St. Petersburg. Analisis ini didasarkan pada materi yang diterbitkan dan materi yang didokumentasikan selama kunjungan ini.¹⁹

Penggunaan bahan museum sebagai sumber kajian antropologi setidaknya sama bermasalahnya dengan penggunaan bahan etnografis tertulis. Seperti yang dikatakan George Stockings (1985, 4,5) "Namun, dihapus dari konteks aslinya dalam ruang dan waktu, dan dikontekstualisasikan kembali dalam konteks lain yang mungkin atau mungkin tidak berusaha untuk menciptakannya kembali, makna dari bentuk material yang diawetkan di museum harus selalu menjadi masalah yang akut"... "ada yang melekat di museum sebagai arsip benda-benda material dimensi kelima di luar tiga materialitas dan keempat waktu atau sejarah. Karena benda-benda dilemparkan ke jalan pengamat di museum dulunya milik orang lain, ada hubungan tersirat dalam konstitusi museum yang dapat didefinisikan sebagai hubungan "kekuasaan": pengambilalihan (tidak hanya

dalam arti etimologis abstrak, tetapi kadang-kadang dalam arti kotor pencurian atau penjarahan) dari objek dari aktor dalam konteks ruang, waktu, dan makna tertentu dan perampasan mereka (atau membuatnya sendiri) oleh pengamat di tempat lain".

Bagaimanapun, akumulasi artefak di museum sering kali merupakan masalah kebetulan. Dalam proses ini peran sentral dimainkan oleh kolektor yang mengumpulkan spesimen tertentu untuk mewakili "budaya" tertentu. Gagasan kolektor tentang nilai objek, yaitu estetika, keterwakilan, "kelainan", telah menentukan isi museum antropologis kita. Objek etnografis di atas segalanya adalah spesimen "kelainan".

Saat membaca deskripsi akurat Adriani dan Kruyt tentang ritual penutur Kaili-Pamona, seseorang terus-menerus menemukan objek ritual yang sangat langka atau tidak ditemukan dalam koleksi museum mana pun. Dunia ritual mereka sangat berbeda, tergantung pada apakah seseorang membaca karya Adriani dan Kruyt atau mempelajari bahan museum yang tersedia. Sebagian besar objek yang digunakan dalam konteks ritual tidak tahan lama, tetapi hadiah alam seperti tanaman, potongan hewan, darah, atau lingkungan ritual rumit yang dibangun dan dihancurkan di situ. Selain itu, orang-orang tentu saja segan untuk menyerahkan artefak suci dan barang berharga keluarga mereka.

Dalam hal ini koleksi Kaudern adalah pengecualian yang menyenangkan. Koleksi materialnya yang besar, mungkin terbesar dari Sulawesi Tengah, terdiri dari lebih dari seribu item, mencakup beberapa objek menarik yang tidak ada pada sebagian besar koleksi lainnya. Latar belakang ilmu pengetahuan alam

¹⁹ Bahan museum yang digunakan dalam penelitian ini akan disajikan secara rinci pada Lampiran 1.

membawanya untuk mengumpulkan materi etnografi secara sistematis seperti spesimen alam. Dia mengumpulkan artefak dari semua jenis "spesies", benda-benda yang oleh banyak kolektor dianggap tidak penting dan diabaikan.

Mengenai keterwakilan geografis koleksi Kaudern, dari beberapa daerah, seperti Kulawi, Pipikoro dan Onda'e, persediaan artefak berlimpah, dan dari daerah lain, seperti Tawaelia dan Lage, hanya ada sedikit benda, namun distrik paling timur yang dihuni oleh To Pamona, hanya To Onda'e, terwakili dalam koleksi Kaudern. Untuk mengisi kekosongan, Kaudern mempelajari representasi dalam buku dan terutama koleksi dari sejumlah besar museum Eropa. (Kaudern 1944, 3) Sebagian besar objek Kaudern dikumpulkan di antara para penutur Kaili pada tahun 1918–20; koleksi dari Onda'e (kelompok To Pamona) juga banyak dan berharga.

Selama perjalanan mereka di Sulawesi pada tahun 1893-96 dan 1902-3 Fritz dan Paul Sarasin membuat koleksi, yang sebagian diterbitkan oleh Meyer dan Richter pada tahun 1903. Saat itu sekitar 140 spesimen dari koleksi Sarasin disimpan di *Königliche Sammlungen für Kunst und Wissenschaft zu Dresden*, tetapi sebagian besar objek ini, sekarang berada di *Museum für Völkerkunde* di Basel. Sebagian besar koleksi ini, sekitar 120 objek, berasal dari To Pamona (Onda'e, Pebato, Lage, Lampu), dan hanya 20 spesimen yang berasal dari Sulawesi Tengah bagian barat (Bada', Napu, Kulawi, Sigi, Palu, Parigi, Sausu). Benda-benda yang dikumpulkan selama perjalanan Sarasin juga disimpan di *Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Leiden. Koleksi ini (no. 1456), disumbangkan pada tahun 1904 ke *Rijksmuseum voor Volkenkunde* oleh para Sarasin, mencakup sekitar 90 benda dari daerah penutur Kaili (Bada', Leboni, Gimpu, Kulawi, Pakuli, Palu) dan To Pamona (Danau Poso, Lage,

Pebato). Profesor Alfred Grubauer juga mengoleksi benda-benda etnografi selama perjalanannya singkatnya selama satu bulan di Sulawesi Tengah pada tahun 1911. Sekitar 550 benda ini dibeli pada tahun 1914 oleh Museum Antropologi dan Etnografi di *St. Petersburg* (perolehan no. 2317). Benda-benda tersebut sebagian besar berasal dari Sulawesi Tengah bagian barat (Bada', Napu, Kulawi, Lembah Palu). To Lampu adalah satu-satunya kelompok To Pamona yang terwakili dalam koleksi Grubauer. Koleksi *St Petersburg* ini mencakup beberapa objek yang menarik dan - berkaitan dengan penelitian ini - yang akan saya bahas nanti. *St. Petersburg* memiliki banyak pilihan foto Grubauer, beberapa di antaranya telah diterbitkan dalam bukunya. Koleksi lain yang diperoleh Grubauer selama perjalanannya di Sulawesi Tengah adalah di *Rautenstrauch-Joest-Museum* di Cologne. Ini juga memiliki sedikit koleksi foto Grubauer.

Karya ekstensif A.C. Kruyt juga mencakup pengumpulan objek etnografis; untuk beberapa alasan materinya telah menyebar ke seluruh dunia. Saya telah menemukan bahan-bahan yang dikumpulkan oleh Kruyt di Museum Nasional Denmark, *Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Museum Nasional Indonesia, *Tropenmuseum* dan *Museum voor Land- en Volkenkunde*. Museum Nasional Denmark diberikan sekitar 20 benda yang dikumpulkan oleh A. C. Kruyt pada tahun 1891–92 sebagai sumbangan dari A. Lübbers pada tahun 1908 dan 1919. *Rijksmuseum voor Volkenkunde* menerima koleksi (sekitar 170 spesimen) dari Kruyt pada tahun 1899 (no. 1232), 1901 (no. 1300) dan 1903 (no. 1377). Cukup mengejutkan bahwa koleksi Kruyt didokumentasikan dengan buruk dan sebagian besar dirujuk dalam katalog Juynboll hanya sebagai "Toraja."

Selain bahan Kruyt, menurut *Katalog des Ethnographischen Rijksmuseums* Juynboll,

Rijksmuseum voor Volkenkunde memiliki beberapa koleksi lain dari Sulawesi Tengah.²⁰ Museum ini menerima sumbangan dari Baron G. W. W. C. van Hoëvell pada tahun 1890 (no. 776, sekitar 20 objek "Toraja"), 1904 (no. 1424), dan 1905 (no. 1505) dan dari Dr. M. Weber pada tahun 1890 (no. 804),²¹ J. E. Jasper pada tahun 1908 (no. 1647 berjumlah 50 item). Selain itu ada beberapa koleksi besar lainnya: yang terbesar, sekitar 500 objek, adalah no. 1926, yang disumbangkan oleh *Bataavisch Genootchap van Kunsten en Wetenschappen* pada tahun 1916. Sekitar 20 benda berasal dari koleksi no. 1008, yang berasal dari pameran yang diadakan di Batavia pada tahun 1894, dan sekitar 100 benda dari Sulawesi Tengah dibeli oleh museum pada tahun 1911 (no. 1759).

Ada sekitar 1.000 benda di *Rijksmuseum voor Volkenkunde* yang menurut Juynboll berasal dari Sulawesi Tengah. Sekitar 300 dari mereka umumnya ditandai "Sulawesi Tengah" tanpa lokasi yang lebih spesifik, sekitar 170 objek diklasifikasikan "Toraja." Dan hanya sekitar 250 objek yang lokasinya lebih akurat. Sekitar 130 di antaranya berasal dari wilayah barat (Kulawi, Bada', Palu, Kaili, Napu, dan Leboni) dan sisanya 230 objek dari Sulawesi Tengah bagian timur, 170 disebut secara umum sebagai "Poso", dan lainnya dari Pebato, Lage, Onda'e dan Lampu. Ini berarti bahwa meskipun di Leiden terdapat sejumlah besar objek, mungkin yang paling awal dikumpulkan di antara mereka, koleksi ini sangat sulit untuk digunakan sebagai bahan sumber. Banyak dari

mereka terdiri dari bahan dari asal yang berbeda. Mereka sangat jarang dilengkapi dengan catatan asal dan bahan referensi tertulis yang akurat.

Salah satu koleksi Sulawesi Tengah terbesar dimiliki oleh *Smithsonian Institution*, Washington D. C. Untuk ini, Institution berhutang budi kepada kolektor William Louis Abbott, yang mendanai pekerjaan pengumpulan H. C. Raven di Sulawesi Tengah pada tahun 1916. Koleksi Sulawesi Tengah di Smithsonian Institution mencakup sekitar 800 spesimen (Accession 61, 662: Katalog no. 301, 201–301, 494, diterima 1917; Accession 62, 904: Katalog no. 304, 101–304, 280, diterima 1918). Koleksi ini semuanya berasal dari Sulawesi Tengah bagian barat (Bada', Pipikoro, Kulawi, Lindu). Walter Hough menerbitkan sebuah artikel *The Buffalo Motive in Middle Celebes Decorative Design* (1932), yang didasarkan pada bahan ini.

Museum voor Land- en Volkenkunde di Rotterdam memiliki beberapa koleksi bahan menarik yang dikumpulkan oleh misionaris Belanda dan administrator kolonial di berbagai bagian Sulawesi Tengah: A. C. Kruyt, yang bekerja selama beberapa dekade di wilayah Poso; P. Schuyt yang tinggal di Kuku (distrik Pamona) antara tahun 1909 dan 1912; P. Ten Kate yang tinggal di Napu (To Lore) 1909–1917; Woensdregt, yang bekerja sebagai misionaris di Bada' (To Lore) 1913–1923; dan G.M. Wigman yang bekerja sebagai administrator kolonial (*controleur*) di Palu 1916–1921.

²⁰ Saya mengunjungi *Rijksmuseum voor Volkenkunde* pada tahun 1988 dan lagi pada tahun 1991, tetapi hanya sebagian kecil dari koleksinya yang dapat diakses karena renovasi gedung museum. Untuk alasan ini saya terutama bergantung pada informasi Juynboll.

²¹ Barang-barang Weber terletak di bawah "Toraja", "Palopo" atau "Luwu". Ia hanya mengunjungi wilayah

Luwu dan Toraja Selatan pada tahun 1890 dan karenanya patut dipertanyakan apakah ada objek-objeknya yang berasal dari kelompok utara. Ia mempublikasikan informasi tentang objek-objek ini dalam artikelnya *Ethnographische Notizen über Flores und Celebes* (1890).

Mungkin koleksi material penting yang paling sedikit diketahui adalah Museum Nasional Finlandia. Seorang perwira Finlandia di Bala Keselamatan, Edward Rosenlund (1895–1930) bekerja sebagai misionaris di antara penutur Kaili selama delapan tahun antara 1918–1928, mengumpulkan lebih dari 500 spesimen (VK 5002: 1–249, diterima 1922; VK 5114: 1–267, diterima 1930). Ada koleksi Rosenlund dari Bada', Besoa, Rampi, Tole, beberapa desa di distrik Pipikoro, Kulawi, Lindu, dan beberapa benda dari wilayah selatan, Rongkong. Selain benda-benda tersebut, Museum Nasional Finlandia memiliki beberapa manuskrip dan foto-foto Rosenlund, dan Arsip Film Finlandia memiliki film yang dibuatnya selama ia tinggal di Sulawesi. Koleksi Rosenlund mencakup beberapa spesimen langka, seperti pakaian yang dikenakan oleh dukun utama di Bora.

Misionaris lain juga telah berkontribusi dengan mengumpulkan benda-benda di antara penutur Kaili. Koleksi kecil petugas Bala Keselamatan Finlandia Hilja Valo saat ini berada di Museum Kota Hämeenlinna. Spesimen yang dikumpulkan oleh perwira Bala Keselamatan Inggris Woodward pada tahun 1930 disimpan di Royal Museum of Scotland, Edinburgh, dan *Perth Museum and Art Gallery*. Menurut *Catalogue of the Ethnographic Collection: Oceania, America, Africa* barang-barang ini berasal dari Lembah Palu.

Salah satu ciri umum dari koleksi museum ini adalah banyaknya bahan dari Sulawesi Tengah bagian barat dan popularitas kain kulit kayu yang dihias, dan sampai batas tertentu, juga senjata. Tampaknya selain mudah diangkut, benda-benda ini secara khusus menarik selera keindahan Barat. Kain kulit kayu pada saat yang sama cukup eksotis namun sesuai dengan estetika Barat.

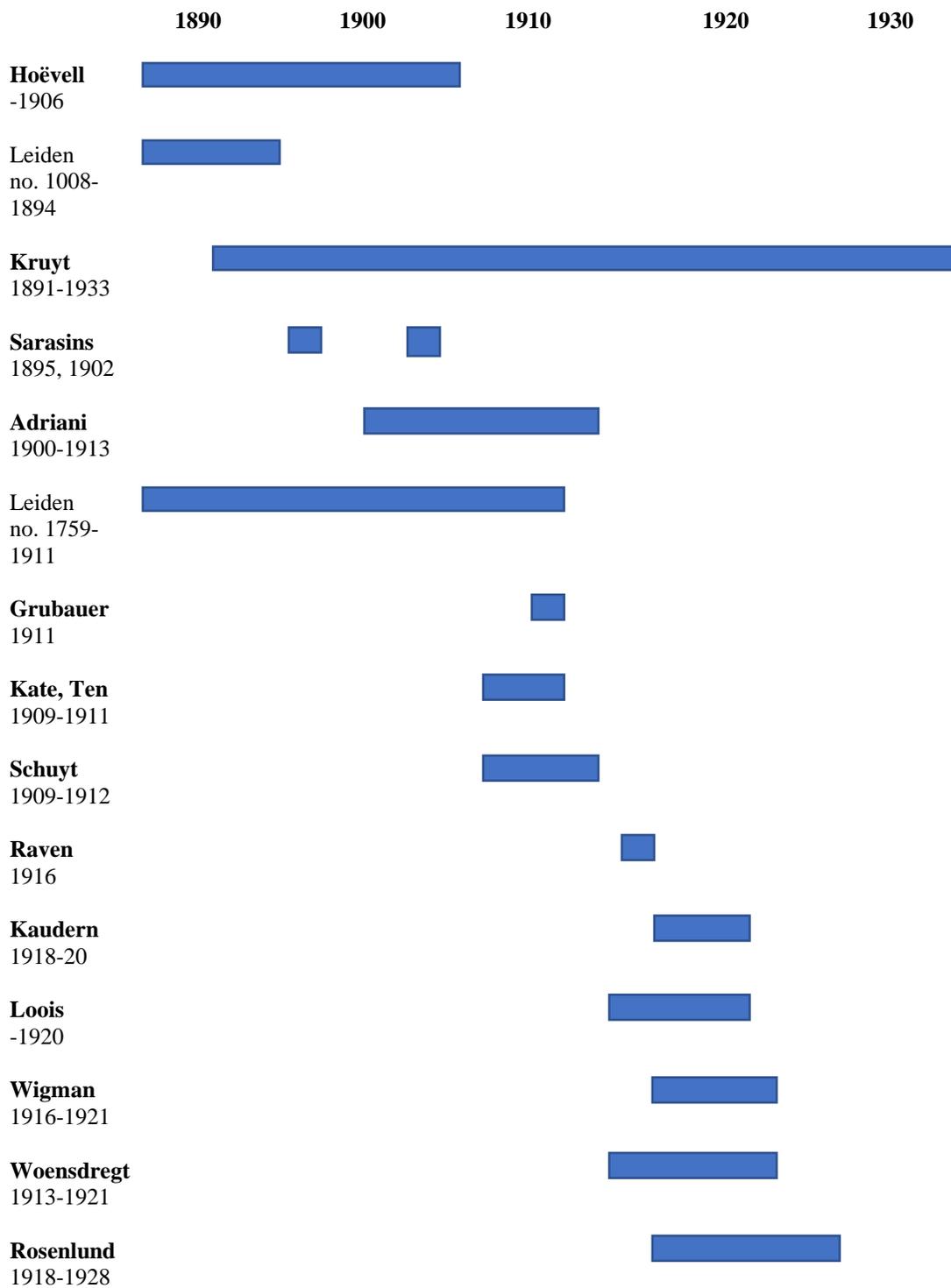
Sebagian besar bahan di museum dikum-

pulkan antara tahun 1890 dan 1930, pada saat pandangan dunia dan budaya tradisional Sulawesi Tengah sedang mengalami kritik dan tekanan dari luar dengan dimulainya pekerjaan misi dan munculnya pemerintahan kolonial Belanda. Sistem religi penutur Kaili-Pamona mengalami transformasi total pada tahun 1910–1920, ketika Belanda melarang sebagian besar ritual yang membentuk pemikiran kosmologis-religius mereka, seperti pengayauan, pengorbanan manusia, perawatan tulang leluhur dan penguburan kembali pada ritual kematian besar, dan untuk alasan administratif memindahkan desa-desa di lereng gunung ke lembah. Akibatnya, struktur budaya hancur total sehingga penduduknya lebih dari bersedia menerima agama baru (Kristen di daerah pegunungan dan Islam di pantai) agar dapat bertahan di dunia yang berubah. Dan mereka tidak diragukan lagi melepaskan barang-barang tradisional mereka dengan lebih mudah daripada yang mereka lakukan sebelumnya. Hal ini berlaku khususnya pada benda-benda ritual tradisional, dan mungkin juga pada kain kulit kayu, sedangkan tekstil, misalnya, dan peralatan logam dan porselen, jarang menjadi koleksi museum. Hal ini tidak diragukan sebagian karena peralatan ini relatif jarang, tetapi juga karena pejabat kolonial dan pekerja misi tidak mengklasifikasikan benda-benda yang dikenal sebagai benda kultus yang mewakili agama "kafir" tetapi sebagai milik. Oleh karena itu, barang-barang tersebut masih dimiliki oleh keluarga-keluarga di Sulawesi Tengah dan masih digunakan, misalnya, sebagai mas kawin.

Tabel 1. Sebaran geografis bahan museum dari Sulawesi Tengah

	TO KAILI	TO KULAWI	TO PIPIKORO	TO LORE	TO PAMONA
Adriani Jakarta				Bada'	Lage Poso
Hoëvell Leiden				Napu	Poso Tomini
Grubauer St. Petersb. Cologne	Sidondo Kalukubula Sigi, Palu Sidondo	Kulawi		Bada' Napu Bada' Napu	Lampu Lampu
Kaudern Gothenburg		Kulawi Lindu Toro	Kantewu Tole, Mohapi Siwongi Peana, Towulu	Bada' Besoa	Onda'e
Kate, Ten Rotterdam				Napu	
Kruyt Copenhagen Jakarta Amsterdam Rotterdam Leiden				Bada' Napu	Tomini Toraja? Poso Kadombuku Poso Lage
Loois Amsterdam		Kulawi			
Raven Washington D.C.	Lindu	Kulawi Winatu	Kantewu Peana, Towulu	Bada'	
Rosenlund Helsinki	Kaili? Bora	Kulawi	Kantewu Tole	Bada' Besoa Rampi	
Sarasins Basel	Parigi Saussu Sigi Palu	Kulawi		Bada' Napu	Onda'e Pebato Lampu Lage, Rano?
Leiden	Pakuli Palu	Kulawi	Gimpu	Bada' Leboni	Poso Lake Lage, Pebato
Schuyt Rotterdam					Kuku
Woensdregt Rotterdam				Bada'	
RMV, Leiden other collections	Kaili Parigi	Kulawi		Napu	Poso Onda'e Pebato

Tabel 2: Periode pembuatan koleksi Sulawesi Tengah



1.4. Budaya Material Sebagai Objek Penelitian

1.4.1. Antropologi dan Budaya Material

Arus utama antropologi Barat dari tahun 1920-an hingga 1980-an berfokus secara metodologis pada kerja lapangan dan secara teoritis pada sinkroni dan struktur, daripada pada diakroni dan sejarah. Salah satu konsekuensi dari antropologi berorientasi sinkroni²² ini adalah bahwa studi tentang budaya material telah dipisahkan dari antropologi budaya dan sosial. Namun, beberapa penelitian terbaru (lihat, misalnya, karya Marie J. Adams 1974, 1977, 1980; Arjun Appadurai 1986; Mattie-belle Gittinger 1979; Ingersoll & Bronitsky 1987; Adrienne Kaeppler 1985 dan Annette Weiner 1983, 1985, 1987; Annette Weiner dan Jane Schneider 1991) telah menunjukkan bahwa interpretasi budaya material mungkin juga menjadi pusat teori antropologi. Dengan menafsirkan seni dan benda-benda lain sebagai salah satu dari beberapa jenis sistem simbol yang terkait, dimungkinkan untuk mengkaji kembali keterkaitan bentuk-bentuk sosial dan budaya dalam masyarakat. Meskipun beberapa pendekatan baru yang menarik untuk studi budaya material telah diterbitkan baru-baru ini, hanya sedikit peneliti selain Annette Weiner (1985, 1987, 1991) yang memperhatikan hubungan antara konsep waktu dan objek. Salah satu studi langka tentang waktu dan budaya material adalah artikel Anita Volland (1987, 113–) *Metaphors of Time: Symbolic Dimen-*

sions of Polynesian Staff Images, di mana dia mempelajari kelas artefak Polinesia, terutama gambar tongkat, yang memainkan peran utama sebagai material referensi yang menghubungkan "nyanyian suci, konsep sumber kosmologis dan genealogis, kontinuitas dan vitalitas, dan, lebih biasa lagi, legitimasi kekuasaan dan hak istimewa". Pandangan waktu sebagai silsilah mencirikan dunia konseptual banyak orang Polinesia, paling eksplisit di Polinesia Timur.

Volland dalam artikelnya berfokus pada gambar tongkat yang tersebar luas di Polinesia yang biasanya terdiri dari dua komponen dasar: bentuk tongkat itu sendiri dan pembungkus kain kulit kayunya. Dia menafsirkan arti dari tongkat ini; Nampaknya di sejumlah kebudayaan di Polinesia Tengah tindakan ritual membuka bungkus itu semakin mendekat ke sumber kekuatan gaib yang terkandung di dalam inti kayu itu. Jika elemen inti dari bentuk dewa, seperti dalam kasus tongkat *Rarotongan*, adalah simbol prinsip silsilah asal dan generasi, maka dua identitas *Poo*, kekuatan gaib aktif dan asal temporal yang jauh, disatukan dalam satu konfigurasi fisik. Tongkat *Rarotongan* adalah perwujudan dari gagasan "sumber", dan juga gagasan "kekuatan". Dalam konteks ini, pembungkus kain kulit kayu secara linier memiliki makna lain. Saat tindakan membuka kain itu semakin dekat sumber kekuatan dewa, begitu pula ia juga memindahkan seseorang dari masa sekarang semakin dalam ke masa lalu. Akhirnya, seseorang tiba di inti, sumber keberadaan di malam *Poo*.²³ Dalam interpretasi ini, kemudian, tongkat, dalam bentuknya sebagai penghitungan silsilah, mewakili konsep sumber

sumber keberadaan leluhur, dan kenyataan yang selalu ada yang melibatkan supranatural aktif. *Poo* adalah sumber dari semua kekuatan supernatural, baik dalam arti temporal maupun instrumental. Sebenarnya kekuatan gaib dan *Poo* benar-benar berlawanan; yang satu menyiratkan yang lain. (Volland 1987, 122–123.)

²² Antropologi Soviet harus dikecualikan dalam kasus ini, lihat, misalnya, Tokarev 1974.

²³ Konsep *Poo* Polinesia adalah contoh klasik dari waktu mitis. Bagi orang Polinesia, *Poo* adalah sesuatu yang telah ada di masa lalu yang jauh dan merupakan

(*tumu*). Gagasan ini dapat diekspresikan secara visual (seperti dalam kasus *to'o*) hanya dengan menyiratkan sumber leluhur dan garis keberadaan yang ditambahkan (kepala besar di satu ujung, serta rangkaian ukiran-ukiran seperti takik) Pembungkus linier "mengarah ke belakang" ke sumber yang mewakili (sekali lagi, seperti dalam *to'o*) kontinuitas waktu.

Sebelum tahun 1920-an, antropologi dipraktikkan secara ekstensif di museum. Sejak saat itu arus utama antropologi telah bergeser ke universitas, dan menjadi lebih berorientasi pada ilmu sosial dan semakin tertarik untuk mempelajari baik produk mental maupun realitas politik dan sosial masyarakat (Ames 1986, 27-28). Barrie Reynolds (1983, 210) menyajikan beberapa alasan yang saling terkait untuk kesenjangan antara museolog dan antropolog ini. Menurutnya, studi budaya material sayangnya diidentifikasi dengan aliran pemikiran difusionis yang lebih ekstrim, sedangkan upaya yang dapat dimengerti dilakukan oleh pendekatan fungsionalis baru untuk menjauhkan diri dari difusionisme.

Memang benar bahwa hanya ada sedikit perkembangan teoretis yang terkait dengan studi budaya material. Penelitian tentang koleksi museum tidak pernah, atau setidaknya tidak sejak era difusionis, memainkan peran penting dalam perkembangan teori antropologi. Pada saat yang sama, hubungan antara pengajaran antropologi dan penelitian budaya material juga melemah atau tidak ada. Seperti disebutkan di atas, ada beberapa indikasi baru-baru ini tentang kebangkitan minat dalam studi budaya material oleh para antropolog tetapi juga oleh sosiolog dan etnolog. Secara khusus, minat pada simbolisme telah menyebabkan beberapa antropolog untuk melihat lebih hati-hati pada materi visual dan untuk mengenali perlunya pendekatan teoretis.

George Stocking (1985, 6) merumuskan

hubungan antara antropologi dan budaya material sebagai berikut:

Terlepas dari sejarah pengucilannya dari museum yang dikhususkan untuk seni rupa, dan evaluasi negatif oleh standar estetika humanistik atau evolusioner universal, budaya material masyarakat non-Barat telah mengalami proses estetika sejak penempatan aslinya di museum. Hal ini sebagian disebabkan oleh relativisasi (dan universalisasi) standar estetika Barat, dan sebagian dari proses yang telah mengontekstualisasikan ulang produksi barang-barang tradisional dari budaya material. Barang-barang yang dulunya memiliki banyak fungsi, sehingga unsur-unsur estetisnya hanya dapat diisolasi dengan abstraksi, seringkali fungsinya dikurangi ruang lingkungannya oleh proses-proses akulturasi, dengan fungsi-fungsi yang lebih utilitarian dialihkan ke produk-produk teknologi Barat. Sejauh mereka terus diproduksi, barang-barang budaya material tradisional dikonseptualisasikan kembali dari perspektif asli dan Barat hanya dalam hal estetika - apakah itu barang antik cerewet atau seni rupa. Dengan demikian objek-objek "budaya material" - yang dalam konteks tradisional seringkali memiliki nilai spiritual - dispiritualisasi kembali (dalam istilah Barat) sebagai objek estetis, sekaligus tunduk pada proses pasar dunia. Ketika produksi mereka terjerat dalam hubungan pasar, beberapa dari mereka yang dulu atau mungkin adalah pengrajin asli diubah menjadi seniman dalam pengertian Barat.

Benda-benda di museum kami berbicara kepada kami dalam banyak cara - melalui bentuknya, ukurannya, komposisinya - memberi kita gambaran visual. Tetapi tanpa mengacu

pada masyarakat atau lingkungan dari mana mereka menghasilkan, mereka tetap dalam pikiran kita diberi label "seni primitif"; dan gambar visual yang diciptakan oleh mereka mendapatkan titik acuan berangkat dari sistem konseptual kita sendiri dan sistem simbol dan makna. Menahan objek, yang sebelumnya terpisah dari konteks aslinya, kembali ke latar budaya dan sosial yang otentik adalah tidak mungkin. Selama karya ini, saya menjadi yakin bahwa koleksi museum saja tidak dapat berbicara tentang kehidupan mereka di antara orang-orang yang membuat dan menggunakannya. Anda membutuhkan banyak bahan etnografi untuk digabungkan dengan objek. Dalam hal ini, untungnya ada banyak catatan tertulis yang berasal dari periode waktu dan tempat yang sama dengan objek yang diperiksa. Masalah lain yang menjadi bukti dalam membandingkan catatan etnografi dengan bahan museum adalah banyak bahan yang tidak pernah masuk koleksi museum. Itu tidak dapat dipindahkan, atau diawetkan, atau kolektor hampir secara sistematis mengabaikan barang-barang itu.

Secara umum sulit bagi para sarjana Barat untuk menerima informasi yang ditawarkan oleh informan mereka di banyak masyarakat non-Barat tentang budaya material. Mereka tidak percaya apa yang informan mereka katakan tentang pengalaman mereka tentang lingkungan material mereka atau menyebutnya sebagai "keajaiban". Sangat sering orang Barat menganggap jawaban yang ditawarkan tidak masuk akal dan tidak logis, dan mencoba menemukan semacam alasan rasional bagi gagasan irasional orang-orang ini tentang dunia mati. Dan pertanyaan tentang hubungan antara orang dan benda adalah salah satu bidang di mana sikap budaya Barat paling sering diterima begitu saja; hal-hal dilihat sebagai milik orang, sebagai milik dan terutama sebagai simbol

status pribadi dan sisa-sisa sejarah kehidupan pribadi (Humphreys 1981, 8-9), meskipun individualisme dalam hal barang dan properti tampaknya cukup baru dalam budaya Barat, juga. Seperti yang ditulis Clifford (1985, 237), "Analisis klasik C. B. Macpherson tentang "individualisme posesif" Barat (1962) menelusuri kemunculan abad ketujuh belas dari rasa diri sebagai pemilik."

Salah satu alasannya mungkin teori meragukan antropolog nenek moyang kita tentang budaya material yang belum kita lewati, misalnya, fetisisme Tylor: "doktrin tentang roh yang terkandung dalam, atau melekat pada, atau menyampaikan pengaruh melalui, objek material tertentu." Dia melanjutkan: "Fetisisme akan dianggap termasuk penyembahan 'tongkat dan batu', dan dari sana ia melewati gradasi yang tidak terlihat ke dalam penyembahan berhala" (Tylor 1970 (1871), 230). Atau memikirkan teori Frazer tentang dasar sihir dalam hukum kesamaan, akibat menyerupai penyebabnya, dan hukum kontak, hal-hal yang pernah bersentuhan satu sama lain terus bertindak satu sama lain di kejauhan, setelah fisik kontak telah terputus (Frazer 1963 (1922), 14-).

Seperti yang baru-baru ini dikatakan Stanley Tambiah (1984, 340), semua masyarakat memiliki versi "fetisisme" objeknya masing-masing. Tetapi "cara di mana objek dan orang terjalin dan dievaluasi berbeda sesuai dengan desain kosmologis dan jaringan budaya masing-masing masyarakat, di mana hierarki sosial, ilahi, hewan, dan objek saling terlibat."

Ide relativitas kognitif, dengan kata lain, logika yang kita bawa ke dalam deskripsi kita tentang dunia, tidak universal, melainkan fungsi dari keadaan tekno-lingkungan langsung kita dan warisan linguistik dan ideologi tertentu kita (Littleton 1985, vi), hampir tidak mempengaruhi studi antropologi budaya material.

Menurut rasionalitas Barat, dunia jelas terbagi menjadi makhluk hidup termasuk manusia dan hewan, dan benda mati seperti batu, kerang, tekstil. Klasifikasi antara benda-benda berwujud dan makhluk hidup ini sangat mendasar dan memang, konsep budaya material menunjukkan perbedaan ini. Sebuah artefak bagi sarjana Barat hanyalah sebuah objek, tanpa kemampuan untuk bertindak sebagai sumber kekuasaan atau sebagai subjek itu sendiri. Ketika orang-orang non-Barat diberitahu tentang gagasan dan kepercayaan mereka dalam kaitannya dengan budaya material, mereka dicap sebagai sihir, mistifikasi, pagan, takhayul, dan benda-benda sering diklasifikasikan sebagai jimat, berhala, atau jimat.²⁴

Sebagai hasil dari misionaris dan pelancong awal, beberapa benda non-Barat ini berakhir di museum Amerika dan Eropa, di mana mereka diberi label "primitif" atau "suku" dan diklasifikasikan dan ditampilkan pertama menurut evolusi unilineal dan kemudian ke dalam kelompok budaya. Upaya lain untuk mengklasifikasikan benda-benda "primitif" adalah dengan menyebutnya benda seni, yang dalam pengertian Barat jarang ada, dan pada saat yang sama mengecualikan, (dengan kriteria apa?) beberapa benda lain, menyebutnya "kerajinan". Adrienne Kaeppler menulis (1979, 180) bahwa sementara seniman Barat menemukan stimulasi dalam seni Melanesia dan dugaan afinitas terhadap ekspresionisme dan surealisme, banyak seniman menurunkan sebagian besar seni Polinesia ke kategori "kerajinan" kelas dua. Jadi seni "primitif" menemukan tempatnya dalam estetika Barat dan mendapat nilai pasar-

²⁴ "Amulet adalah benda kecil yang Anda pakai atau bawa karena menurut Anda itu akan membawa keberuntungan dan melindungi Anda dari kejahatan atau cedera." (Collins Cobuild English ... 1989,45.) "Idol (Berhala) adalah patung atau benda lain yang disembah oleh orang yang percaya bahwa itu adalah

nya dalam bisnis seni internasional.²⁵

1.4.2. Pembacaan Budaya Material

Budaya material, seperti semua fenomena sosial lainnya, menimbulkan masalah interpretasi. Masalah-masalah ini muncul, sebagian, karena kebutuhan untuk menemukan apa yang diwakili oleh budaya material, apa artinya dan apa yang dikatakannya. Karya Ricoeur berurusan dengan gaya yang elegan dan luas dengan masalah bahasa dan makna, tindakan dan interpretasi, subjektivitas dan kehendak, dan sejarah dan narasi. (Moore 1990, 85.)

Studi tentang budaya material, seperti yang disarankan oleh Henrietta Moore di atas, mencakup masalah interpretasi. Studi terbaru tentang teks dan tekstualitas (Hanks 1989) menawarkan satu solusi potensial untuk masalah ini. Terinspirasi terutama oleh karya-karya Paul Ricoeur tentang interpretasi teks, dan sangat berhutang budi kepada Henrietta Moore (1990) atas analisisnya terhadap tulisan-tulisan Paul Ricoeur dan masalah interpretasi budaya material, saya telah menerapkan implikasi analisis tekstual pada budaya dan interpretasi material. Seperti yang ditunjukkan Moore, banyak pernyataan Ricoeur tentang interpretasi teks juga tampaknya relevan dengan interpretasi budaya material.

Semua fenomena manusia yang dapat dianggap memiliki karakteristik tekstual yaitu, semua yang mampu mengalami perwujudan yang sebanding dengan fiksasi wacana oleh penulisan - rentan terhadap interpretasi. Pandangan ini memberi kita kemungkinan untuk

dewa" (Collins Cobuild English ... 1989, 719). *Fetish* adalah "objek yang disembah oleh orang-orang kafir karena mereka percaya ada roh yang hidup di dalamnya" (The Advanced Learner's ... 1963).

²⁵ Lihat lebih lanjut tentang etnografi dan seni di Price 1989, 82-.

menerapkan teori interpretasi Ricoeur pada budaya material asalkan dapat ditunjukkan bahwa budaya material mengalami proses objektifikasi yang diperlukan. Saya telah berargumen di tempat lain bahwa budaya material dapat dianggap sebagai teks justru karena itu adalah produk dari prasasti makna dan tindakan yang bermakna di dunia material (Moore 1986). (Moore 1990, 111-112.)

Seperti yang dicatat oleh John Thompson (1981, 53) saat mempelajari teori interpretasi Ricoeur, "semantik wacana secara umum, dan konsep teks pada khususnya, memberi Ricoeur landasan untuk pengembangan teori interpretasi umum. Teori ini berusaha mengintegrasikan penjelasan dan pemahaman dalam dialektika konstruktif yang berakar pada sifat-sifat teks." Menurut Ricoeur (1976, 23) teks dapat dianggap sebagai karya wacana yang diserahkan pada kondisi prasasti. Ini menyiratkan bahwa teks adalah totalitas terstruktur yang tidak dapat direduksi menjadi kalimat-kalimat penyusunnya (Thompson 1981, 51). Dan apa yang kita tulis adalah menurut Ricoeur, *noema* berbicara. "Ini bukanlah peristiwa tutur, melainkan tuturan itu sendiri sejauh yang dikatakan" (Ricoeur 1979, 76). Oleh karena itu, teks tidak terdiri dari pengamatan itu sendiri tetapi representasi tekstualnya.

Objek material, karena koheren, independen

dan tahan lama, dapat dipisahkan dari konteks penciptaannya dan dengan demikian terbuka terhadap beberapa interpretasi baru selama sejarah hidupnya. Masalah-masalah yang dihadapi dalam menafsirkan suatu objek muncul dari karakteristik ini, karena suatu objek dapat – karena kemampuannya untuk menjaga jarak dan dibuat mandiri dalam rentang kehidupan alaminya – dipindahkan dari satu tempat ke tempat lain melalui perdagangan atau beberapa bentuk pertukaran lainnya. Atau yang lain, karena relatif atau sangat tahan lama, itu dapat ditransfer dalam waktu yang lama dari asalnya, dipertahankan selama ratusan tahun dan dengan mudah hidup lebih lama dari pengguna manusianya. Dan melihat objek etnografi di museum sebagai manifestasi budaya, semakin jauh, jarak radikal dari konteks aslinya telah terjadi. Dalam upaya menafsirkan objek sebagai bagian dari struktur atau sistem sosial, masalah dapat didekati dari arah tekstualitas dan objek dipandang sebagai bagian dari representasi teks.

Selain sebagai karya wacana,²⁶ teks juga merupakan karya tulis.²⁷ Dan realisasi wacana di bawah kondisi prasasti menampilkan serangkaian karakteristik yang secara efektif menjauhkan teks dari keadaan ujaran (Thompson 1981, 52). Ricoeur telah memperkenalkan konsep *distanciation*, yang ia bagi menjadi

²⁶ Ricoeur telah membedakan empat ciri wacana: pertama "wacana selalu diwujudkan secara temporal dan di masa sekarang, sedangkan sistem bahasa adalah virtual dan di luar waktu". Kedua, wacana memiliki referensi, yaitu merujuk kembali kepada pembicaraannya. Ketiga, wacana mengacu pada dunia yang diklaimnya untuk dideskripsikan, dalam wacanalah fungsi simbolik bahasa diaktualisasikan. Keempat dalam wacana pesan dipertukarkan; dalam pengertian ini, wacana saja tidak hanya memiliki dunia, tetapi orang lain. Keempat ciri wacana ini secara bersama-sama membentuk tuturan sebagai suatu peristiwa. Tulisan Ricoeur menyebut "perwujudan wacana

secara utuh", tetapi meskipun wacana lisan diakui sebagai suatu peristiwa, apa yang ditulis bukanlah peristiwa sebagai peristiwa melainkan makna peristiwa tutur tersebut. (Ricoeur 1979, 74-76.)

²⁷ Karena sifat peristiwa wacana itu ada dalam waktu dan masa sekarang, ini berarti bahwa ia muncul dan menghilang sampai diperbaiki dengan tulisan. "Sebagai perubahan sederhana dalam sifat media komunikasi, masalah menulis identik dengan fiksasi wacana di beberapa pembawa eksterior, apakah itu batu, papyrus, atau kertas, yang selain suara manusia... fakta manusia menghilang. Sekarang 'tanda' materi menyampaikan pesan." (Ricoeur 1976, 26-27.)

empat bentuk utama, ke dalam analisis sebuah teks. Sekarang mari kita lihat empat bentuk distansiasi dan kualitas tekstual dari budaya material. Objek dapat diperiksa sebagai bagian dari representasi tekstual, atau seperti yang dikatakan Moore (1990, 112): "Budaya material mewujudkan makna, itu adalah produk dari tindakan yang bermakna, dan ia terlibat dalam reproduksi tindakan yang bermakna dalam konteks sejarah dan sosial tertentu."

Pembuatan artefak adalah prosedur yang tetap dalam ruang dan waktu tetapi objek nyata hidup lebih lama dari saat itu. Pencipta objek memiliki gagasan tentang tujuan dan isi produk yang akan dibuat. Penafsiran pertama mungkin dapat ditelusuri kembali ke saat penciptaan ini. Namun, seperti yang dikatakan Moore (1990, 112), "apa yang tertulis dalam budaya material bukanlah aktualitas tindakan masa lalu, tetapi maknanya; bahwa apa yang ditandai oleh budaya material tidak sesuai dengan niat masing-masing produsen/aktor." Makna melampaui peristiwa mengatakan atau membuat dan makna objektif dari teks atau objek adalah sesuatu selain niat subjektif dari penulisnya.

Interpretasi baru muncul ketika suatu objek telah sementara atau spasial menjauh dari asalnya. Sebuah transaksi dari pemilik ke yang berikutnya, dari "pembaca" ke yang berikutnya menambahkan elemen interpretasi baru. Dalam kata-kata Thompson (1981, 52): "Sedangkan dalam wacana lisan, maksud subjek yang berbicara dan makna dari apa yang dikatakan sering tumpang tindih, dalam kasus penulisan kebetulan ini gagal diperoleh." Teks ditujukan pada audiens yang tidak dikenal, dan juga dibebaskan dari referensi nyata dari situasi produksi bersama. Dengan cara yang sama seperti niat penulis dan makna teks berhenti bertepatan, niat pencipta objek dan maknanya akan terlepas. Menurut Ricoeur, disosiasi makna verbal teks dan niat mental inilah yang sebenar-

nya dipertaruhkan dalam prasasti wacana. Bukan berarti kita dapat membayangkan teks tanpa penulis atau artefak tanpa pembuat; ikatan antara pencipta dan produk tidak dihapuskan, tetapi diregangkan dan diperumit dengan menambahkan dimensi baru, pembaca.

Solusi Ricoeur untuk masalah ini ketika hubungan tatap muka digantikan oleh hubungan yang lebih kompleks dari membaca untuk menulis adalah bahwa teks memiliki makna dan struktur tanpa konteks penciptaan yang asli. Walaupun pengarang tidak hadir, teks tetap merupakan wacana yang diceritakan oleh seseorang, dikatakan oleh seseorang kepada orang lain tentang sesuatu. Ricoeur menggambarkan hal ini dengan menggunakan contoh dari budaya material. "Jika kita meniadakan ciri utama wacana ini, kita mereduksi teks menjadi objek-objek alami, yaitu hal-hal yang bukan buatan manusia, tetapi yang, seperti kerikil, ditemukan di pasir" (Ricoeur 1976, 29-30). Demikian pula, artefak yang dibuat atau digunakan oleh manusia memiliki unsur-unsur abadi di luar tindakan produksi.

Perbedaan antara pengertian dan referensi sangat membantu dalam kaitannya dengan analisis budaya material, seperti yang dinyatakan oleh Moore (1990, 112). Menurut Ricoeur, pembaca harus mencari bukan konstitusi internal teks, melainkan apa yang mengarah pada kemungkinan dunia. "Memahami sebuah teks pada tingkat ini berarti bergerak dari pengertiannya ke referensinya, dari apa yang dikatakannya ke tentang apa yang dikatakannya" (Thompson 1981, 54). Atau menggunakan ekspresi Moore (1990, 113):

Argumen tentang pengertian dan referensi menekankan saling ketergantungan dari tingkat analisis ini, tetapi teori interpretasi juga menekankan bahwa apa yang dirujuk oleh teks secara keseluruhan (plot, dalam

hal ini), apa artinya, apa yang dibicarakan-nya tidak dapat direduksi atau dikemukakan dari analisis struktural hubungan internal makna saja. Kemampuan sebuah teks untuk merujuk pada dunia di luar dirinya, melalui tindakan interpretasi, terkait dengan isu polisemi.

Makna sebuah teks tidak diaktualisasikan sampai ia diletakkan dalam konteks sosial dan sejarah; interpretasi muncul ketika pembaca menangkap bentuk materi pesan dan menggabungkannya dengan konteks sosial. Salah satu konsekuensi dari pandangan tentang status teks ini adalah bahwa ia tak terhindarkan dari sejarah, karena pembacaan konkret selalu terjadi dalam konteks sosio-historis dan tunduk pada konvensi interpretatif. (Hanks 1989, 104). Sekali lagi mengutip Moore (1990, 114): "Poin mendasar dari karya Ricoeur adalah bahwa hal-hal (kata-kata, tindakan) menemukan maknanya dalam konteks penggunaannya, dan dalam konteks inilah makna baru dapat diciptakan melalui perpanjangan metafora."

Fakta bahwa artefak tekstual dan material memiliki referensi non-situasi yang hidup lebih lama dari referensi kontekstual; dan bahwa makna diaktualisasikan dalam konteks sosio-historis dengan "membaca" dan menciptakan interpretasi melalui perluasan metaforis, menawarkan solusi untuk konfrontasi antara pendekatan interpretasi yang sepenuhnya relativistik dan yang sepenuhnya situasional.

Ketika "membaca" budaya material, seseorang sekaligus menghadapi masalah yang darinya diturunkan makna-makna objek yang diterapkan dalam berbagai konteks sosial dan ritual. Victor Turner telah meneliti secara ekstensif simbolisme ritual dan memperhatikan peran objek dalam konteks ritual, mungkin lebih dari antropolog lain sejauh ini. Dia (1982, 16) mendefinisikan simbol cukup luas: "Se-

buah simbol adalah sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain dengan asosiasi, kemiripan, atau konvensi." Turner sering merujuk pada rumusnya yang sudah disajikan sebelumnya (Munn 1973; Turner 1967a; 1967b, 254-; 1977; 1982,16) dan sejak itu terus-menerus dikutip oleh para antropolog lain bahwa banyak simbol mewakili banyak hal dan pemikiran sekaligus. Simbol-simbol seperti itu disebut Turner multivokal, secara harfiah "banyak bersuara"; multivalen, memiliki berbagai makna atau nilai; dan polisemi, memiliki atau terbuka untuk beberapa atau banyak arti. Kita dapat menyimpulkan bahwa makna sebuah artifact' diaktualisasikan dalam konteks sosio-historis.

Turner menyarankan bahwa indikasi makna objek itu dapat ditemukan dalam bentuk eksternal dan karakteristik objek yang dapat diamati: bahan, bentuk, atau warnanya. Turner menulis tentang pentingnya warna. Biasanya, ada hubungan antara ciri-ciri simbol yang dapat dilihat dan aspek maknanya: merah sering berarti darah, putih suatu keadaan kemurnian yang tidak bercacat (walaupun mungkin juga mewakili air mani, sinar matahari, susu, atau kekosongan); hitam mungkin berarti kesuburan tersirat dari awan hitam, atau itu berarti kematian atau kotoran. Kemiripan "alami" dipilih secara budaya." (Turner 1982, 16-17.)

Selain itu, Turner telah membedakan tiga sumber makna untuk objek ritual: makna eksegetis, makna operasional, dan makna posisional. Dengan makna eksegetis yang ia maksudkan adalah bahwa makna "simbol ritual akan diberikan oleh eksegetor pada peran atau tempatnya dalam mitos agama atau kisah heroik. Dengan demikian, analisis berhenti pada mitos, yang menggantikan misteri representasional dengan misteri verbal." Makna operasional suatu objek disamakan dengan kegunaannya, cara penanganannya selama tindakan ritual. Makna posisional objek ritual

"berasal dari hubungannya dengan simbol lain dalam konfigurasi, *Gestalt*, memiliki sifat yang tidak dapat diturunkan dari bagian-bagiannya atau dianggap hanya sebagai jumlahnya. Objek dapat menjadi bagian dari sekelompok serupa atau objek yang berbeda; itu mungkin menempati posisi sentral atau marginal. Ini mungkin sangat kontras dengan objek lain." (Turner 1982, 18–21.)

Meskipun "kata" dan "benda" keduanya merupakan komunikasi antara orang atau kelompok orang, mereka umumnya ditentang; Arjun Appadurai (1986, 4) menulis tentang ini:

Akal sehat Barat kontemporer, yang dibangun di atas berbagai tradisi sejarah dalam filsafat, hukum, dan ilmu alam, memiliki kecenderungan kuat untuk menentang "kata" dan "benda". Meskipun hal ini tidak selalu terjadi bahkan di Barat, seperti yang dicatat Marcel Mauss dalam karyanya yang terkenal *The Gift*, kecenderungan kontemporer yang kuat adalah untuk menganggap dunia benda-benda sebagai inert dan bisu, digerakkan dan dianimasikan, memang dapat diketahui, hanya dengan orang dan kata-kata mereka. Namun, dalam banyak masyarakat historis, hal-hal belum begitu dipisahkan dari kapasitas orang untuk bertindak dan kekuatan kata-kata untuk berkomunikasi.

Dalam artikelnya *From Words to Objects to Magic: Hard Words and the Boundaries of Social Interaction* (1983) Annette Weiner menyejajarkan kata dan objek yang dipertukarkan dalam proses interaksi sosial. Dia berpendapat (1983, 692) bahwa "penetrasi ruang pribadi dengan penggunaan kata-kata atau objek merupakan karya dasar interaksi bagi Trobriands". "Seperti panah berbobot, kata-kata, objek, dan mantra sihir diproyek-

sikan ke ruang pribadi orang lain. Aturan perilaku sosial yang tepat menolak penggunaan 'kata-kata kasar' dalam interaksi sosial yang intim di antara Trobriands; jika seseorang ingin mengekspresikan emosi negatif, itu dilakukan oleh benda-benda. Kemarahan bisa selalu diekspresikan dalam ubi."

Weiner (1983, 690) sebenarnya berpendapat bahwa objek adalah pembawa pesan yang lebih kuat antara orang atau kelompok daripada kata-kata karena mereka memiliki sifat daya tahan dan kelangkaan. "Sebelum benda-benda membusuk, mereka mungkin beredar untuk jangka waktu tertentu. Saat mereka bergerak di antara individu-individu, objek-objek mengambil nilai, mewakili sejarah pergerakan mereka dan individu-individu yang membentuk, memiliki, dan menukarnya. Dengan cara ini, objek menjadi hal langka yang meningkatkan bobotnya". Kekuatan objek dihasilkan dari gagasan Maussian bahwa segala sesuatu adalah bagian dari diri sendiri. Objek mengatakan hal-hal dalam situasi yang memungkinkan ruang pribadi individu untuk tetap tidak terganggu ketika kebenaran dinyatakan secara publik.

Dalam memeriksa objek-objek ritual, kita tidak dapat menganggapnya hanya sebagai simbol dalam arti bahwa objek-objek itu menunjuk pada hubungan atau makna di luar ritual. Objek ritual adalah elemen vital dari sebuah ritual, mempengaruhi dan bertindak sebagai sarana untuk membawa perubahan yang menjadi tujuan ritual. Seperti halnya, menurut Siikala (1987, 279), pemilihan kata yang cermat dan lokasinya yang tepat menghasilkan narasi yang tidak lagi sekadar ucapan tetapi menjadi "artefak", demikian pula objek ritual jelas bersifat artefak, entitas yang mampu mempengaruhi dan tidak hanya berkomunikasi. "Kemampuan untuk mempengaruhi didirikan di atas segalanya pada kenyataan bahwa pendengar mengakui di dalamnya kualitas yang

membuatnya berpengaruh" (Siikala 1987, 279). Pendengar mengenali keaslian objek, simbol yang, dalam konteks yang tepat, membangkitkan makna bersama dan publik dari komunitas.

1.5. Tentang Studi ini

Meskipun misionaris, pegawai negeri sipil, antropolog, dan cendekiawan lain dari berbagai negara telah dengan tekun mengumpulkan bahan dan mempelajari budaya Nusantara, sangat sedikit studi banding yang diterbitkan sejak karya perintis F. A. E. van Wouden *Sociale Structuur typen in de Groote Oost* tahun 1935. Selama dekade terakhir semacam gambaran umum masyarakat Indonesia Timur telah mulai terbentuk karena beberapa studi kasus yang berjasa dan karya-karya komparatif pertama. Studi banding Indonesia Timur pertama yang muncul sejak penelitian Wouden adalah *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* diedit oleh Profesor James J. Fox pada tahun 1980. Kemudian Fox diedit *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia* (1988). Fox menulis dalam pengantarnya untuk *Flow of Life* (1980, 1):

Dengan demikian, koleksi ini merupakan upaya untuk meneruskan program yang semula direncanakan pada tahun 1930-an oleh Profesor Antropologi di Universitas Leiden, J. P. B. de Josselin de Jong, dan murid-muridnya. Tujuan mereka adalah untuk mendokumentasikan masyarakat di Indonesia bagian timur, untuk mengukur teori terhadap realitas etnografi yang ditemui dalam kerja lapangan, dan dengan demikian, untuk memajukan pemahaman antropologis ke tingkat wawasan komparatif lebih lanjut. Sayangnya, program ini dibatasi oleh Perang Dunia II dan frustrasi oleh

peristiwa politik berikutnya.

Sejumlah ciri umum yang penting telah dikemukakan untuk menentukan masyarakat Indonesia Timur, seperti aliansi asimetris dalam perkawinan, dualisme berpasangan dalam bentuk simbolik yang berbeda; dan rumah yang dibangun untuk mencerminkan tatanan sosial dan kosmik adalah struktur kepentingan simbolis (lihat, misalnya, Errington 1989, Fox 1980, 10; Kroef 1954). Dibandingkan dengan Indonesia Timur, Kepulauan bagian tengah dan barat memiliki penelitian komparatif yang lebih sedikit. Salah satu upaya pertamanya adalah buku Shelly Errington *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm* (1989), di mana ia telah membuat beberapa perbandingan antara masyarakat Indonesia Timur dan masyarakat "Kepulauan Sentris", demikian ia menyebut wilayah beberapa pulau-pulau yang terbentang dari Semenanjung Malaya melalui Kalimantan, ke Jawa, Sulawesi, Maluku, Filipina, tidak termasuk Seram dan Sumatera. Sumber materi yang melimpah yang dikumpulkan oleh para pegawai negeri sipil awal, misionaris dan pelancong di Kepulauan Indonesia tentu layak untuk dianalisis dan dievaluasi baru dalam perspektif komparatif oleh para antropolog kontemporer.

Saat membaca sumber-sumber etnografis yang kaya yang menggambarkan budaya para penutur Kaili-Pamona, orang segera menyadari pentingnya budaya material dalam ritual dan praktik sosial mereka. Budaya material memainkan peran sentral dalam semua ritual mereka dan di sebagian besar situasi sosial, yuridis dan ekonomi mereka. Dasar sistem yuridisnya adalah sistem denda. Ide dasar dalam perawatan medis mereka adalah untuk mentransfer kualitas obat-obatan ke tubuh orang yang sakit. Kompensasi atau penghargaan adalah elemen masyarakat yang tak terganti-

kan - karena semua upaya diganti dengan sistem penghargaan yang rumit. Hubungan sosial juga dimanifestasikan oleh materi, contoh yang baik adalah mas kawin.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana budaya material dimanfaatkan di Sulawesi Tengah pada awal tahun 1900-an untuk mengkonseptualisasikan pengertian kosmos dan masyarakat; bagaimana mode ekspresi visual tertanam dalam struktur sosial dan bagaimana sistem ritual dan kepercayaan terkait dengan objek. Budaya material dapat dianalisis dari sejumlah sudut yang berbeda. Penelitian berorientasi ekologis berkaitan dengan hubungan antara pembuatan objek, penggunaannya, dan lingkungan. Pendekatan teknis melihat secara khusus pada konstruksi objek dan proses manufaktur, sedangkan pendekatan teknologi terutama berkaitan dengan konteks di mana objek digunakan. Studi budaya material selanjutnya dapat berkonsentrasi pada peran objek dalam produksi atau pertukaran objek dan jasa (sebagai komoditas). Analisis sosial pada gilirannya berfokus pada sikap orang dan kelompok terhadap objek dan kontrol sosial atas penggunaannya, sementara analisis linguistik dan folkloristik mengungkapkan bagaimana, dan dengan metafora apa, orang berbicara dan berbicara tentang objek mereka. Semua pendekatan yang berbeda ini harus melibatkan analisis simbolis-ideologis, bukan sebagai "superstruktur" analitik tetapi sebagai bagian integral dari semua pendekatan. (Arvidsson et al. 1990, 11-12.) Dalam penelitian saya sendiri saya berkonsentrasi secara khusus pada analisis simbolik objek, sementara pada saat yang sama mencoba untuk tetap menyadari peran lain dan cara alternatif untuk menganalisis budaya material.

Titik tolak saya adalah bahwa ranah budaya material juga merupakan manifestasi permukaan dari struktur masyarakat yang mendasari-

nya, sehingga prinsip-prinsip atau konseptualisasi prinsip-prinsip tentang pengertian menjadi pribadi, struktur masyarakat dan kosmos juga diungkapkan oleh sarana kebudayaan material. Objek adalah bagian dari masyarakat dan struktur realitas sosialnya. Mereka mengkomunikasikan makna; tindakan simbolik adalah tindakan sosial. Selain itu, sebuah objek, alih-alih menjadi cerminan dari hubungan sosial yang sudah ada sebelumnya, dalam arti sebenarnya merupakan mereka. Saya tidak berargumen bahwa ini dilakukan dengan cara yang sama di setiap budaya, atau bahwa setiap objek memiliki "makna budaya yang dalam"; ada banyak objek domestik sekuler yang digunakan untuk tujuan utilitarian. Seperti yang ditulis Adrienne Kaeppler (1989) ketika men-survei seni Polinesia, masih sangat sedikit studi antropologis tentang seni atau, seseorang dapat melanjutkan, secara lebih umum tentang budaya material, yang merupakan bagian dari etnografi yang kompeten.

Dalam studi ini saya terutama akan fokus pada dua tema yang berkaitan dengan peran budaya material di Sulawesi Tengah; pertama bagaimana konsep waktu diobyektifkan melalui benda-benda nyata, dan kedua bagaimana budaya material digunakan sebagai bagian dari tindakan yang menentukan hubungan antara dunia manusia dan transendensi. Dalam semua budaya, benda-benda tampaknya memiliki peran khusus sehubungan dengan gagasan orang-orang di masa lalu; mereka telah dengan sangat nyata membawa masa lalu di antara kita. Demikian pula, benda-benda secara universal telah digunakan dalam ritual dan upacara keagamaan sebagai sarana untuk membangun hubungan antara manusia dan transendensi. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa inti dari penelitian ini terdiri dari ruang dan waktu; dua konsep yang dalam ideologi Kaili-Pamona saling terkait erat.

Oleh karena itu saya telah memilih kelompok objek yang tampaknya paling relevan untuk fokus penelitian ini. Objek yang dipilih dalam rangka mengkaji konsep waktu antara lain mas kawin, tulang belulang leluhur dan pusaka. Masing-masing kompleks objek ini berisi beberapa jenis objek. Mas kawin terdiri dari kain tenun, piring tembaga, cincin tembaga, kerbau, babi, bahkan pohon sagu dan budak. Juga hadir dalam ritual kematian selain tulang itu sendiri, kain kulit kayu, topeng kematian dan kuningan spiral. Pusaka nenek moyang meliputi beberapa jenis benda, seperti rambut dan kuku orang yang meninggal, tekstil, piring tembaga dan barang logam lainnya. Konsep transendensi akan ditelaah terutama dengan mempelajari atribut dukun, pakaian dan benda-benda ritual khusus, tetapi juga dengan memperhatikan perawatan tulang belulang leluhur.

Studi ini terutama didasarkan pada bahan yang disimpan di beberapa museum di Eropa dan catatan etnografi ekstensif yang dikumpulkan dan diterbitkan oleh Nicolaus Adriani dan Albert C. Kruyt selama bekerja di Sulawesi Tengah dari tahun 1892 hingga 1928, ditambah dengan sumber tertulis lainnya. Meskipun materi Adriani dan Kruyt telah digunakan oleh beberapa peneliti, seperti Downs (1956), Hertz (1907), Huntington dan Metcalf (1979), saya masih menganggap catatan mereka relevan dengan interpretasi baru tentang masyarakat Kaili-Pamona di awal abad ini.

Salah satu masalah penelitian ini adalah karena topik dan cakupan geografis karya begitu komprehensif, tidak mungkin untuk menyajikan semua variasi bahan sumber secara rinci. Oleh karena itu, mungkin ada kontradiksi antara beberapa bagian data dan generalisasi yang dibuat dalam penelitian ini. Pada tahap pertama dari karya ini saya mengumpulkan dan mempelajari baik tulisan maupun bahan muse-

um yang dikumpulkan di antara semua penutur Kaili-Pamona untuk memahami ciri-ciri umum budaya mereka. Tetapi karena materi etnografis begitu luas, tidak mungkin untuk memasukkan semuanya di sini; sehingga dalam analisis dan kesimpulan fokusnya adalah pada materi To Pamona, yang dibandingkan dengan materi dari suku lain. Namun, materi museum yang disajikan dan digunakan dalam pekerjaan ini mencakup materi objek yang cukup representatif yang dikumpulkan di antara pembicara Kaili dan To Pamona.

Saya menganggap relevan untuk membahas semua kelompok Kaili-Pamona sebagai satu kompleks budaya meskipun ada perbedaan yang jelas antara berbagai kelompok etnis. Setidaknya budaya material di Sulawesi Tengah tampaknya memiliki banyak ciri yang seragam dengan beberapa variasi dari satu kelompok ke kelompok lainnya. Pembuatan dan penggunaan kain kulit kayu adalah contoh yang baik dari konsistensi ini; semua kelompok Kaili-Pamona telah memproduksi kain kulit kayu dengan menggunakan alat yang sama dan metode yang sama. Namun, dekorasi kain kulit kayu dan makna yang terkait dengan penggunaannya sedikit berbeda dari satu tempat ke tempat lain.

Berbagai bab penelitian ini mendekati subjek penelitian dari sudut pandang yang berbeda sehingga setiap bab utama merupakan satu kesatuan yang independen. Namun demikian, tujuan saya untuk membuat bab-bab tersebut membentuk sebuah narasi di mana plotnya terdiri dari objek, konsep waktu dan transendensi. Saya telah menyerang masalah metode melalui pengamatan pada interpretasi yang baru-baru ini diajukan dalam penelitian teks dan tekstualitas. Dalam pemeriksaan saya, saya terutama mengandalkan pengamatan Paul Ricoeur pada interpretasi teks, dan saya bahkan belum mencoba memperluas bagian ini ke

diskusi yang lebih luas tentang masalah interpretasi. Saya telah mencoba untuk memperdebatkan masalah-masalah teoretis secara ketat dengan mengacu pada bahan etnografi dari daerah yang bersangkutan dan untuk menjelaskan pendekatan teoretis saya ketika mereka muncul dalam bahan untuk penafsiran. Selain itu, saya telah mencoba membuat analisis regional dan historis yang cermat dengan menggunakan sumber-sumber yang tersedia bagi saya. Oleh karena itu, Bab dua mencoba menilai posisi Sulawesi Tengah dalam jaringan perdagangan internasional dari sekitar tahun 1600 hingga 1900, barang dagangan yang dibawa ke daerah itu pada waktu yang berbeda, dan hubungan antara pembuatan kain kulit kayu lokal dan tekstil impor. Dengan demikian, komunitas Kaili-Pamona akan dipandang sebagai bagian dari jaringan ekonomi-politik yang lebih luas.

Menjadi jelas selama studi saya bahwa tidak ada perbedaan tegas yang dapat dibuat dalam konsep waktu dan transendensi yang berlaku di Sulawesi Tengah dan bahwa mereka terjalin erat. "Ingatan" komunitas non-melek huruf mereka bergantung pada tradisi lisan dan peninggalan material; dalam mengkaji konsep waktu, para antropolog cenderung berfokus pada tradisi lisan, mitos dan silsilah, dan kurang memperhatikan objek material. Bab tiga menganalisis konsep waktu Kaili-Pamona melalui konsep Evans-Pritchard waktu struktural dan waktu ekologis, serta dalam kaitannya dengan sikap masyarakat terhadap kosmologinya, silsilahnya, khususnya peran nenek moyang dalam masyarakat. Keterkaitan antara konsep waktu dan budaya material akan dikaji melalui mas kawin, harta benda keluarga, pusaka dan tulang belulang leluhur. Konsep transendensi akan didekati terutama melalui objek-objek ritual yang digunakan oleh para dukun, tetapi juga dalam kaitannya dengan

perawatan ritual tulang-tulang leluhur dalam pesta kematian besar.

Masyarakat Sulawesi Tengah, seperti daerah lain di Indonesia, menganggap benda-benda tertentu, seperti senjata tua, peralatan logam dan terutama tekstil yang diimpor ke daerah itu, sebagai pusaka keluarga. Obyek-obyek ini akan diperiksa dalam kaitannya dengan konsep kepemilikan dan properti Kaili-Pamona. Barang-barang berharga keluarga dimiliki secara kolektif oleh masyarakat dan diwariskan dari satu generasi atau kerabat ke generasi lain, terutama sebagai bagian dari mas kawin atau sebagai pusaka, meskipun properti dalam kasus-kasus tertentu juga dapat digunakan untuk keuntungan beberapa anggota keluarga, seperti untuk melunasi suatu hutang. Namun demikian, hak tertinggi atas kepemilikan tanggung jawab, menurut konsep Kaili-Pamona, dengan para dewa, arwah leluhur, dan makhluk ruh lainnya. Tetapi barang-barang berharga keluarga tidak hanya milik: mereka juga merupakan objek potensial yang memiliki signifikansi ritual dengan kekuatan untuk mempengaruhi vitalitas orang. Dalam konteks ini saya akan membahas poin yang dibuat oleh Mauss (1990 (1925), 12) bahwa ide efektivitas yang tergabung dalam hal-hal yang berasal dari realitas lain harus digabungkan dengan sistem pengorbanan.

Kategori utama menurut penelitian saya terdiri dari tekstil dan hubungannya dengan pembuatan kain kulit kayu. Saya berasumsi bahwa semua tekstil awal di Sulawesi Tengah didatangkan dari luar dan masyarakat setempat hanya membuat kain kulit kayu. Tekstil berada di atas semua objek signifikansi sosial dan ritual dan diklasifikasikan sebagai barang berharga keluarga atau objek ritual. Pada saat itu kain kulit kayu banyak digunakan sebagai bahan pakaian sehari-hari, tetapi kain kulit kayu putih yang dicat juga digunakan dalam

pembuatan benda-benda ritual. Dengan membandingkan tekstil dan kain kulit kayu saya mendekati konsep eksternal dan pribumi dan melalui mereka manifestasi dari konsep transendensi di Sulawesi Tengah. Kain kulit kayu dan perannya di Sulawesi Tengah sebenarnya disebutkan dalam beberapa bab, tetapi bab sembilan lebih lanjut merangkum pengamatan yang dilakukan dan mencoba mengintegrasikan kain kulit kayu dengan perdebatan lain tentang peran budaya material. Dari pemeriksaan benda-benda konkret saya kemudian akan melanjutkan ke peran mereka dalam masyarakat dan praktik. Ini akan dilakukan melalui mas kawin.

Bab tujuh membahas hubungan antara manusia dan dunia tak kasat mata, dan terutama bagian yang dimainkan di dalamnya oleh objek. Pemeriksaan saya didasarkan pada pengamatan bahwa paralel dapat ditarik antara perdukunan, sistem pengorbanan dan penguburan sekunder dalam arti bahwa dalam semua ritual ini manusia berusaha untuk menghubungi kekuatan transendental dan dengan demikian melintasi perbatasan antara manusia dan dunia roh. Di sini saya akan secara khusus menggunakan budaya material, karena seperti yang telah ditunjukkan oleh Hubert dan Mauss (1964), manusia dan tuhan tidak berhubungan langsung dalam situasi pengorbanan - itu tidak mungkin atau akan terlalu berbahaya - dan objek karena itu bertindak sebagai media. Oleh karena itu dapat diasumsikan bahwa simbolisme serupa melekat pada objek dan maknanya digunakan dalam upacara pengorbanan, upacara perdukunan dan pesta kematian. Simbolisme pengorbanan telah dipelajari secara mendalam, dan saya mulai dengan pengamatan di atasnya. Menggunakan deskripsi beberapa ritus (dalam bab 7.4.1., 7.4.3. dan 7.5.1.) dan benda-benda ritual yang sekarang ada di museum dan pernah digunakan oleh dukun, saya meneliti cara

benda digunakan di Sulawesi Tengah sebagai sarana interaksi antara manusia dan dunia roh dan memperdebatkan apakah asumsi tentang pengorbanan dapat digeneralisasikan ke perdukunan.

Pemeriksaan waktu dan transendensi memuncak dalam analisis ritual penguburan sekunder pada pesta kematian besar. Di antara To Pamona, kepergian manusia ke dunia roh yang tidak terlihat ditandai dengan pesta kematian besar yang diadakan sekitar setahun setelah kematiannya, di mana tulang-tulangnya dibersihkan, dibungkus dengan kain kulit kayu putih dan dibawa ke kuil untuk menghadiri upacara terakhir di bumi di antara keluarga dan penduduk desa. Beberapa To Pamona melengkapi ikat tulang dengan topeng (*pemia*) yang menyerupai wajah manusia, hiasan kepala dan ornamen spiral kuningan. Pesta kematian besar adalah pertemuan terakhir di bumi orang mati dan kerabat mereka sebelum pindah ke dunia roh dan menjadi roh leluhur. Setelah pesta, tulang-tulang itu ditempatkan di sebuah gua dekat desa, di mana mereka tidak mendapat perhatian lagi.