

BAB 3. OBJEK DAN KONSEP WAKTU

3.1. Memori, Sejarah dan Peninggalan: Tiga Sumber Pengetahuan Masa Lalu

David Lowenthal (1985) menyajikan tiga sumber pengetahuan masa lalu: memori, sejarah dan relik. Dalam masyarakat tanpa catatan tertulis tentang peristiwa dan perbuatan masa lalu, ingatan dan sejarah terkait erat. Pengetahuan sejarah masyarakat dilestarikan dan direproduksi dalam bentuk narasi dalam mitos dan silsilah. Para antropolog biasanya lebih memperhatikan bentuk-bentuk naratif pengetahuan sejarah ini daripada relik buatan manusia dalam mengkaji konsep waktu. Bentuk ketiga dari pengetahuan masa lalu yang disarankan oleh Lowenthal, artefak, terutama menjadi domain studi arkeologi. Dalam studi ini saya akan fokus pada bentuk-bentuk nyata dari "ingatan manusia". Dalam studi ingatan dan ingatan, di samping penekanan baru-baru ini pada bahasa dan wacana, perhatian mulai diberikan pada peran artefak dan budaya material. Misalnya, Radley (1990, 57) berpendapat bahwa "mengingat adalah sesuatu yang terjadi di dunia benda, serta kata-kata, dan artefak

memainkan peran sentral dalam ingatan budaya dan individu".

Daripada kata "relik", saya akan menggunakan istilah yang lebih umum "objek" atau "artefak". Peninggalan digambarkan sebagai "sebuah benda, kebiasaan atau tradisi yang bertahan dari masa lalu hingga saat ini dan masih digunakan atau dipraktikkan" (Collins Cobuild English Language Dictionary 1989); dan saat memeriksa hubungan antara konsep waktu dan objek, saya menganggapnya relevan untuk memasukkan objek yang mudah rusak yang tidak bertahan.

Memori, sejarah, dan peninggalan menawarkan rute ke masa lalu yang paling baik dilalui dalam kombinasi. Setiap rute membutuhkan yang lain agar perjalanan menjadi signifikan dan kredibel. Peninggalan memicu ingatan, yang ditegaskan oleh sejarah dan diperpanjang mundur dalam waktu. Sejarah dalam isolasi tandus dan tak bernyawa; peninggalan hanya berarti apa yang disampaikan oleh

sejarah dan ingatan. Memang, banyak artefak berasal sebagai memorial atau saksi sejarah. Kekhawatiran yang signifikan akan masa lalu menuntut keterlibatan dengan pengalaman sebelumnya, milik sendiri dan orang lain, di sepanjang ketiga rute. (Lowenthal 1985, 249.)

Seperti yang dikatakan Lowenthal, objek saja akan menjadi jalan tandus ke masa lalu; mereka harus dicampur dengan jenis pengetahuan lain. Oleh karena itu, selama studi ini saya telah menjelajahi selain objek itu sendiri semua bahan etnografis yang tersedia mengenai kehidupan penutur Pamona dan Kaili pada awal abad ini. Catatan-catatan ini mengungkapkan gambaran yang cukup sederhana namun membingungkan tentang konsep waktu mereka. Penghitungan waktu para penutur Kaili-Pamona itu sepenuhnya mengabdikan pada pertanian. Waktu yang dibutuhkan tanaman untuk berbuah disebut *ta'u* oleh To Pamona dan *hampare* oleh To Bada.¹ Namun, kata *ta'u* jarang digunakan untuk menunjukkan waktu. Biasanya fakta-fakta dari masa lalu yang agak jauh disebut dengan menyebutkan peristiwa-peristiwa yang segar di pikiran kebanyakan orang, seperti kematian seorang kepala suku terkemuka, wabah cacar, ekspedisi pengayauan yang penting, penangkapan sebuah desa oleh musuh, atau saat perdamaian. (Adriani & Kruyt 1912 II, 263–264; 1951 III, 14–15; Woensdregt 1928, 144.)

Waktu sebenarnya tidak diukur dengan durasi dari satu momen ke momen lainnya, tetapi dengan ukuran ruang. Demikianlah hari-hari itu dinamai menurut posisi bulan saat matahari terbit. Kekhawatiran pertanian dan ini saja memberi nama-nama hari. Waktu dalam sehari dinamai menurut posisi matahari (Adriani & Kruyt 1951 III, 16-). Paralelisme yang

¹ Di Bada' *hampare* berlangsung enam bulan, di Besoa delapan bulan. Masyarakat juga mengenal *pare balanda*, "tahun Belanda" yang berlangsung selama 12

erat antara waktu dan ruang ini terlihat jelas dalam kutipan berikut dari Adriani (1932a III, 124): "Dalam bahasa Bare'e, kata Melayu *tempo* sekarang digunakan untuk 'waktu', tidak ada padanannya. Orang Toraja mengungkapkan gagasan mereka tentang waktu dalam hal pengukuran, artinya jarak yang dijalanakan matahari. Tapi anehnya kata *tempo* ini sekarang digunakan sebagai sinonim dengan 'ukuran', dan orang-orang akan berkata: 'Dia tidak mengatur waktu kata-katanya,' 'Sikapnya melebihi segala waktu.'" "

Dalam menggambarkan konsep waktu suku Nuer, E. E. Evans-Pritchard (1968, 94-95) membedakan dua jenis pengertian waktu: yang terutama merupakan refleksi dari hubungan Nuer dengan lingkungan, yang disebutnya *waktu ekologis*; dan mereka yang merupakan refleksi dari hubungan mereka satu sama lain dalam struktur sosial, yaitu *waktu struktural*. Kedua cara mengkonseptualisasikan waktu ini juga dapat dikenali di Sulawesi Tengah. Meskipun penutur Kaili-Pamona sangat jarang mengukur waktu, terutama yang berkaitan dengan pertanian, mereka pasti merasakan durasi waktu. Pengalaman manusia mengungkapkan durasi dalam bentuk lingkaran kehidupan; kelahiran, perkawinan, melahirkan, dan kematian saling mengikuti. Setiap orang yang punya memori, bahkan yang selektif, memiliki beberapa rasa durasi. Selain pengalaman individu terhadap waktu, ada konstruksi waktu yang lebih kolektif dalam masyarakat yang mungkin berbeda dari satu budaya ke budaya lainnya. Antropolog berpendapat bahwa representasi kolektif waktu ini terkait dengan struktur sistem kekerabatan, ditandai dengan silsilah, nenek moyang, garis keturunan, tetapi juga dengan kosmologi dan kepercayaan agama

bulan. Usia anak-anak dihitung menurut tempat kebun yang ditanam pada kelahiran. Jadi pernyataan umur tidak tepat. (Woensdregt 1928, 144–5.)

yang ada di masyarakat. Jadi ketika kita berbicara tentang waktu, kita berurusan dengan kelangsungan masyarakat dan kelompok kerabat; dan juga dengan keabadian kosmologis. Agama menjelaskan hubungan antara kehidupan manusia dan waktu purba dan keabadian. Lebih jauh lagi, makhluk gaib tidak hanya ada dalam waktu tetapi juga dalam ruang, yang mungkin dekat atau jauh, terdefinisi dengan jelas atau tidak jelas. Saya akan memeriksa konsep ruang dan waktu yang berfokus pada leluhur dan komunikasi antara manusia dan makhluk gaib.

Antropolog telah mengabdikan studi yang cukup besar untuk konsep waktu, dan menyaranakan dua cara untuk memahaminya: durasi linier dan waktu siklik (lihat, misalnya, Geertz 1973, Leach 1961, Bloch 1977). Jukka Siikala menyimpulkan poin-poin penting dari diskusi di antara para antropolog ini sebagai berikut:

Perdebatan antropologis yang panjang tentang konsep waktu yang berbeda kini telah mencapai puncaknya pada dua konsep yang berlawanan tentang waktu siklis dan waktu linier. Menurut pandangan relativis, waktu linier adalah karakteristik masyarakat dan budaya barat, sedangkan "budaya tradisional" ada dalam waktu siklus yang sangat terkait dengan siklus tahunan. Oposisi ini tidak hanya memasukkan asumsi ideologis dasar yang kuat, tetapi juga penyederhanaan yang salah yang muncul dari asumsi ini. Harus diakui bahwa pandangan di atas tampaknya mendukung oposisi, tetapi kelonggaran juga harus dibuat untuk sifat multi-lapisan konsep waktu dari semua budaya. Mencampur lapisan-lapisan ini menghasilkan oposisi yang tidak dapat dipertahankan dan terlalu disederhanakan. (Siikala J. 1989, 218–219.)

Kontinuitas, yang menandakan beberapa

keberadaan individu dalam waktu namun pada saat yang sama keabadian meskipun waktu berlalu, memberikan dasar bagi semua budaya manusia dan hubungan manusia. Melalui kontinuitas, kita dapat mengenali peristiwa individu dan dengan demikian membuat perbandingan analogis. Namun, satu prasyarat dasar bagi sifat fundamental budaya manusia ini adalah bahwa ada sesuatu yang tetap sama dan sesuatu yang lain berubah. Singkatnya, ini menyerukan koeksistensi simultan dari konsep waktu linier dan siklus di semua budaya. (Siikala J. 1989, 227.)

3.2. Keekerabatan dan Durasi Waktu

Dari sudut pandang lain, budaya material dapat dianggap sebagai bagian dari hubungan sosial, karena objek material adalah rantai di mana hubungan sosial berjalan, dan semakin sederhana budaya material, semakin banyak hubungan yang diungkapkan melaluinya. (Evans-Pritchard 1968, 89.)

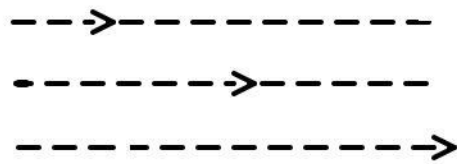
Saat memeriksa konseptualisasi waktu dalam masyarakat tertentu, para antropolog sering berfokus pada sistem kekerabatan. Contoh klasiknya adalah gagasan Evans-Pritchard (1968) tentang waktu struktural. Dia membedakan berbagai titik acuan pada sistem struktural perhitungan waktu Nuer: pertama, sebagian pemilihan titik acuan yang penting bagi kelompok-kelompok lokal yang memberi kelompok-kelompok ini sejarah yang sama dan khas; sebagian jarak antara kumpulan tertentu dalam sistem kumpulan-usia; dan sebagian lagi jarak tatanan kekerabatan dan garis keturunan. Yang sangat penting adalah pernyataan Evans-Pritchard (1968, 107) bahwa "pergerakan wak-

tu struktural, dalam arti tertentu, adalah ilusi, karena struktur tetap cukup konstan dan persepsi waktu tidak lebih dari pergerakan orang, sering kali sebagai kelompok, melalui struktur."

Sejauh menyangkut individu kematian tampaknya menjadi batas/sejarah hidupnya. Jangka waktu telah habis dan kesinambungan hanya dapat dicapai melalui kesinambungan kekerabatan. Adriani menulis (1932c I, 193) dengan jelas bahwa To Pamona tidak percaya pada keabadian jiwa, dalam arti "benar"; di sini Adriani tampaknya mengacu pada gagasan Kristen tentang jiwa. Dia melanjutkan bahwa To Pamona hanya percaya pada keabadian keluarganya. Manusia adalah abadi dalam keluarganya, dan tetap sebagai anggota keluarga, yang terus ada di akhirat. "Lebih menarik daripada oposisi antara waktu linier dan siklik, tampaknya, oposisi bermasalah antara waktu terus dan waktu statis," seperti yang dikatakan Siikala (1989, 222). Bagaimana masyarakat Sulawesi Tengah menyelesaikan kontradiksi ini?

Untuk satu hal alam semesta penutur Kaili-Pamona terdiri dari alam manusia tetapi juga alam tak kasat mata yang dihuni oleh roh leluhur, roh dan dewa. Kematian menandai akhir dari satu lingkungan, kehidupan di bumi, tetapi elemen spiritual manusia dipindahkan ke alam lain dan terus hidup sebagai roh leluhur. Kematian berarti berakhirnya bagian tubuh manusia tetapi jiwa dibebaskan dari tubuh pada pesta kematian besar, dan itu dilakukan dengan sangat konkret dengan membersihkan tulang. Dengan cara ini durasi dicapai melalui perpindahan dari satu tempat ke tempat lain. Waktu dibalik oleh tempat; orang bahkan bisa menyamakan tempat itu menggantikan waktu. Namun, waktu diakhiri dalam arti; waktu dalam arti sosial, yaitu berkaitan dengan masyarakat manusia. Pemutusan hubungan sosial ini ditandai dengan dibersihkannya tulang belulang

Badan Tubuh membusuk Tulang



Gambar 7: perjalanan hidup manusia menurut To Pamona

yang disimpan di gua se usai pesta. Dan kesinambungan kekerabatan dicapai oleh generasi berikutnya.

Penutur Kaili-Pamona menelusuri garis keturunan mereka secara bilateral, sehingga setiap orang berdiri dalam hubungan yang sama antara anggota kelompok kekerabatan ayahnya dengan anggota keluarga ibunya (Adriani & Kruyt 1951 II, 271). Ini berarti bahwa kelompok kerabat dengan sangat cepat menjadi luas. Memori silsilah To Pamona dangkal; biasanya hanya terdiri dari dua atau tiga generasi ke belakang. Walter Kaudern menulis (1940, 38) bahwa ia merasa sulit untuk memperoleh informasi dari keluarga bangsawan Kulawi tentang keturunan mereka, karena kebanyakan mereka tidak mengenal keluarga mereka lebih dari dua, mungkin tiga generasi ke belakang. Selanjutnya, seseorang dapat mengubah namanya beberapa kali selama hidupnya. Sebuah nama dapat diubah dalam kasus penyakit untuk pulih; ketika anak pertama lahir, orang tua meninggalkan nama asli mereka dan mulai menggunakan nama teknonim, ayah atau ibu dari anaknya. Tetapi kadang-kadang pria yang sudah menikah akan kembali ke nama aslinya.

Terminologi kekerabatan yang digunakan di Sulawesi Tengah membagi masyarakat ke dalam lapisan-lapisan generasi. Lapisan tepat di atas diri terdiri dari orang tua dan saudara kandungnya. Berikut ini adalah gambaran terminologi kekerabatan dalam bahasa Pamo-

na. Ayah dipanggil *papa*; kerabat laki-laki lainnya yang termasuk dalam generasi sebelumnya disebut *papa* atau *tama*, dan semua kerabat perempuan *ine* atau *ine bu'a*. Nenek adalah *tu'a*, *du'a bue*; kakek *kai*, *ngkai* atau *papa tu'a*; cucu *makumpu*, dan cicit *makumpu wukutu*. Ego, dan saudara serta sepupunya, cenderung diklasifikasikan bersama. Semua saudara perempuan, saudara laki-laki dan sepupu disebut *kasangkompo*, "berasal dari satu perut", sedangkan saudara kandung kadang-kadang disebut *kasangkompo sangku mpuse*, "dari tali pusar yang sama". Selanjutnya mertua, menantu laki-laki, dan menantu perempuan semuanya bernama *mania*. Anak-anak ego dan saudara-saudaranya membentuk lapisan junior dari ego. Perempuan, terutama nenek, tampaknya menempati peran sentral di antara keluarga To Pamona; dan kelompok kerabat dalam arti luas adalah *ja'i* atau *tina*, yang sebenarnya berarti "perempuan", "anggota dari satu kelompok kerabat", secara harfiah "dari satu perempuan". Sebenarnya posisi perempuan dalam keluarga dan kelompok kerabat begitu signifikan sehingga Adriani dan Kruyt berpendapat bahwa masyarakat To Pamona dulunya mungkin matriarkal (Adriani & Kruyt 1951 II, 271, 320.)

Seperti yang telah kita lihat, kriteria paling penting untuk terminologi kekerabatan adalah pembagian ke dalam generasi yang berbeda. Bahasa Pamona juga memiliki beberapa istilah yang menggambarkan generasi sebagai lapisan: *sampebete* (dari 1. *bete* = angkat, keluar), *silapi katuwu mami* (dari *lapi* = lapis), "berasal dari generasi yang sama"; *potu*, *mopotu*, *topisa* (= orang-orang dari lapisan yang sama), "hubungan darah dari generasi yang sama" (Adriani 1928, 65, 348, 599). Di Sulawesi

Tengah, lapisan-lapisan generasi tampak membentuk struktur otoritas; anggota lapisan generasi senior harus melindungi dan mengarahkan orang-orang di generasi yang lebih muda, sedangkan orang yang lebih muda harus menghormati dan mematuhi yang lebih senior. Nenek moyang juga merupakan bagian dari struktur otoritas ini.

Penghormatan terhadap generasi sebelum ego juga terlihat dalam hal sapaan. Anggota generasi yang lebih tua selalu disapa dengan bentuk jamak dari kata ganti orang kedua dan ketiga; nama orang tua dan kakek-nenek dan orang-orang yang sederajat tidak disebutkan, dan sehubungan dengan mertua dan sederajat mereka bahkan tidak menyebutkan kata-kata yang terdengar seperti nama mereka (Adriani & Kruyt 1950 I, 92). Aspek yang paling memberatkan dalam hubungan antara suami dan mertuanya adalah larangan menyebut nama mereka – tidak hanya nama mereka, tetapi juga nama kakek, nenek, paman, dan bibi istrinya² (Adriani & Kruyt 1951 II, 321).

Perkawinan dan peraturan seksual terutama ditujukan untuk mencegah persetubuhan antara orang-orang yang berkerabat dekat dari generasi yang berbeda. Perkawinan antara orang-orang yang berkerabat dekat seperti ayah dan anak perempuan, kakek dan cucu perempuan, paman atau paman buyut (bibi atau bibi buyut) dan anak atau cucu saudara perempuan dan saudara laki-laki, saudara laki-laki dan perempuan dianggap sebagai inses berat, yang hanya dapat ditebus dengan kematian kedua pihak yang bersalah. Larangan ini berlaku untuk orang tua tiri dan juga anak tiri. Tindakan terlarang akan menimbulkan ketidaksetujuan yang parah di antara para dewa dan leluhur serta menyebabkan kematian dan bencana bagi

² Dalam Pu'u-mboto dan Bancea "membeli nama mertua" (*maoli to'o mania*) (Adriani & Kruyt 1951 II, 322).

hewan, manusia, dan tanaman. (Fokkema 1915, 213-; Adriani & Kruyt 1951 II, 272-)

Ketika seorang pria dan seorang wanita yang tidak dari generasi yang sama tetapi yang hubungannya jauh ingin menikah, perbedaan ini dapat dihapuskan. Laki-laki wajib membayar denda agar generasinya sama dengan generasi perempuan. Denda ini biasa disebut *wence ntida*, "menyingkirkan batas". Dalam To Pu'umboto namanya adalah *owosi mbata*, "untuk menebang batang pohon yang tumbang", yaitu untuk membersihkan rintangan yang menghalangi jalannya pernikahan. (Adriani & Kruyt 1951 II, 176-7.)³

Setiap generasi dipandang sebagai lapisan yang terpisah; dan ego menelusuri asal usulnya pada pasangan (*sampu'u*)⁴ dari lapisan atas. Kesenambungan dicapai dengan fakta bahwa generasi biasanya tumpang tindih satu sama lain dalam durasi dan beberapa generasi memiliki lapisan leluhur atau senior yang sama yang dihormati. Lapisan-lapisan yang berbeda disatukan melalui hukum nenek moyang yang sama dan kewajiban bersama terhadap leluhur. Hirarki dalam masyarakat terutama didasarkan pada senioritas; dan rangkaian hubungan ini mencakup baik anggota komunitas yang masih hidup maupun yang telah meninggal. Gambaran generasi sebagai lapisan terpisah ini sejajar dengan kosmologi To Pamona; jadi Dunia Atas dan Dunia Bawah terbentuk dari sembilan atau tujuh lapisan yang dihuni oleh roh dan dewa.

3.3. Leluhur Sebagai Jembatan Antara Masa Lalu dan Masa Kini

Leluhur atau arwah leluhur memegang posisi sentral dalam masyarakat penutur Kaili-Pamona. Rasa persatuan tidak terbatas pada kelompok kerabat atau desa di bumi tetapi meluas ke alam tak kasat mata. Komunitas desa terus ada di luar kuburan, di mana arwah anggota komunitas yang telah meninggal menjalani kehidupan yang serupa dengan kehidupan di bumi. Nenek moyang dan aturan yang dibentuk oleh mereka mengatur masyarakat, memberitahu orang-orang bagaimana bertindak sebagai anggota masyarakat dan bagaimana berkomunikasi dengan dunia spiritual (Adriani & Kruyt 1950 I, 105). Bisa dikatakan nenek moyang berfungsi sebagai jembatan antara masa lalu dan masa kini.

Menurut Adriani dan Kruyt (1950 I, 108) nenek moyang dianggap sebagai sumber kesejahteraan dan kesuburan masyarakat; itu adalah tugas manusia untuk mempertahankan kultus leluhur, melindungi desa mereka, dan memiliki anak. Kekuatan leluhur terlihat hadir dalam benda-benda yang terkait dan pernah digunakan oleh mereka juga. Kewajiban memelihara pemujaan terhadap leluhur dipenuhi dengan mengadakan pesta kurban dan melakukan ekspedisi pengayauan. Orang-orang menganggap leluhur sebagai tamu pada jamuan makan yang berlangsung pada kesempatan ini. Dengan persembahan mereka, mereka memberikan makanan kepada leluhur mereka agar leluhurnya tetap kuat agar dapat memberikan kehidupan dan kesehatan kepada keturunan mereka. Orang-orang mengungkapkannya dengan cara ini: "Kami memberikan makanan

³ Denda biasanya berupa kerbau; tetapi, misalnya, di Pebato sebuah pelat tembaga, sepotong balacu, dan sarung diberikan (Adriani & Kruyt 1951 II, 277).

⁴ Menurut Atkinson (1990, 75) To Wana menyebut *tau sampu'u* orang yang berasal dari tempat atau keturunan yang sama dan *mpu'u* berarti hamil dan melahirkan.

kepada dewa-dewa kami; karena jika kami tidak melakukan ini, mereka membuat kami sakit dan kami mati."

Sekarang saya ingin mengkaji hubungan antara manusia dan leluhurnya yang mulai dari dua cara berbeda dalam mengartikulasikan hubungan antara masa lalu dan masa kini yang dikemukakan oleh Valerio Valeri (1987). Ia menyebut mode pertama paradigmatis, yang menekankan analogi antara peristiwa tertentu di masa lalu dan peristiwa tertentu di masa sekarang. Yang kedua, sintagmatik, menekankan hubungan kedekatan temporal antara peristiwa. Dalam hal hubungan antara penutur Kaili-Pamona dengan leluhurnya, baik modus paradigmatis maupun sintagmatik tampak hadir. Kita mungkin bertanya mengapa nenek moyang memiliki kekuasaan seperti itu atas manusia yang masih hidup, dengan kata lain mengapa masa lalu memiliki hak istimewa atas masa kini. Valeri (1987, 7-10) mengemukakan beberapa alasan keistimewaan masa lalu atas masa kini yang juga tampaknya relevan untuk menentukan supremasi leluhur atas kehidupan dalam masyarakat To Pamona.

Fakta bahwa "masa kini adalah terbuka; masa lalu sudah selesai"... "mendukung tipifikasi peristiwa masa lalu: tepi kasar dihaluskan, apa yang tidak lengkap dibuat lengkap, apa yang tidak sempurna dibuat sempurna, sampai masa lalu yang berlaku dapat menjadi tipe, aturan itu sendiri." (Valeri 1987, 7.) Hal ini terbukti dalam kasus peraturan nenek moyang karena dalam masyarakat To Pamona setiap orang tunduk pada norma yang diperintah oleh aturan-aturan ini. Itu terdiri dari aturan-aturan yang telah diturunkan oleh generasi sebelumnya, dan pengabaianannya dihukum. Jika seorang anggota masyarakat berulang kali melakukan pelanggaran terhadap keinginan leluhur, ia akan dikeluarkan dari masyarakat dan dinyatakan meninggal. Sistem aturan ini jelas mewa-

kali tipe itu sendiri.

Tetapi kehendak para leluhur tidak selalu jelas; dalam situasi baru keinginan harus ditafsirkan berulang-ulang dan aturan baru disesuaikan. Dan karena penyesuaian aturan tergantung pada keadaan, dan resolusi ditentukan oleh tempat dan waktu, adat istiadat yang dibentuk oleh nenek moyang entah bagaimana berubah sepanjang waktu. Artinya, hubungan antara manusia dan kehendak leluhur bukanlah hubungan yang stabil dan unidimensional, melainkan hubungan dialektis di mana masa lalu dan masa kini digabungkan untuk mereproduksi masa depan.

"Kekuatan tatanan sejarah dengan demikian analog dengan kekuatan tatanan ritual: keduanya didasarkan pada membuat realitas transenden hadir; satu dengan menghubungkannya melalui waktu, yang lain melalui ruang. Atau lebih tepatnya, keduanya, dalam sejarah sakral dan ruang dan waktu ritual, menjadi satu dan sama." (Valeri 1987, 9.) Leluhur yang didewakan mewakili kekuatan transenden *par excellence*, dan melalui perawatan ritual, dalam hal ini, dengan membersihkan tulang orang yang meninggal dari bagian tubuh manusia yang fana, mereka dipromosikan dan diubah menjadi makhluk abadi. Bahkan, ruang dan waktu bersatu.

Dalam benak To Pamona, gagasan tentang waktu dan dunia supranatural tampaknya terkait erat, seperti halnya masyarakat yang erat paralel dengan kosmologi. Seseorang dapat berbicara tentang satu alam semesta umum di mana manusia dan makhluk transenden hidup berdampingan, dengan pengecualian bahwa makhluk gaib, meskipun mereka hadir setiap saat, tidak terlihat oleh manusia setiap saat. Saya menyebut dunia manusia sebagai dunia yang terlihat dan dunia supernatural sebagai dunia yang tidak terlihat. Bagi To Pamona, kedua dunia ini hadir sepanjang waktu meski-

pun ada batas di antara keduanya yang biasanya tidak dapat dilintasi manusia. Satu pengecualian adalah dukun, yang memiliki kemampuan untuk berpindah dari dunia kasat mata ke alam tak kasat mata dan kembali lagi selama sesi perdukunan. Manusia melakukan perjalanan di antara dunia-dunia ini selama perjalanan hidupnya; dia muncul saat lahir dari dunia tak kasat mata, menjalani hidupnya di bumi sampai jiwa akhirnya meninggalkan tubuh dan dia tidak lagi bisa bernafas. Setelah itu dia menghabiskan beberapa waktu di Dunia Bawah, sampai setelah pesta kematian besar dia akan menjadi leluhur dan pindah ke langit, ke alam roh dan dewa.

"Akhirnya, kekuatan masa lalu untuk mendirikan aturan yang harus diikuti di masa sekarang adalah karena fakta bahwa hal itu memberikan bukti nyata tentang durasi dan kemampuan mereka untuk membuat masyarakat bertahan" (Valeri 1987, 10). Fakta bahwa masyarakat telah bertahan dari generasi ke generasi dengan mengikuti aturan nenek moyang memberikan bukti pengetahuan nenek moyang tentang alam semesta. Mereka memiliki kemampuan untuk menangani kekacauan di masyarakat dan bahkan ketidaksenangan makhluk gaib. Tetapi mereka mampu melakukan itu selama masyarakat tetap koheren, tanpa kontak terus-menerus dengan dunia luar. Orang To Pamona mengakui bahwa para leluhur tidak memiliki pengetahuan maupun sarana untuk melawan orang luar, misionaris, dan penjajah Belanda. Hal ini wajar karena, menurut To Pamona, leluhur hanya memiliki arti penting bagi anggota kelompok kerabat atau suku. Mereka tidak memiliki kekuasaan atas orang luar.

Bagi To Pamona masa lalu hadir dalam

⁵ *Lino* berarti dunia manusia, ciptaan yang terlihat; *To lino* penghuni bumi, berlawanan dengan *rate*, penghuni Dunia Bawah; *malino*, cerah, jernih, tembus

wujud leluhur yang hidup di dunia gaib; hal ini juga terlihat ketika kita meneliti pusaka nenek moyang. Nenek moyang dan manusia saling bergantung satu sama lain. Nenek moyang mengamati perbuatan manusia, memberkati atau menghukum mereka dalam bentuk penyakit, kematian atau kehilangan hasil panen atau hewan. Mereka memiliki kekuatan dewa atau seperti roh. Mereka bergantung pada manusia yang wajib memberi mereka makan. Seseorang dapat memisahkan hubungan sehari-hari antara manusia dan leluhur dan tindakan penebusan dosa. Yang pertama sering dilakukan dalam bentuk persembahan makanan kecil dan memberikan bagian mereka kepada orang mati di semua kesempatan. Tetapi ketika leluhur tidak senang, orang harus melakukan pengorbanan penebusan khusus, biasanya pengorbanan darah atau bahkan pengorbanan manusia.

3.4. Kosmos

Orang-orang Sulawesi Tengah mengalami bahwa selain dunia nyata di sekitar mereka, ada alam atau realitas lain yang dihuni oleh dewa dan roh. Alam semesta mencakup baik alam yang terlihat (*lino*),⁵ yang dapat dilihat, disentuh, dicium, dicicipi, dan alam yang tidak terlihat, yang hanya dapat dicapai melalui jiwa (*yangi*, Mal. langit, Dunia Atas dan *torate*, Dunia Bawah). Meskipun orang biasanya tidak melihat atau mengalami realitas tak kasat mata, ini berwujud dan nyata seperti dunia manusia. Hal ini terlihat dari lagu-lagu dukun yang menggambarkan alam ini, penghuninya dan lingkungannya dengan sangat konkret. Semua alam ini hadir di sini dan sekarang, terus-menerus. Mereka terpisah tetapi tidak jauh dari

cahaya; *tau malino*, seseorang yang berdarah murni, yaitu orang yang merdeka. (Adriani 1928, 381.)

satu sama lain. Ada batas di antara mereka tetapi itu bisa dilintasi oleh jiwa manusia dan banyak makhluk spiritual yang hidup di alam dan di langit.

Bumi digambarkan sebagai permukaan datar yang dikelilingi oleh lautan. Di cakrawala, ada dua lubang di permukaan bumi, satu di timur, satu di barat, tempat matahari terbit, setelah menyelesaikan perjalanannya di Dunia Bawah, dan tempat matahari terbenam setelah bersinar di atas bumi pada siang hari. Langit, yang melengkung di atas bumi seperti kubah, sering disebut sebagai tempat terang. Cahaya ini secara khusus diasosiasikan dengan bersinarnya matahari, dan kebaikannya mempengaruhi kesejahteraan dan kesuburan manusia, tanaman, dan hewan peliharaan.⁶ (Adriani & Kruyt 1950 I, 370, 374.)

Jiwa seorang dukun bisa memasuki realitas lain selama pendakian dukun ke langit. Demikian pula manusia dipindahkan dari makhluk duniawi ke roh pada pesta kematian besar, setelah itu mereka dapat memasuki alam roh leluhur. Sebenarnya semacam aspek tak berwujud itu terus menerus hadir dalam diri manusia, dalam bentuk kekuatan atau potensi spiritual, yang disebut *tanoana*.⁷ Jiwa manusia, *tanoana*, dapat melakukan perjalanan antara dunia manusia dan alam roh. Makhluk gaib biasanya tidak terlihat tetapi mereka bisa mengumumkan keinginan mereka kepada manusia dengan berbagai cara. Orang akan dapat membaca berbagai tanda, seperti suara burung, pohon tumbang, hujan, guntur dan

fenomena alam lainnya, serta menafsirkan kehendak makhluk gaib. Orang-orang memiliki kewajiban sehubungan dengan roh dan dewa ini; dan jika mereka mengabaikan tugas-tugas ini, mereka dihukum dengan penyakit, kematian, kehilangan hasil panen atau hewan. Makhluk gaib memiliki kuasa atas kehidupan manusia dalam baik dan buruk. Mereka bisa memberkati dan memberi kelimpahan makanan dan anak-anak dan dengan demikian menjamin kesuburan. Hubungan ini timbal balik dan dengan demikian supranatural tergantung pada kebaikan orang.

Roh supernatural ini termasuk dewa, roh leluhur, dan banyak roh yang menghuni udara, bumi, dan Dunia Bawah. Menurut Adriani dan Kruyt (1951 II, 2) kelompok pertama, dewa-dewa tinggi, hanya berperan kecil dalam kehidupan keagamaan To Pamona. Hanya para kepala suku, yang bertindak sebagai perantara antara orang-orang dan makhluk-makhluk yang lebih tinggi ini, dan para dukun yang memelihara hubungan teratur antara dunia manusia dan alam dewa dan roh, yang dapat menceritakan sesuatu tentang mereka.⁸ Di antara dewa-dewa ini diidentifikasi *Lai*, yang "di atas sana menguasai langit" atau "di atas di langit menutupi kepala kita", *Lise* "dewi padi", dan *Ndara*, "seorang wanita di bawah tanah, menanggung kaki kita di tangannya", maka "Ayah langit" dan "Ibu bumi"; dan selanjutnya *Pue-di-songi*, "penguasa di kamar remeh, secara rahasia" yang dikunjungi para dukun untuk mengambil jiwa manusia. *Pue-di-songi*

⁶ Menurut kamus Adriani (1928) ada beberapa ungkapan dalam bahasa Pamona yang mengacu pada terangnya langit. *Raa* berarti terlihat, terang, jelas, terang, baik; *rara*, *merara* bersinar; *reme* matahari, cerah, hari; *rawa* matahari, udara, cahaya, roh udara; *eo* bersinar, siang, terang.

⁷ Adriani dan Kruyt dalam catatan mereka menggunakan kata-kata Belanda *ziel*, *levenskracht*,

levensgeest untuk merujuk pada aspek spiritual manusia yang tidak terlihat, yaitu Pamona *tanoana*. Dalam karya ini saya biasanya menggunakan istilah jiwa atau dalam Pamona *tanoana*.

⁸ Adriani dan Kruyt tidak menjelaskan secara lebih rinci bagaimana hal ini dilakukan.

duduk di sebuah rumah di mana jiwa semua manusia tergantung pada tali. Dikatakan bahwa rambut dewa ini terdiri dari untaian manik-manik, untuk menunjukkan bahwa dia penuh dengan kekuatan vital. Selain dewa-dewa ini adalah *Pue-mpalaburu*, "yang hidup saat terbit dan terbenamnya matahari" dan dianggap sebagai pencipta manusia. (Adriani & Kruyt 1951 II, 2-7; Kruyt 1935a.) Meskipun hanya para kepala suku dan dukun yang memiliki pengetahuan tentang dewa-dewa tinggi ini, arwah leluhur dan alam lebih akrab bagi semua anggota masyarakat.

Penting bagi keseimbangan kosmis untuk mempertahankan hubungan antara manusia dan makhluk dari realitas lain; komunikasi ini dilakukan melalui ramalan, "pembelian", persembahan,⁹ pengorbanan darah, perdukunan, dan doa. Semua tindakan ini bertujuan untuk memelihara dan memulihkan hubungan antara manusia dan dewa. Dalam kasus Pamona, sebagian besar alat komunikasi ini dapat disamakan dengan alat hubungan sosial dan cara memeliharanya dengan sesama. Jadi afiliasi dengan kekuatan tak kasat mata tidak jauh berbeda dengan hubungan dengan sesama manusia. Mas kawin adalah contoh yang baik dari paralelisme ini; dalam banyak hal menyerupai "membeli"; sistem hukum dengan denda dan hukuman matinya juga sejajar dengan "membeli" bahkan pengorbanan. Dengan ini saya ingin menunjukkan bahwa dalam banyak hal aturan serupa mengatur hubungan baik antara orang-orang di bidang sosial dan antara manusia dan dewa. Fitur penting lain dari komunikasi antara manusia dan dunia tak kasat mata di antara Kaili-Pamona adalah peran penting objek. Dalam kebanyakan kasus, objek memainkan peran sentral dalam hubungan ini,

⁹ Saya menggunakan istilah 'pengorbanan' persembahan yang mencakup mempersembahkan dan membunuh makhluk hidup seperti hewan dan manusia kepada

dan selama studi ini saya akan mencoba merenungkan mengapa objek begitu tepat sebagai sarana komunikasi.

Penutur Kaili-Pamona sangat konkrit merasa bergantung pada makhluk halus dan dewa karena jika dia tidak menyenangkan makhluk ini, mereka menghukumnya sehingga dia menjadi sakit atau kemalangan menyimpannya. Seseorang dapat membedakan, pertama, tindakan yang bertujuan untuk mencegah penyakit dan kemalangan lainnya, dan kedua, tindakan yang bertujuan untuk memulihkan hubungan baik dan keseimbangan antara manusia dan makhluk gaib. Hampir semua formasi alam batu, pohon, gunung tetapi terutama bumi - dihuni oleh makhluk gaib yang seolah-olah memilikinya. Manusia dapat dengan aman menggunakan sumber daya alam ini hanya jika mereka telah memenangkan hak untuk melakukannya dari roh tempat itu. Izin ini dicari melalui ramalan, persembahan, dan tindakan yang oleh Kruyt (1923) disebut "membeli", *oli*. Kruyt memberikan beberapa contoh bagaimana To Pamona memperoleh hak pakai air, tanah untuk membangun rumah, tanah liat untuk pot, tanah untuk ditanam dengan "membelinya" dengan kain, kain kulit kayu, manik-manik, tembaga, atau barang besi.

Ramalan digunakan untuk mempelajari kehendak dewa tentang beberapa tindakan sebelumnya. Selain itu manusia wajib "memberi makan" roh-roh itu dengan sesaji. Sajian makanan ini bervariasi dari sekadar menyajikan pinang hingga makanan lengkap dengan nasi dan daging. Persembahan makanan digunakan dalam beberapa keadaan, misalnya untuk memikat roh agar berhubungan, untuk menandai komunikasi, untuk memberikan bagian dewa mereka dari hasil bumi. Doa biasanya

dewa-dewa: Kata 'persembahan' saya gunakan dalam pengertian yang lebih umum.

dilakukan sehubungan dengan persembahan dan pengorbanan.

Jika orang berperilaku bertentangan dengan kehendak makhluk gaib, hubungan antara manusia dan roh dan dewa harus dibangun kembali melalui pengorbanan. Pengorbanan biasanya dibarengi dengan doa, yang selalu memiliki bentuk dan isi yang sama; pembukaannya, yang sering memuji, lalu apa yang diinginkan, dan akhirnya dilaporkan apa yang akan diberikan sebagai persembahan. Sebagai contoh, berikut ini yang dilantunkan sehubungan dengan penanaman padi (Adriani & Kruyt 1951 II, 28–29):

Ya Tuhan Pembentuk, Engkau yang berdiam saat terbit dan terbenamnya matahari dan di ujung-ujung langit lainnya. Engkau yang mengatur segala sesuatu, yang telah mencabik-cabik jari tangan dan kaki kami, yang telah membor telinga kami, yang telah membelah mata dan mulut kami. Anda, Dewa dunia atas, yang tumbuh ke bawah seperti *tombu* liana dan memelihara kami; jika Anda berbaring telentang, maka telungkuplah, dan dengarkan kami. Dan Anda, Dewi bumi, yang menopang telapak kaki kami dan memelihara kami; seharusnya Anda berbaring tengkurap, lalu berbalik dan dengarkan apa yang kami katakan. Dan Anda, *Indo i Rondo-eo*, yang berangkat tujuh kali sehari mengelilingi bumi, yang melihat perbuatan kita dan mendengar kata-

kata kita, perhatikan apa yang akan saya katakan. Sekarang kita akan menanam padi. Anda, Dewi bumi, tutup tikus dan serangga di tanah, agar mereka tidak merusak penanaman kami. Anda, Dewa Dunia Atas, mengurung semua burung padi di kandang mereka, sehingga mereka tidak membuat pekerjaan dan masalah kami sia-sia. Ini kerbau dan babi, ini ayam, yang kami berikan untuk Anda.

Pelanggaran (*sala*) yang kepedaran dewa adalah perbuatan melawan hukum adat, kata-kata kasar dan tidak senonoh, perzinahan dan inses, pengabaian pemujaan, yaitu tidak membawa kurban, mengabaikan nasihat dan petunjuk yang diberikan dewa melalui kicau burung dan tanda-tanda lainnya. Penyakit, kemalangan, kecelakaan, dan bencana dianggap sebagai hukuman para dewa. Bagi penutur Kaili-Pamona, kejahatan dan hukuman terikat erat satu sama lain; tetapi karena dia tidak selalu tahu apakah dia berdosa, dia menyimpulkan dari penyakit atau bencana yang menimpanya bahwa dia telah berdosa. (Adriani & Kruyt 1951 II, 27.)

3.5. Jiwa

Setiap manusia, menurut To Pamona, memiliki potensi spiritual (jiwa) yang disebut *tanoana*.¹⁰ *Tanoana* dari To Pamona adalah

¹⁰ To Wana yang tinggal di sebelah timur To Pamona juga memahami bahwa makhluk hidup memiliki unsur vital yaitu *koro*. *Koro* adalah istilah yang digunakan untuk tubuh yang hidup baik sebagai entitas fisik maupun makhluk hidup: *koro* seseorang adalah makhluk fisiknya, yang menjadi kotor, gatal, dimandikan, dan dirawat, yang terasa kuat, lemah, sehat, atau sakit... I dalam arti "jiwa" sangat menonjol dalam wacana perdukunan. (Atkinson 1989, 103–5.) Tetapi

To Wana juga akrab dengan kata *tanuana*, yang diterjemahkan Atkinson (1989, 106) sebagai "agen mimpi"; dan konsep mereka dalam hal ini sangat mirip dengan To Pamona. *Tanuana* adalah gambar kecil pemilikinya, yang berada di ubun-ubun kepala. Dari semua elemen vital yang tersembunyi, *tanuana* paling menyerupai pemilikinya dalam perasaan dan perilaku. Berbeda dengan *koro*, yang merupakan sesuatu dari orang rumahan, *tanuana* adalah seorang pengembara

elemen spiritual, terpisah dari tubuh material manusia dan mudah terlepas darinya. Meskipun *tanoana* dianggap sebagai elemen spiritual, ia dapat terwujud dalam bentuk rambut manusia, rambut jagung, abu hitam dan bahan serupa lainnya (Adriani & Kruyt 1951 II, 512). Semua orang Sulawesi Tengah tampaknya memiliki konsepsi yang hampir sama tentang jiwa manusia; dan memang sebagian besar pengertian dan kebiasaan Pamona terkait dengan *tanoana* yang disebutkan di sini berlaku dalam bentuk yang sama atau sedikit berbeda di antara para penutur Kaili (Kruyt 1938 II, 224–). Para penutur Kaili menggunakan berbagai nama untuk jiwa atau *levensgeest* ini, seperti yang disebut Kruyt (1938 II, 225–6) dalam bahasa Belanda; To Lore menyebutnya *tanuana'*, To Pipikoro dan To Kulawi menggunakan kata *kao*, atau *wao*, dan To Kaili yang tinggal di daerah pesisir Palu *wayo*. Selanjutnya para dukun menyebut jiwa manusia *tanimbulu*.¹¹ *Tanoana* yang ideal digambarkan oleh seorang dukun ketika dia pergi ke Dewa Langit untuk meminta penguatan *tanoana* (Adriani & Kruyt 1951 II, 131):

tanimbulu raintimo
bayo ngkaro lintetemo
tanimbulu raintimo,
bemo nawei ndaduru,
bemo nanale raanti.
Tanimbulu raintimo,

(*taa rodo* – secara harfiah, "tidak menetap"), satu-satunya elemen vital yang dapat dengan aman meninggalkan pemiliknya tanpa membawa penyakit."

¹¹ Suku To Pamona juga akrab dengan istilah lain yang mengacu pada unsur spiritual manusia. *Sumange'* (dari Bahasa Bugis) adalah "jiwa yang mati"; *angga* berarti "hantu, kepribadian orang yang telah meninggal", dan hal-hal yang bukan milik siapa pun disebut "milik *angga*"; *lamo*, *rao* dalam beberapa kasus berarti "roh, pikiran, kesadaran batin". (Adriani 1928, 18,

anu nadumpino batu,
*anu nadumpimo kayu.*¹²

sehat (sejuk) *tanoana*
 jiwa yang berdiam di rumah dengan tenang,
 jiwa sejuk
 yang tidak boleh dibawa-bawa,
 tidak boleh dibawa-bawa.
Tanoana sejuk
 yang ditekan oleh batu,
 telah diremukkan di bawah pohon
 (sehingga tidak bisa lolos,
 tetapi tetap pada pemiliknya).

Suku To Pamona di Sulawesi, seperti beberapa suku lain di Kepulauan Indonesia dan di tempat lain, menghubungkan kesejukan dengan kesehatan dan panas dengan penyakit (Wellenkamp 1988a, 1988b). Istilah kesehatan, kesejukan, *raintimo*, *ranindi*, menurut Adriani (1928, 236) berasal dari akar kata *rindi*, yang berarti "dinding". Jika Adriani benar dalam hal ini, orang dapat menyimpulkan bahwa kesejukan secara harfiah berarti jiwa dikelilingi, dilindungi oleh tembok atau pagar. Memang banyak dari tindakan ritual To Pamona bertujuan untuk melindungi seseorang dari konsekuensi buruk. Gagasan ini, perlunya perlindungan, diungkapkan dengan sangat jelas sehubungan dengan kebiasaan sakit dan berkabung. Adriani dan Kruyt menulis (1951 II, 167) bahwa mereka sering menemukan orang sakit dikurung di

738; Adriani & Kruyt 1950 I, 411.) *Angga mpuse*, "jiwa pusat" dianggap hidup dengan plasenta atau berasal darinya. Itu menemani seseorang selama hidupnya (Adriani & Kruyt 1950 I, 410).

¹² *Tanimbulu* = *tanoana*, *raindi* = *ranindi* (dari *rindi*); *maranindi*, dingin, segar, lembab, nama ramuan yang digunakan sebagai obat; *inosa maranindi*, "napas dingin", semoga sehat; *rindi*, dinding; *morindi*, terlampir. (Adriani 1928, 603, 612, 636, 811.)

dalam kompartemen yang telah dipisahkan di dalam rumah dengan potongan-potongan kain katun dan kulit kayu. Tidak ada cahaya atau udara yang menembusnya. Dengan cara ini orang berusaha melindungi orang sakit dari pengaruh jahat dari luar.

Segera setelah almarhum dibawa ke tempat peristirahatan terakhirnya, berkabung (*ombo*)¹³ terjadi. Kebiasaan berkabung digambarkan sebagai kandang (*bente*)¹⁴ untuk melindungi orang dari pengaruh jahat orang yang meninggal. Untuk alasan ini To Pamona berbicara tentang "mengikat, menguatkan" dan "menghancurkan" kabung. Seorang pria tua di Poencu (Pebato) menjelaskan kepada Adriani dan Kruyt (1951 II, 516) penggunaan adat berkabung sebagai berikut:

Ketika kami pergi berperang, para wanita yang tertinggal mengamati segala macam hal (*morame*), di mana mereka memudahkan para pria di jalur perang dan mendukung mereka. Dengan cara yang sama kita mengamati kebiasaan berkabung (*moombo*) untuk membantu jiwa orang yang sudah meninggal agar tidak mengalami kemalangan dan agar perjalanannya berhasil ke Dunia Bawah.

Janda dan duda dilindungi secara sangat konkrit setelah jenazah dibawa keluar; mereka dikelilingi oleh tikar hujan dan potongan-potongan kain kulit kayu di kompartemen yang disebut *lengo*, "melindungi".¹⁵ Janda atau duda tinggal di kompartemen ini biasanya selama

tiga hari, kadang-kadang kurang, dalam hal apa pun sampai dukun menyelesaikan pekerjaannya. Seperti yang dikatakan orang tua di atas, adat berkabung bertujuan untuk membantu almarhum dalam perjalanannya ke alam kematian, tetapi mereka juga melindungi kerabat dekat yang jiwanya, dikhawatirkan, mengikuti almarhum. Istilah sejuk (*maranindi*, *ranindi*) tidak hanya digunakan untuk menggambarkan keadaan yang diinginkan manusia, kesehatan, tetapi beberapa tanaman seperti daun sirih, batang pisang, dianggap dingin dan membawa pemulihan sementara dan beberapa tanaman diklasifikasikan sebagai panas, seperti gambir. Pada pentahbisan para dukun, ketika gadis-gadis itu harus melompati barisan babi yang dimaksudkan sebagai hewan persembahan, di ujung setiap baris ada sepotong batang pisang. Dikatakan bahwa pisang itu sejuk, dan kehidupan para gadis dan dukun juga harus sejuk. Hewan kurban dianggap panas tetapi membawa kesejukan (Adriani & Kruyt 1950–51 I, 268; II, 105, 182, 197–8).

Ketika tiang utama kuil (*lobo*) baru akan didirikan, seorang pemberani memanggil para dewa, *Pue-mpalaburu* dan *Ndara*, dan para dewa "di kedua sisi langit". Ketika lubang digali, ayam putih yang digunakan untuk ramalan itu dilemparkan ke dalam lubang, dengan sepotong kecil tengkorak manusia. Biasanya tengkorak yang sudah dimiliki digunakan untuk ini. Orang-orang melakukan ini untuk "menyejukkan" tanah (*nakaranindi ntana*).¹⁶ (Adriani & Kruyt 1950 I, 189.)

Selama hidupnya jiwa manusia disebut

¹³ 1. *ombo*, "berkabung", "tanda larangan". 2. *ombo*; *maombo*, sedih; *kayu ombo* (*kayu yombo*) "pohon tumbang", orang yang terbunuh dalam ekspedisi pengayauan. (Adriani 1928, 519).

¹⁴ *Bente* berarti "benteng kayu atau bambu di sekitar desa"; *mobente*, "untuk membentengi" (Adriani 1928, 62).

¹⁵ *Lengo* berarti "tempat berteduh, layar, melindungi, menaungi"; "masuk" (Adriani 1928, 365).

¹⁶ Adriani dan Kruyt (1950 I, 189) berasumsi bahwa tengkorak manusia terkubur di bawah tiang utama tadi.

tanoana, "sumber kehidupan" atau "kekuatan vital". To Pamona mengacu pada kekuatan vital seseorang, yang dengannya ia dapat bergerak, berbicara dan makan, dan pada substansi pribadinya, yang dapat berkurang, mengendur, dan diisi kembali serta diperkuat dengan *tanoana* lain. Penyakit dan kelemahan disebabkan oleh tidak adanya *tanoana*; dan jika perpisahan berlangsung lama, orang tersebut meninggal. (Adriani 1928, 811; Adriani & Kruyt 1950 I, 409.)

Ketika seorang anak berusia beberapa bulan, dukun melakukan ritual yang disebut *mampapotanoana*, "memberi anak itu *tanoana*". Selama ritual ini dia membawa *tanoana* dari langit dan menyatukannya dengan tubuh anak itu. Sebagian besar praktik penyembuhan To Pamona bertujuan untuk memperkuat *tanoana* dan mengikatnya dengan kuat ke tubuh manusia. Itu adalah tugas khusus dukun untuk merawat jiwa manusia. *Tanoana* seorang anak kecil, khususnya, terhubung secara longgar dan dapat dengan mudah dipisahkan oleh kekuatan atau roh yang tidak terlihat. Tujuan *mampapotanoana* juga "agar *tanoana* melekat kuat pada anak"; "agar tulang anak kuat". (Adriani & Kruyt 1951 II, 151, 411.)

3.6. Kesimpulan

Seperti yang telah saya tegaskan sebelumnya, tiga sumber pengetahuan masa lalu masyarakat dapat dirasakan: ingatan, sejarah, dan peninggalan. Para antropolog biasanya mempelajari bentuk-bentuk naratif dari pengetahuan sejarah sambil memeriksa konsep waktu, sedangkan budaya material terutama menjadi domain studi arkeologi. Dalam perjalanan studi ini konsep waktu akan ditelaah dengan memfokuskan pada budaya material yang dipadukan dengan material etnografis tertulis yang tersedia. Titik tolaknya adalah

fakta bahwa di semua masyarakat, objek, karena karakteristiknya yang khas – tidak tahan lama dan tidak dapat binasa, stabilitas dan kemampuan bergerak – telah mewakili durasi dan penghentian waktu dengan cara tertentu.

Sebuah artefak mampu bertahan hidup manusia dan dapat ditransfer dari satu individu ke individu lain. Selanjutnya, dalam perjalanan waktu artefak memperoleh sejarah hidupnya sendiri. Memang, benda-benda material dapat bergerak melalui ruang dan waktu sebagai gantinya, menciptakan ikatan antara orang atau kelompok orang yang sementara atau jauh secara lokal. Demikian pula benda-benda telah menjadi sarana komunikasi yang penting secara simbolis antara dunia manusia yang nyata dan alam tak berwujud dari roh gaib. Mungkin ada beberapa strategi universal untuk mengkonseptualisasikan budaya material yang berasal dari pengalaman bersama kita sebagai manusia, tetapi makna yang diberikan sangat berasal dari struktur masyarakat dan ide-ide kosmologis di baliknya.

Mengikuti rumusan Evans-Pritchard, dimungkinkan untuk membedakan dua macam konsep waktu, pertama perhitungan waktu berdasarkan perubahan alam dan tanggapan manusia terhadapnya, yaitu waktu ekologis, dan kedua waktu struktural yang mencerminkan interaksi kelompok-kelompok sosial. Para antropolog sering berargumen bahwa representasi kolektif waktu tidak hanya terkait dengan struktur sistem kekerabatan, yang ditandai dengan silsilah, nenek moyang, garis keturunan, tetapi juga dengan kosmologi dan keyakinan agama yang ada dalam masyarakat. Jadi ketika kita berbicara tentang waktu, kita berurusan dengan kelangsungan masyarakat dan kekerabatan; dan juga dengan keabadian kosmologis. Agama dan kosmologi cenderung menjelaskan hubungan antara kehidupan manusia dan waktu purba dan keabadian.

Dua cara penghitungan waktu ini, yakni ekologis dan struktural, juga bisa dikenali di Sulawesi Tengah. Penutur Kaili-Pamona mengusut garis keturunan mereka secara bilateral tetapi ingatan silsilah mereka dangkal; biasanya hanya terdiri dari dua atau tiga generasi sebelum ego. Mungkin ciri paling penting dari sistem kekerabatan Kaili-Pamona adalah pemisahan yang ketat dari generasi yang berbeda dan penggambaran mereka sebagai lapisan. Ini diwujudkan dalam beberapa cara; misalnya, dalam bahasa Pamona terdapat istilah yang menggambarkan generasi sebagai lapisan: *silapi katuwu mami* (dari *lapi* = lapisan), "berasal dari generasi yang sama"; *potu, mopotu, topisa*, "orang-orang dari lapisan yang sama", "hubungan darah dari generasi yang sama". Selanjutnya, kriteria yang paling penting untuk terminologi kekerabatan adalah pemisahan generasi yang berbeda. Perkawinan dan peraturan seksual juga ditujukan untuk mencegah persetubuhan antara orang-orang yang berkerabat dekat dari generasi yang berbeda.

Di Sulawesi Tengah, lapisan-lapisan generasi tampak membentuk struktur otoritas; anggota lapisan generasi senior harus melindungi dan mengarahkan orang-orang di generasi yang lebih muda, sedangkan orang yang lebih muda harus menghormati dan mematuhi yang lebih senior. Nenek moyang juga merupakan bagian dari struktur otoritas ini. Mereka dan hukum yang disahkan oleh mereka mengatur masyarakat, memberitahu orang-orang bagaimana bertindak sebagai anggota masyarakat dan bagaimana berkomunikasi dengan dunia spiritual. Dapat dikatakan bahwa nenek moyang berfungsi sebagai jembatan antara masa lalu dan masa kini, dan ini dilakukan dengan menggunakan dua cara yang berbeda untuk mengartikulasikan masa lalu dan masa kini, yaitu paradigmatis dan sintagmatik.

Penghormatan terhadap generasi sebelum ego juga terlihat jelas dalam berpidato. Kesenambungan kekerabatan dicapai dengan fakta bahwa generasi biasanya saling tumpang tindih dalam durasi dan beberapa generasi memiliki lapisan leluhur atau senior yang sama yang dihormati. Lapisan yang berbeda disatukan melalui hukum nenek moyang yang sama dan kewajiban bersama terhadap leluhur. Hirarki dalam masyarakat terutama didasarkan pada senioritas; dan rangkaian hubungan ini mencakup baik anggota komunitas yang masih hidup maupun yang telah meninggal. Gambaran generasi sebagai lapisan terpisah ini sejajar dengan kosmologi To Pamona; dengan demikian Dunia Atas dan Dunia Bawah terbentuk dari sembilan atau tujuh lapisan di mana roh dan dewa hidup.

Dengan asumsi bahwa ranah budaya material juga merupakan manifestasi permukaan dari struktur masyarakat yang mendasarinya, maka prinsip-prinsip atau konseptualisasi prinsip-prinsip yang berkaitan dengan pengertian waktu diungkapkan melalui budaya material. Sebenarnya sebuah objek, daripada menjadi cerminan dari hubungan sosial yang sudah ada sebelumnya, dalam arti sebenarnya merupakan mereka. Kemudian dapat diharapkan untuk menemukan pengertian waktu struktural yang diungkapkan oleh budaya material, seperti barang berharga keluarga, mas kawin, pusaka dan tulang belulang leluhur, yang terkait erat dengan sistem kekerabatan dan leluhur.

Sebagian besar benda yang ada dalam bermacam-macam ini tidak dimiliki oleh individu tetapi berada di antara milik keluarga kolektif atau kelompok kerabat. Di Sulawesi Tengah tidak mungkin untuk membedakan antara ranah sosial dan ranah keagamaan masyarakat, dan oleh karena itu objek-objek ini memiliki signifikansi baik secara sosial

BAB 3. OBJEK DAN KONSEP WAKTU

maupun ritual. Misalnya, pusaka adalah bagian dari properti yang penting secara ekonomi, tetapi di samping itu, benda-benda tersebut secara ritual merupakan objek potensial yang dengannya kekuasaan leluhur dialihkan kepada keturunannya. Dalam bab-bab berikut akan dibahas secara rinci hubungan antara benda-benda berwujud dengan struktur sosial dan kosmis masyarakat Kaili-Pamona. Ini akan dilakukan dengan memeriksa presentasi pernikahan, barang-barang berharga keluarga, terutama pusaka leluhur, tulang belulang leluhur, dan benda-benda ritual dukun.