

# LIRIK, SEJARAH, DAN ALEGORI, atau Akhir Upacara Pengayauan di Dataran Tinggi Sulawesi

Kenneth M. George (penerjemah Arianto Sangadji)

Abstrak: Artikel ini menyelidiki bagaimana komunitas agama minoritas di dataran tinggi Sulawesi, Indonesia, menciptakan makna, sejarah, dan politik melalui wacana lirik upacara pengayauan. Diskusi menunjukkan bagaimana interpretasi yang berbeda dari satu lagu bekerja sebagai mode pemahaman taktis, sebagai cara untuk "menafsirkan dengan pemerintahan." Dalam satu kasus, seorang penduduk desa membaca lirik sedemikian rupa untuk menghubungkan upacara pengayauan dengan ketegangan antarbudaya di masa lalu. Namun, dalam kasus lain, seorang penduduk desa menemukan dalam lirik sebuah alegori politik seksual lokal. Kedua pendekatan tersebut menghubungkan kekerasan ritual dengan pembentukan komunitas.

[pengayauan, lagu ritual, analisis tekstual, tradisi, sejarah sosial, Sulawesi]

*Dipublikasi sebagai: Kenneth M. George, "Lyric, History, and Allegory, or the End of Headhunting Ritual in Upland Sulawesi", American Ethnologist (1993), Vol. 20, No. 4:696-716*

Artikel ini adalah tentang akhir dari sebuah upacara pengayauan – dalam dua pengertian. Di satu sisi, saya tertarik untuk menyelidiki praktik-praktik peringatan dan estetis yang hampir selalu mengikuti sebuah tindakan kekerasan ritual. Kekerasan ritual jarang dikenali seperti itu kecuali jika mengarah pada semacam tindakan mengenang, baik itu lagu, drama, atau narasi. Dengan demikian, sebuah pengayauan membutuhkan sebuah korban sekaligus waktu bermain dan refleksi untuk mengenang. Di sisi lain, saya tertarik untuk mengeksplorasi signifikansi dari pengayauan-pengayauan ritual pada suatu waktu ketika pengayauan-pengayauan mungkin tidak lagi terjadi kecuali sebagai simulakra dari praktik-praktik sebelumnya. Dengan memperhatikan kepentingan-kepentingan ini, saya akan membahas dua komunitas yang saat ini memperlihatkan upacara tentang ritual-ritual pengayauan di masa lalu. Masalah utama menyang-

kut interpretasi-interpretasi yang berbeda mengenai sebuah lagu pengayauan. Seorang penyanyi dari sebuah desa memiliki pemahaman sejarah yang jelas tentang lirik-lirik lagu, memikirkannya sebagai komentar-komentar tentang ketegangan-ketegangan antaretnis di masa lalu. Namun, seorang penyanyi dari sebuah desa yang berbeda mendengar lirik yang sama dan melihatnya sebagai sebuah alegori tentang politik seksual pernikahan. Dengan mempelajari perbandingan komunitas-komunitas tersebut, saya akan menunjukkan bagaimana perspektif historis menjadi masuk akal di sebuah desa yang homogen dan kohesif secara sosial, sedangkan perspektif alegoristis bekerja secara bermakna dalam sebuah komunitas yang dipaksa oleh diferensiasi internal dan ketegangan-ketegangan status. Pada akhirnya, saya percaya kedua perspektif hermeneutik tersebut dapat dikaitkan kembali dengan penggunaan tradisi secara

strategis dalam membentuk sebuah pemerintahan desa dan mempertahankan kontrol ideologis masa lalu.

### **kenapa lagu?**

Seiring dengan musik instrumental dan pidato, lagu menonjol sebagai seni yang dilaporkan secara luas dalam tradisi-tradisi pengayauan di seluruh pulau Asia Tenggara. Kecuali komentar singkat namun mendalam dari Michelle Rosaldo (1980a) tentang *Ilongot buayat*, sebagian besar analisa-analisa antropologis pengayauan telah mengabaikan cara-cara di mana nyanyian membentuk pemahaman lokal dan pengalaman kekerasan ritual. Pengabaian terhadap lagu-lagu pengayauan mungkin sebagian berasal dari sebuah kecenderungan untuk menyalahkan nyanyian sebagai sebuah embel-embel estetika pada praktik-praktik yang lebih "serius", lebih keras, dan lebih mematkan. Pengabaian semacam ini juga menunjukkan bahwa banyak komentator cenderung menganggap pengayauan sebagai sebuah praktik budaya yang relatif terbuka yang tidak membutuhkan mediasi estetika. Kegagalan mereka untuk memberlakukan lagu sebagai sebuah bentuk penting dari wacana asli tentang pengayauan, para komentator tersebut meninggalkan kita sebuah pemahaman yang terbatas tentang bagaimana tradisi-tradisi kekerasan ritual bekerja.

Tanpa ingin mengklaim musik vokal sebagai titik masuk utama ke dalam studi pengayauan, saya ingin mengajukan sebuah argumen dengan menempatkan lagu sebagai sebuah perhatian utama. Untuk memulai, lirik-lirik lagu mungkin menyuarakan beberapa ide, representasi, dan interpretasi paling penting tentang kekerasan ritual. Tentu saja, sebuah upacara pengayauan dapat menghasilkan diskusi yang luas dalam makna dan komentar –

beberapa di antaranya tersirat, yang lain tersurat – dan memang, tindakan menebas seorang korban dalam sebuah perburuan dapat menjadi sebuah tanda atau representasi yang kuat. Ini mungkin memperlihatkan, misalnya, sebuah tindakan teror dan dominasi yang berani, sebuah transformasi dalam hubungan-hubungan pertukaran sosial dan kosmologis (McKinley 1976), interaksi kesedihan dan keinginan (M. Rosaldo 1977, 1980a; R. Rosaldo 1980, 1984), perjalanan menuju kedewasaan dari seorang pemuda, atau kekuatan moral dari sebuah komunitas. Namun saya menduga bahwa komunitas-komunitas jarang, jika pernah, mengakhiri upacara pengayauan tanpa terlebih dahulu mengomentari simbol-simbol dan representasi-representasi dasar seperti itu. Sebuah perburuan selalu berakhir dengan lagu (atau genre peringatan atau perayaan lainnya). Beberapa lagu mungkin menonjolkan atau memperjelas makna yang stabil, "asumsi" yang mengitari dan menginformasikan kekerasan ritual. Orang lain mungkin mengarah pada wawasan-wawasan, misteri-misteri, dan sikap-sikap baru. Yang lain mungkin menantang, memparodikan, atau meruntuhkan representasi-representasi pengayauan yang berlaku. Singkatnya, lagu memberi kesempatan kepada para penyanyi dan para pendengar untuk merenungkan pengayauan yang nyata dan imajiner. Dalam momen-momen reflektif inilah orang dapat memahami ketegangan-ketegangan yang terletak antara visi ideal pengayauan dan pengayauan yang terjadi di tengah kontinjensi-kontinjensi historis dan kendala-kendala sebuah dunia yang hidup (lih. Smith 1978, 1982).

Makna dan keefektifan lirik-lirik lagu, tentu saja, muncul melalui pertunjukan (cf. Atkinson 1987, 1989; Breneis 1987; Kapferer 1979a, 1979b; Schieffelin 1985). Lirik-lirik saja tidak menentukan makna sebuah lagu atau reaksi

yang ditimbulkannya. Sebaliknya, ideologi dan praktik musik vokal memaksa berbagai sikap, pengalaman, dan pemahaman tertentu dalam produksi dan penerimaan lirik-lirik. Sejumlah faktor dapat berperan: strategi-strategi pertunjukan ludis (atau agonistik), organisasi sosial para penyanyi dan para pendengar, ritme, nada, melodi, antifoni, dan gerakan tubuh, untuk menyebut beberapa kemungkinan. Melalui pertunjukan, lirik-lirik tidak hanya bermakna tertentu tetapi juga membantu menghidupkan reaksi-reaksi emosional. Lirik-lirik mungkin mengobarkan keinginan, membangkitkan kebanggaan dan kemarahan, menghibur, atau menimbulkan suatu gelombang nostalgia.

Pertunjukan juga dapat membatasi pemahaman dan tanggapan. Dalam sebuah artikel sugestif tentang pidato dan lagu ritual, Maurice Bloch (1974) berpendapat bahwa konvensi-konvensi bahasa seremonial yang sangat formal membatasi jangkauan semantik genre-genre sakral. Sebagai “bahasa-bahasa yang bangkrut”, pidato ritual dan lagu mengharuskan para pembicara dan para pendengar untuk meninggalkan pilihan interpretatif untuk pemahaman-pemahaman yang sah. Seperti yang dia katakan – agak ambigu – “Seseorang tidak berdebat dengan sebuah lagu” (Bloch 1974:71). Bloch, saya percaya, sangat membantu menunjukkan hambatan-hambatan genre dan kepentingannya dalam membentuk praktik sosial bahasa seperti itu. Meskipun demikian, argumennya menekankan baik sebuah bentuk penyembahan berhala maupun sebuah kesalahan penilaian tentang berbagai manifestasi dan konsekuensi-konsekwensinya (lih. Becker 1979; Irvine 1979; dan Schieffelin 1985). Gagal mengingat bahwa “otoritas datang ke bahasa dari luar” (Bourdieu 1991:109), Bloch secara keliru mencari kekuatan penentu dalam fitur-fitur sintaksis dan prosodik dari wacana ritual itu sendiri. Seperti yang akan saya

tunjukkan dalam artikel ini, orang memang bisa berdebat tentang sebuah lagu, bahkan jika mereka tidak berdebat dengannya dalam pengertian sempit, atau berdebat menggunakannya. Perbedaan-perbedaan interpretasi tentang lirik-lirik paling artifisial adalah mungkin. Faktanya, beberapa jenis lagu ritual jelas memerlukan pilihan interpretasi, mungkin konflik interpretasi, dan menunjukkan tingkat ketidakstabilan dan ambiguitas semantik yang signifikan. Saya akan berargumentasi, bahwa motivasi-motivasi dan kendala-kendala yang membentuk interpretasi kurang berhubungan dengan bentuk dibandingkan dengan kepentingan-kepentingan sosial, politik, dan budaya yang melingkupi pertunjukan (bandingkan Bourdieu 1991; Fish 1989). Dalam hal ini, masalah bahasa ritual lebih masuk akal jika dirumuskan tidak berkaitan dengan kesimpulan dan stabilitas semantik, tetapi lebih pada usaha-usaha untuk mengesahkan dan menstabilkan sebuah teks untuk karya interpretatif yang berulang dan terus-menerus.

Mempelajari nyanyian ritual juga dapat memperdalam pemahaman kita tentang tradisi. Saya tekankan di sini bukan pada teks-teks, nada-nada, dan adat-istiadat yang tersisa yang “bertahan” dari masa lalu, tetapi pada proses reinterpretasi historis yang dengannya suatu komunitas menghubungkan masa lalu dengan masa kini (Smith 1978). Seperti yang dijelaskan oleh Raymond Williams, tradisi adalah sebuah kekuatan pengubah aktif yang menghasilkan sebuah “versi selektif dari sebuah masa lalu yang membentuk dan sebuah masa kini yang telah dibentuk sebelumnya” (1977:115; bandingkan Handler dan Linnekin 1984; Vansina 1985). Tradisi-tradisi nyanyian ritual memiliki potensi yang sangat besar untuk mewakili, bernegosiasi, mengerjakan ulang, menegaskan, dan, terkadang, menyangkal kekuatan-kekuatan sejarah yang membentuk

suatu komunitas. Lagu-lagu upacara pengayuan tidak terkecuali. Melalui lagu-lagu kita dapat menemukan proses, perubahan, dan perbedaan dalam tradisi lokal seperti sebuah komunitas menghadapi dunia dengan tindakan, seni, dan simulakra kekerasan ritual.

### **latar belakang etnografi dan sejarah**

Masalah khusus yang ingin saya telusuri berakar pada studi saya yang sedang berlangsung tentang *ada' mappurondo*, tradisi ritual leluhur *Pitu Ulunna Salu*, sebuah wilayah etnis yang plural secara agama yang terletak di pedalaman pesisir barat Sulawesi (lihat George 1989). Terlepas dari orientasi agama, penduduk dataran tinggi di wilayah ini tidak menganggap diri mereka sebagai Toraja atau Mandar, melainkan sebagai *Todiulunnasalu*, "penduduk hulu". Bahasa lebih lanjut membedakan "penduduk hulu" dari tetangga-tetangga mereka Toraja dan Mandar. Tanpa sebuah pusat atau standar baku, rumpun bahasa-bahasa *Todiulunnasalu* mengambil sejumlah dialek desa yang terkait. Di hulu dan ke arah timur sepanjang *Salu Mambi* dan *Salu Hau*, dialek-dialek desa menunjukkan kekerabatan sintaksis dan leksikal dengan apa yang disebut sebagai bahasa-bahasa Toraja Selatan. Di hilir dan ke arah barat, dialek-dialek desa lebih memiliki kesamaan dengan bahasa Mandar.

Mereka yang membentuk komunitas *mappurondo* sangat mirip dengan kerabat mereka yang Kristen dan Muslim. Sebagian besar dari mereka adalah petani yang mengolah lading-ladang berpindah, petak-petak persawahan, dan kebun-kebun kopi. Kegiatan sehari-hari berkisar pada rumah tangga, kelompok rumah tangga eksogami (atau dusun), dan *hapu*, kelompok yang membentuk kerabat bilateral seseorang. Strategi menetap mereka berbentuk ukSORilokal dan mempromosikan

pembentukan "inti-inti" ibu-adik-anak perempuan di dalam rumah tangga dan dusun. Karena eksogami dusun, sebuah pilihan untuk endogami desa, dan keuntungan yang dirasakan untuk menikahi sepupu-sepupu kedua atau ketiga, keluarga-keluarga *mappurondo* di setiap desa membentuk sebuah kelompok kerabat yang relatif erat dengan kepentingan dan kecemasan politik-religius yang sama. Dalam pengalaman saya, orang-orang tersebut menunjukkan rasa memiliki yang mendalam pada tempat kelahiran dan rumah mereka, terikat tidak hanya dengan orang lain yang lahir di desa tetapi juga dengan jejak-jejaknya, bayang-bayang dari bukit-bukit di sekitarnya, dan suara sungai yang mengalir di bawahnya. Desa dan tanahnya dengan demikian memunculkan citra yang menenangkan yang melaluinya orang-orang mengingat sebuah sejarah bersama dan sebuah gaya hidup yang sama.

Sejak kedatangan Islam pada abad ke-18 dan ke-19 dan Kristen pada abad ke-20, warga desa telah terbelah menurut afiliasi-afiliasi agama. Orang-orang Islam dan para penganut Kristen telah menjauh dari *ada' mappurondo*, menolak untuk menjadi bagian dalam apa yang mereka anggap sebagai kebiasaan pagan dan melangkah lebih jauh dengan melarang pernikahan dengan siapa pun di komunitas *mappurondo*. Sampai saat ini, pemerintah Indonesia belum mengakui *ada' mappurondo* sebagai sebuah agama yang sah; sebaliknya, kebijakan negara mengakui agama monoteistik sebagai sebuah landasan kewarganegaraan yang mendalam dan berorientasi pada kemajuan. Akibatnya, negara birokratis secara efektif menolak dukungan ideologis atau institusional komunitas *mappurondo* dan terus menyulut sikap-sikap Muslim dan Kristen yang menyensor praktik-praktik ritual nenek moyang pagan dan orang sezaman mereka. Tatanan modern yang dominan tidak hanya

mengabaikan dan merendahkan *ada' mappurondo* tetapi juga secara agresif mendukung ideologi-ideologi alternatif dan formasi-formasi sosial-ekonomi yang telah menjauhkan penduduk-penduduk desa dari jalan nenek-nenek moyang mereka.<sup>1</sup>

Setelah menyusut menjadi sekitar sepersepuluh dari populasi wilayah, para pengikut *ada' mappurondo* saat ini membentuk komunitas agama minoritas dengan sebuah fokus ideologi dan identitas yang berbeda. Saya ingin menekankan, bagaimanapun, bahwa identitas "pagan" memiliki sebuah pijakan dalam praktik ritual tradisional. Komunitas *mappurondo* hanya ada sejauh mereka tetap berkomitmen pada tradisi pertunjukan ritual. Artinya, menjadi *mappurondo* memerlukan komitmen tidak hanya pada ajaran-ajaran leluhur dan pantangan-pantangan tetapi juga pada pertunjukan ritual seperti itu (bandingkan Hymes 1981). Berjuang untuk tetap mempertahankan tradisi lokal yang otoritatif, komunitas *mappurondo* tampak cemas, bingung, dan terkadang terbelah terhadap apa yang harus diambil dari masa lalu dan bagaimana mempertahankannya. Mengingat pluralisme agama di wilayah tersebut dan kebijakan-kebijakan tentang hak-hak sipil oleh negara, tradisi ritual telah menjadi sebuah masalah budaya sejauh ritual sebagai basis identitas dan politik *mappurondo*. Dalam konteks ini, pertunjukan ritual dapat dikatakan sebagai tindakan politik paling penting yang dapat dilakukan oleh komunitas *mappurondo*, terutama dalam upaya-upaya untuk mempertahankan kontrol ideologis terhadap tradisi dan, dengan demikian, masa lalunya (lih. Hoskins 1987).

Ketika saya tinggal di daerah itu pada tahun 1983, saya terkejut menemukan bahwa para

pengikut *ada' mappurondo* mengadakan upacara-upacara pengayauan pascapanen tahunan yang disebut *pangngae*. Apa yang membuat *pangngae* begitu mencolok akhirnya ini adalah kecerdikannya. Tidak ada musuh yang benar-benar terbunuh, tidak ada kepala yang diambil. Di atas sebuah kepala, penduduk desa menggunakan sebiji kelapa atau pengganti berbentuk tengkorak lainnya. Kadang-kadang tidak ada "kepala" yang digunakan sama sekali. Lebih jauh lagi, kelompok pemburu kepala yang dihormati oleh desanya seringkali tidak lebih dari sekelompok pemuda tanpa senjata, yang dipimpin oleh satu atau dua tetua. Penduduk-penduduk desa sering membuat saya bertanya-tanya tentang pemahaman mereka tentang kekerasan ini dalam "suasana subjungtif" (lihat Schechner 1985; Turner 1982). Saya ingat di suatu malam tanpa bulan ketika sekelompok pemburu kembali ke rumah dari perjalanan mereka di tengah hujan lebat dan mengejutkan penduduk desa yang sedang tidur dengan teriakan-teriakan, tangisan-tangisan, dan ledakan-ledakan menakutkan dari *tambola* mereka, sebuah seruling bambu besar. Penduduk desa tumpah dari dusun-dusun ke sawah-sawah untuk menyambut para pemburu kepala. Saat pemimpin kelompok mengangkat tas berisi kepala pengganti, orang-orang berteriak, "*Bossi! Bossi!*" ("Bau! Bau!"), dan kemudian tertawa terbahak-bahak. Penduduk desa tahu sebuah peragaan ketika mereka melihat (atau mencium baunya), dan merasa senang karenanya. Para pemburu kepala ini adalah para dramawan yang memiliki kesadaran sendiri yang tampaknya menikmati (dan pada kesempatan lain, mengkhawatirkan) diskontinuitas ironis antara pertunjukan ritual dan kenyataan. Namun

<sup>1</sup> Untuk pembahasan politik agama di Sulawesi dan di Indonesia secara lebih umum, lihat Atkinson (1983) dan Kipp dan Rodgers (1987).

mereka juga tahu saat-saat ketika ilusi dan kecerdikan ritual, melalui keterlibatan-keterlibatan ilokusi dan kekuatan performatif mereka (Tambiah 1985), digantikan atau realitas berimbuh.

Jadi, apa yang terjadi selama *pangngae* bukanlah suatu perburuan kepala, melainkan sesuatu yang dipentaskan agar terlihat dan berfungsi seperti itu. Tujuan-tujuan kolektif *pangngae* relatif mudah dicirikan dan memiliki banyak kesamaan dengan tradisi pengayauan lainnya di kepulauan Asia Tenggara. Pertama, masyarakat *mappurondo* di setiap desa wajib mengadakan *pangngae* setiap selesai panen padi. Laki-laki, perempuan, dan anak-anak semua ambil bagian, meskipun laki-laki harus mengatur dan menjalankan ritual. Ide utama di balik upacara ini adalah untuk mengakhiri perkabungan publik bagi mereka yang telah meninggal sepanjang tahun tersebut.<sup>2</sup> Saat komunitas keluar dari suasana duka yang melemahkan, komunitas tersebut melanjutkan untuk merayakan kesuburan dan kemakmuran desa secara umum. Penduduk-penduduk desa memberikan sesajen dan pujian kepada para *debata* (roh-roh) untuk panen yang baru saja lewat dan mencari berkah lebih lanjut untuk tanaman padi yang akan ditanam di tahun mendatang. Penduduk desa juga memandang *pangngae* sebagai sebuah ritus peralihan yang penting bagi anak laki-laki *mappurondo*. Dengan bergabung dengan kelompok pengayau, para pemuda menunjukkan sifat-sifat kedewasaan. Terakhir, *pangngae* adalah upacara di mana semua upacara yang lain, kecuali upacara pemakaman, bergantung. Secara khusus, *pangngae* dikatakan "membuka dusun" (*untungka'i botto*) untuk suatu musim ritual-ritual rumah tangga yang diadakan di bawah

otoritas perempuan.

Persetujuan umum mengenai tujuan-tujuan kolektif dari upacara pengayauan seharusnya tidak membutuhkan kita terhadap kepentingan-kepentingan, pengalaman-pengalaman, emosi-emosi pribadi, dan pemahaman-pemahaman dari penduduk-penduduk desa yang berbeda saat mereka melakukan *pangngae* (lih. R. Rosaldo 1984). Misalnya, perbedaan kepentingan-kepentingan status antara para tetua dan para pemburu muda dapat berperan cukup menonjol. Menjadi tuan rumah ritual sangat mempengaruhi reputasi seorang pria dan rumah tangganya. Seorang pemuda, di sisi lain, dapat bergabung dengan kelompok para pemburu untuk mendapatkan pujian dari desa dan mungkin mengesankan kaum muda dan dapat menikah. Perempuan dan anak-anak gadis, sementara itu, memiliki suatu kepentingan yang lebih kecil dalam ritual terkait dengan status. Kepentingan-kepentingan mereka mungkin berkisar pada keahlian mereka sebagai pemimpin-pemimpin grup nyanyian atau memiliki seorang putra, seorang saudara lelaki, atau seorang ayah yang berperan sebagai salah satu pemburu heroik. Pada umumnya, suasana selama *pangngae* adalah kegembiraan. Namun, bahkan saat pemburu kepala tumbuh dengan kebanggaan, orang lain mungkin memandangnya dengan iri atau harapan. Satu orang mungkin melompat ke dalam untuk bernyanyi dan bergendang. Namun yang lain—seperti seorang teman saya yang kehilangan menantu perempuan sebulan sebelum ritual—mungkin duduk tenang selama perayaan, tidak dapat melakukan apa pun selain berduka. Dan banyak tetua melihat *pangngae* sebagai kesempatan untuk berbicara secara nostalgia tentang masa muda mereka, menyuarakan

sebagai sebuah nama untuk sebuah versi upacara tertentu.

---

<sup>2</sup> Istilah yang biasa digunakan untuk menyebut suasana *pangngae* adalah *maringngangi*, "untuk meringankan beban." Istilah ini juga digunakan

sebuah kerinduan tentang teman-teman dan ritual-ritual masa lalu mereka.

Tujuan-tujuan kolektif, kepentingan-kepentingan pribadi, dan pengalaman-pengalaman subjektif ini tidak datang bersamaan secara kebetulan, tetapi muncul melalui dan memperoleh keyakinan moral dari perhatian utama dengan mempertahankan tradisi *mappurondo* dan pemerintahan desa (yaitu, komunitas *mappurondo* di sebuah desa tertentu). *Pangngae* tidak hanya mempromosikan kemakmuran materi desa, masyarakatnya, dan tanahnya, tetapi juga menghidupkan tradisi desa. Kepedulian ini menjadi fokus paling pokok pada penutupan *pangngae*, ketika setiap pemburu kepala dan siapa pun yang bersemangat berpidato berapi-api yang mendedikasikan dirinya demi desa, demi kata-kata dan perbuatan-perbuatan leluhurnya, dan demi *ada' mappurondo*. Dibandingkan dengan ritual-ritual *mappurondo* lainnya, *pangngae* melangkah paling jauh dengan menyoroti tradisi lokal dan dalam membentuk kesadaran sejarah. Seperti kebanyakan ritual, pertunjukan itu sendiri memperlihatkan kesinambungan tradisi. Namun dalam kasus *pangngae*, pertunjukan ritual memperingati pengayauan di masa prakolonial. Ketika para pemburu memulai perburuan mereka, mereka melangkah ke medan sosial dan politik masa lalu, medan yang digambarkan dalam drama ritual dan, di atas segalanya, dalam lagu ritual. Mereka menemukan korbannya kembali di masa lalu, sebelum kedatangan Belanda dan lahirnya tatanan Indonesia. Dengan demikian, pengayauan-pengayauan kontemporer menggabungkan masa kini dengan masa lalu yang dibayangkan atau yang diingat, memungkinkan para pemburu kepala saat ini menjadi sama dengan pelaku-pelaku heroik dari era lain.

Dalam sebuah pengertian utama, perpaduan masa lalu dan masa kini dalam pelaksanaan

ritual pengayauan adalah cara bagi orang-orang desa untuk "mementaskan" sejarah seputar tindakan-tindakan kekerasan yang sakral dan, dengan demikian, membentuk masa lalu yang positif, otoritatif, dan berkesan bagi masyarakat desa (lih. Vance 1979). Sejauh hal ini benar adanya, semangat moral dan politik setiap komunitas *mappurondo* berakar pada penciptaan kembali sejarah para pemburu kepala. Jika komunitas mengabaikan *pangngae*, mereka akan kehilangan kendali atas masa lalunya dan menyerahkan kehidupannya pada masa kini. Pada saat yang sama, proses peringatan menciptakan sebuah konteks di mana pengalaman dan refleksi pribadi melekat pada reproduksi komunitas. Di satu sisi, orang-orang desa dapat menemukan dan merayakan nilai moral dan kepahlawanan dalam memperingati pengayauan tersebut. Di sisi lain, pelaksanaan ritus peringatan seperti ini memunculkan perasaan-perasaan dan sikap-sikap yang membantu mempertahankan pemerintahan desa. Misalnya, kecemburuan yang mungkin dirasakan seorang pemuda terhadap seorang pemburu kepala dapat memicu hasratnya untuk menjadi seorang prajurit seremonial. Dengan cara ini, keadaan subjektif yang mungkin mengancam dalam konteks lain dapat berguna dalam reproduksi pemerintahan desa, sejarah desa, dan tradisi ritual desa.

Sulit untuk menulis dengan percaya diri tentang pengayauan di masa lalu (lihat George 1991). Penduduk desa bersikeras bahwa tradisi ritual pengayauan mereka tidak terputus, sejak hampir 16 generasi. Pada saat yang sama, mereka bersikukuh bahwa mereka telah berhenti mengambil kepala yang sebenarnya jauh sebelum kedatangan Belanda pada tahun 1906 dan operasi perududukan mereka. Catatan-catatan yang diterbitkan tentang pemerintahan dan misi kolonial untuk wilayah khusus ini tidak jelas dan terbatas, dan tidak menyebut

tentang pengayauan. Keheningan yang mengejutkan tampaknya mendukung klaim-klaim setempat. Tanpa ingin mengesampingkan kemungkinan intervensi kolonial dalam tradisi pengayauan ini, saya percaya bahwa secara analitis berguna—dan pantas secara etis—untuk mengutamakan versi lokal dalam menyusun kembali sejarah pengayauan. Tidak melakukannya sama saja dengan menyangkal sejarah komunitas *mappurondo* itu sendiri—yang merupakan tindakan pasifikasi lainnya—dan mengabaikan kompleksitas praktik ritual lokal.

Wacana ritual yang dilantunkan atau dinyanyikan bersama dengan komentar informal para tetua, menunjukkan bahwa perburuan-perburuan kepala di masa lalu berperan dalam hubungan-hubungan pertukaran antara wilayah dataran tinggi ini dan pemukiman-pemukiman pesisir Mandar dan Bugis.<sup>3</sup> Secara umum, komunitas-komunitas dataran tinggi dan komunitas-komunitas dataran rendah saling bergantung, dengan pemukiman pegunungan dipandang sangat rendah dalam hal gengsi, kekayaan materi, dan kekuatan politik. *Pangngae* sejenak menjungkir-balikkan hubungan-hubungan saling ketergantungan yang hirarkis: para pengayau akan menyergap seseorang di dusun pesisir, membawa kepala korban kembali ke pegunungan, dan secara ritual menawarkannya ke *debata* untuk memastikan kemakmuran dan kekuatan daerah hulu. Praktik-praktik pengayauan dengan demikian berfungsi sebagai sebuah ekspresi dramatis tentang perlawanan dataran tinggi terhadap kawasan pesisir yang kuat dan sering mengancam. Namun, pada akhir abad ke-19,

realitas politik dan ekonomi tampaknya telah menyebabkan penduduk dataran tinggi menggunakan pengganti berbentuk tengkorak sebagai pengganti kepala yang terpenggal (George 1991). Jika penggunaan pengganti menandai sebuah perubahan penting dalam politik dan polemik tentang pertukaran regional, hal itu juga menggambarkan sebuah era perlawanan tak berdarah terhadap kekuatan-kekuatan yang mengancam dataran tinggi.

Sama sulitnya adalah pertanyaan tentang bagaimana peringatan pengayauan, dengan visi sejarahnya yang spesifik, memediasi hubungan-hubungan saat ini antara komunitas *mappurondo* dan dunia luar. Sudut pandang masa kini sangat penting, karena sejarah dan tradisi ritual itu sendiri merupakan produk-produk dari kekuatan-kekuatan sosiohistoris kontemporer. Bahkan, sangat penting bahwa orang-orang desa *mappurondo* telah memper-taruhkan reproduksi komunitas, pemerintahan, dan tradisi pada pertunjukan ritual. Maka, saya menyarankan agar karya sejarah *pangngae* dianggap sebagai sebuah jawaban kolektif terhadap tekanan-tekanan ideologis dan institusional yang dibawa ke masyarakat *mappurondo* oleh tatanan negara. Kadang-kadang, saya tergoda untuk menemukan dalam wacana sejarah *pangngae* sebuah alegori perlawanan terhadap tatanan modern, tetapi pandangan seperti itu menurut saya keliru. Jika benar bahwa *pangngae* mencoba untuk merebut kembali sebuah masa lalu ketika dataran tinggi memiliki kesempatan untuk melawan perebutan dan dominasi oleh kekuatan-kekuatan eksternal, maka ritual hari ini tidak lebih merupakan sebuah wacana alegoris perjuangan

---

<sup>3</sup> Saya menggali lebih dalam tentang pengayauan dan hubungan-hubungan pertukaran regional dalam “*Headhunting, History, and Exchange in Upland Sulawesi*” (George 1991). Untuk bahan-bahan perbandingan, lihat Hoskins (1989), yang menunjuk-

kan bagaimana praktik-praktik pengayauan orang Sumba diperhitungkan dalam masa-masa pertukaran, aliansi, dan perdagangan antara kelompok-kelompok yang bersaing.

melawan tatanan kontemporer daripada sebuah wacana praktis kembali ke masa lalu. Karena negara menolak *mappu-rondo* melalui legitimasi ideologis atau institusional apa pun di masa sekarang, tampaknya realistis bagi komunitas agama minoritas ini untuk mencari legitimasi di masa lalunya. Perhatian *mappu-rondo* dengan mengontrol tradisi dan sejarah lokal dengan demikian tampaknya cukup beralasan. Secara khusus, ritual peringatan masa lalu yang ditemukan di *pangngae* menampakkan diri sebagai strategi untuk memantapkan dan menjaga kesinambungan budaya dengan landasan-landasan sejarah masyarakat.

Sekalipun kebutuhan sosial, politik, dan budaya tentang sejarah desa terbukti menjadi kekuatan penentu di balik pengayauan kontemporer, patut diingat bahwa ritual ini menghubungkan kelaki-lakian dengan reproduksi pemerintahan. Dalam pertunjukan ritual pengayauan, kesadaran sejarah terbentuk dalam sebuah wacana tentang kepentingan-kepentingan maskulin, kepentingan yang tentu saja membaurkan politik desa dengan politik seksual setempat (George 1989, 1993). Logika-logika (sosial) ganda terkait secara aktif di *pangngae* (lih. R. Rosaldo 1984). Maka, tidak mengherankan jika desa-desa yang berbeda memberikan penekanan-penekanan tematik yang berbeda pada upaya ritual mereka.

### **penafsiran lagu dari pemburuan kepala**

Setelah menggambarkan beberapa ketegangan-ketegangan mendasar dalam kehidupan upacara *mappurondo*, sekarang saya dapat kembali ke pertanyaan tentang nyanyian ritual dan tempatnya dalam wacana tradisi pengayauan. Genre utama lagu dalam *pangngae* adalah *sumengo* (harfiah, "nyanyian"). Sementara liturgi dan oratorium berperan

penting dalam ritus-ritus ini, *sumengo* begitu menonjol sehingga tidak akan jauh dari sasaran untuk menyebut pengayauan semacam festival *sumengo*. Bagi telinga Amerika yang dibentuk oleh tradisi musik yang sangat berbeda, melodi *sumengo* bisa menghantui, muram, dan lambat. Pertama kali saya mendengar lagu-lagu yang sangat singkat ini, saya membayangkan dunia kesedihan, rasa sakit, dan kerinduan. Ini terjadi selama bulan-bulan pertama penelitian lapangan saya, ketika saya tidak tahu bahasa dengan baik dan tidak bisa mengikuti lirik-liriknya. Belakangan saya menyadari bahwa lagu-lagu itu tidak ada hubungannya dengan kesedihan. Seringkali pertunjukan-pertunjukan merupakan sebuah kesempatan untuk permainan yang bersemangat, refleksi nostalgia, dan peringatan yang meriah. Dan saat saya mengerjakan terjemahan lirik-liriknya, saya mengetahui bahwa pertunjukan-pertunjukan *sumengo* terdiri dari sebuah komentar tentang drama pengayauan ritual. Bagi saya, pertunjukan-pertunjukan menjadi tempat yang jelas untuk memahami kompleksitas tradisi *pangngae* dan *mappu-rondo*.

Penduduk desa mengatakan bahwa pertunjukan *sumengo* memberi mereka sebuah kesempatan untuk *ma'kada senga'* "mengucapkan kata-kata lain [yaitu, luhur]." Namun demikian, bahasa *sumengo* sebagian besar berbagi sintaksis, kosa kata, dan metafora-metafora ucapan sehari-hari. Dinyanyikan oleh kelompok-kelompok perempuan atau laki-laki (dan kadang-kadang keduanya bersama-sama), lirik *sumengo* biasanya terdiri dari tiga frasa oktosilabis yang dibawakan dalam satu nada tertentu. Frasa pertama selalu dinyanyikan oleh seorang *tomantokko*, atau pemimpin lagu, sebagai solo dengan nada tinggi. Dua frasa berikut adalah paduan suara, dinyanyikan oleh *tomantokko* dan paduan suaranya. Dalam kebanyakan kasus, frasa tiga not menunjukkan

integritas semantik dan retorik dan diingat dan dilakukan sebagai “sebuah komposisi”.<sup>4</sup> Pada saat yang sama, para penyanyi menikmati penyatuan lagu-lagu ke dalam sebuah dialog paduan suara dengan spontan. Seperti disebutkan di atas, semua lirik berhubungan dengan pengayauan dalam beberapa cara atau lainnya. Saya merasa terbantu dengan menganggap *sumengo* sebagai sebuah koleksi tentang representasi-representasi dan komentar-komentar dari *pangngae*.

Seperti kebanyakan seni-seni verbal dan musik di komunitas *mappurondo*, *sumengo* membentuk sejumlah pantangan yang kaku. Penduduk desa tidak boleh menyanyi, berlatih, atau bahkan mendiskusikannya kecuali selama pengayauan tahunan — sebuah periode yang berlangsung antara tiga hari dan dua minggu. Saya harus menambahkan bahwa tidak apa-apa bagi seseorang untuk menyanyikan sebuah *sumengo* di luar sebuah pertemuan upacara formal, tetapi menurut pengalaman saya, itu jarang dilakukan. Pantangan-pantangan yang membatasi pertunjukan *sumengo* pada periode ritual yang terkait dengan pengayauan juga membentuk karya saya dengan para penyanyi, lirik-lirik, dan pertunjukan. Secara khusus, mereka membingkai konteks di mana para pemain dan saya dapat dengan nyaman terlibat dalam memberi-dan-menerima satu sama lain. Dengan menempatkan penyelidikan saya dalam lingkup praktik-praktik tradisional setempat, saya meletakkan sebuah pengujian parsial pada dorongan saya untuk mengontrol dialog etnografis. Pada saat yang sama,

"periode pertunjukan" memberi saya sebuah kesempatan untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang *sumengo* dan meminta penduduk desa untuk merenungkan makna dari lagu-lagu tersebut.<sup>5</sup>

Hanya beberapa bulan sebelum saya meninggalkan dataran tinggi, diskusi tentang *sumengo* memunculkan sebuah masalah yang jelas dalam penafsiran. Ini dimulai dengan kunjungan pertama dan satu-satunya ke desa Saludengen selama musim ritual pascapanen. Tidak seperti para pengikut *mappurondo* di tempat lain, penduduk desa di Saludengen telah menempatkan lirik-lirik *sumengo* dalam bentuk tertulis, menyusunnya menjadi serangkaian lagu "naratif" yang menggambarkan pengayauan ritual dari awal hingga akhir (George 1990). Pada malam upacara terakhir *pangngae*, penduduk desa berkelompok menjadi dua semi-paduan suara besar—satu laki-laki, yang lain perempuan—dan menyanyikan serangkaian lagu-lagu sebanyak tiga kali. Pertunjukan sepanjang malam mereka didedikasikan sepenuhnya untuk *sumengo*. Sebaliknya, upacara-upacara lain yang membentuk ritual pengayauan di desa ini hanya meliputi beberapa lagu.

Saat mendengarkan serangkaian lagu-lagu tersebut, saya mendengar lebih dari 20 lagu yang belum pernah saya temui sebelumnya selama dua tahun bekerja. Satu lagu yang dinyanyikan oleh semi-paduan suara laki-laki menonjol karena nadanya sangat berbeda dari *sumengo* yang saya kenal. Ini tentang penghinaan dan kegagalan para pemburu kepala dataran tinggi, bukan tentang keberanian dan

---

<sup>4</sup> Analisis linguistik dan musikologis yang sangat mendasar yang menekankan beberapa pola formal dalam teks dan nada *sumengo* tersedia di George (1989). Sebuah transkripsi tentang sebuah melodi *sumengo*, menggunakan notasi musik Barat, dapat ditemukan di George (1990).

<sup>5</sup> Fabian (1990) telah mengeksplorasi implikasi-implikasi teoritis dan praktis dari menghubungkan pertunjukan, kekuasaan, dan dialog etnografi dengan pengetahuan budaya. Saya akan menganggap monografinya sebagai sebuah proyek utama dalam antropologi dialogis. Lihat juga karya perintis Tedlock (1983).

kekuatan mereka. Berikut adalah kata-kata dari lagu tersebut:

*Naposarokam Bugi'  
natenakan ToMinanga  
loe tama ri uai*

dijadikan pekerja untuk orang Bugis  
kami diberi makanan oleh orang Mandar  
itu jatuh ke dalam air.

Istilah kunci dalam lagu tersebut adalah *saro*, yang menunjukkan sebuah bentuk umum pertukaran tenaga kerja antara rumah tangga dataran tinggi.<sup>6</sup> Dalam pengaturan *saro*, seseorang bekerja atas permintaan kerabat atau teman, umumnya mendapatkan makanan dan bagian dari hasil panen (atau upah) selama bekerja. Teman atau kerabat kemudian bekerja sebagai gantinya, dan dia juga akan menerima makanan dan kemudia membalas hal yang sama. Kegagalan untuk membalas tidak membuat teman atau kerabat berutang, tetapi menyiratkan bahwa statusnya terlalu tinggi untuk memungkinkan bekerja untuk orang lain. Dalam situasi tertentu, kurangnya timbal balik akan menyinggung mereka yang pernah memberikan bantuan. Di sisi lain, bekerja untuk seseorang tanpa dapat meminta tenaga kerja sebagai imbalan menandai seseorang sebagai inferior secara sosial. Mereka yang berada dalam situasi seperti itu—karena mereka hanya memiliki sedikit tanah, misalnya—tidak dihina, tetapi dipermalukan oleh keadaan mereka sendiri.

Lagu tersebut menggarisbawahi penghinaan yang mungkin dirasakan orang-orang dataran tinggi ketika bekerja untuk para patron mereka di pesisir tanpa harapan mengundang mereka

ke bukit untuk membalas di bawah pengaturan *saro*. Orang-orang dataran tinggi mendapatkan makanan (*tena*) untuk pekerjaan mereka tetapi tidak memiliki kesempatan untuk memberikan makanan kepada orang Mandar atau Bugis di ladang mereka sendiri di daerah pegunungan. Kondisi-kondisi yang merendahkan ini menimbulkan ekspresi stereotip kesia-siaan yang terdengar di baris terakhir lagu tersebut. Kesempatan orang-orang dataran tinggi untuk mempertahankan gengsi dan kehormatan "jatuh ke air [sungai]" dan hanyut.

Malam berikutnya saya berkesempatan untuk mendiskusikan lagu ini dengan pembawa acara saya, Ambe Siama', dan beberapa teman dan anggota keluarganya. Bagi mereka, lagu itu mengingatkan sebuah sejarah subordinasi kepada para patron di pesisir pantai dan menyuarakan ketidak-berdayaan terhadap realitas-realitas memalukan tentang pertukaran regional. Liriknyanya mengakui bahwa pengayauan bisa berakhir dengan kekecewaan dan bahwa para pengayau dataran tinggi mungkin gagal dalam menyerang balik kekuatan-kekuatan luar yang menolak kehormatan, gengsi, dan kemakmuran mereka. Penilaian yang unik dan terus terang tentang masa lalu dataran tinggi ini menuntut pemikiran ulang pandangan-pandangan saya tentang *pangngae*. Memang, tema kegagalan tidak pernah muncul dalam lagu-lagu dari desa lain, *sumengo* perempuan yang dipentaskan di Saludengen juga tidak menunjukkan rasa malu seorang pengayau.

Beberapa hari kemudian, saya pergi ke hulu ke Salutabang untuk mengikuti ritual pengayauan lainnya. Panennya sangat bagus, dan menjanjikan upacara *pangngae* yang panjang dan meriah. Saya menetap di rumah Ambe dan

---

<sup>6</sup> Lihat Volkman (1985) untuk sebuah diskusi yang baik tentang hubungan *saro* di wilayah Sa'dan Toraja.

Indo Teppu, dua orang yang sering membimbing saya menjelajahi *ada' mappurondo*. Suatu malam, saya mengeluarkan kaset yang telah saya rekam di Saludengen dan memutarkannya untuk Ambe Teppu. Suara *tomantokko* yang terampil dan aransemen naratif dari lagu-lagunya sangat membuatnya senang: "Lurus dan pada tempatnya. Saya pikir nenek moyang kita pernah menyanyikan [*sumengo*] seperti itu." Seperti saya, Ambe Teppu juga asing dengan lagu tentang *saro*. Dia memanggil Indo Teppu untuk mendengarkan kaset itu, dan dia juga tidak ingat pernah mendengar lagu itu sebelumnya.

Saya memberanikan diri bahwa lagu itu tentang pengayauan-pengayauan yang gagal di masa lalu. Ambe Teppu membalas dengan pemahaman yang berbeda: "Lagu itu tentang suami-suami dan istri-isteri mereka." Saya jelas tidak mengerti, jadi Ambe Teppu membawa saya melalui lirik-liriknya. Seperti dilihatnya, orang Bugis dan Mandar yang disebutkan dalam lagu tersebut adalah istri-isteri yang kepada mereka para suami mencurahkan kerja mereka. "Kami [laki-laki] bekerja untuk mereka dan kami mendapat sedikit beras, mungkin beberapa ekor ikan. Tapi kami miskin, hanya memiliki sedikit, apa yang bisa kami berikan kembali?"

Penafsiran Ambe Teppu membingungkan dan mengganggu saya untuk waktu yang lama. Saya mengalami kesulitan dalam memahaminya, dalam mengikuti jalur budaya (atau intertekstual) yang memungkinkan saya menghubungkan permusuhan, ketergantungan, sejarah, dan penghinaan seorang suami di hadapan istrinya. Dan saya juga merasa sulit untuk memahami mengapa seseorang dari satu desa akan memberikan lagu itu penafsiran sejarah

yang lugas sementara yang lain, dari sebuah desa yang berbeda, akan bersikeras pada "pembacaan" alegoris. Pikiran pertama saya adalah untuk mengutamakan "historis" dengan mengorbankan alegoris, sebuah langkah yang menyukai keterusterangan (atau literal) yang tampak dari yang pertama dan memandang dengan curiga pada kontemporer yang terakhir. Pandangan itu juga mengung-gulkan para penyanyi dan para penulis lirik sebagai otoritas interpretatif dengan mengorbankan pendengar yang pertama kali menemukan lagu tersebut.<sup>7</sup> Sejak itu saya merasa bahwa baik sejarah maupun alegori harus diperlakukan sebagai kata kiasan sebagai pergantian ekspresi dan pemahaman, sebagai gerakan balasan yang terjadi dalam bayangan satu sama lain.

Kedua versi pemahaman ini mengundang penjelajahan "teks-teks sebelumnya" (Becker 1979) dan "jaring-jaring antarteks" (Ramanujan 1988) yang melingkupi dan membentuk lirik-lirik lagu, penampilan lagu, dan penafsiran lagu. Menurut saya, kita harus memulai penjelajahan seperti itu, bukan dengan biografi khusus Ambe Siama' dan Ambe Teppu, melainkan dengan komunitas yang bersangkutan. Di sini saya meminjam dari Stanley Fish (1980), yang berpendapat bahwa "komunitas interpretatif" adalah sumber bukan hanya teks dan pertunjukan tetapi dari semua tindakan interpretasi. Dalam pandangannya, anggota-anggota dari sebuah komunitas interpretatif memiliki tujuan-tujuan dan sasaran-sasaran yang sama dan, dengan demikian, landasan bersama dalam pembuatan teks-teks dan komentar-komentar. Sebagai sebuah catatan peringatan, izinkan saya menekankan bahwa kita harus mengharapkan komunitas-komunitas semacam itu untuk mencakup beragam

pertama sebagai interpretasi yang otoritatif dan mengkondisikan.

---

<sup>7</sup> Saya mengesampingkan masalah hak istimewa kronologis atau temporal. Artinya, saya cenderung menganggap interpretasi yang saya dengar kali

perspektif atau strategi dan dibentuk oleh potensi benturan-benturan pandangan ideologis. Singkatnya, ada bahaya nyata dalam menganggap sebuah homogenitas praktik penafsiran dalam komunitas tertentu (lih. Bakhtin 1981; Volosinov 1973). Pada saat yang sama, perbedaan-perbedaan penafsiran dalam suatu komunitas seharusnya tidak membuat kita mengabaikan kesamaan-kesamaan. Faktanya, keunggulan sebuah sistem strategi dan perspektif interpretatif yang koheren adalah memberikan sebuah komunitas sebuah budaya yang sama dan karenanya dapat diperebutkan.

Saya ingin menekankan, bahwa selain membentuk permukiman-permukiman yang berbeda secara sosial dan spasial, rumah tangga *mappurondo* Saludengen dan Salutabang membentuk komunitas-komunitas interpretatif yang berbeda, jika terkait. Perbedaan pandangan antara Ambe Siaman' dan Ambe Teppu, menurut saya, disebabkan oleh perbedaan-perbedaan komunitas. Lebih jauh, saya percaya bahwa strategi-strategi penafsiran yang berbeda yang dibawa oleh kedua pria itu pada *sumengo* yang dimaksud hanyalah tanggapan-tanggapan yang berbeda terhadap sebuah perhatian umum dalam melestarikan tradisi dan pemerintahan *mappurondo* – sebuah masalah yang terletak di jantung pengayauan ritual.

Tentu saja ada masalah-masalah teoretis dalam mengambil perbedaan-perbedaan antara "pembacaan" tertentu dari lirik lagu dan memproyeksikannya sebagai perbedaan-perbedaan antara komunitas-komunitas interpretatif (lih. Culler 1982). Bahaya yang tersembunyi adalah kesalahan menganggap idiosinkratik sebagai hal biasa. Namun klaim-klaim saya tidak begitu sembrono. Sebuah lagu tidak membawa sebuah makna tunggal yang tetap. Sebuah komunitas para penyanyi-pendengar juga tidak memiliki strategi interpretatif tunggal yang tetap untuk memahami lagu. Namun interpretasi lagu

terkendala. Seperti yang ditulis Fish, interpretasi "bukanlah suatu proses abstrak atau tanpa konteks, tetapi proses yang menguraikan dirinya sendiri untuk melayani suatu aktivitas tertentu" (1989:135). Menyanyikan sebuah *sumengo* dan merenungkannya berarti berada "jauh di dalam sebuah konteks ... menjadi dan selalu berpikir (dan memahami) dengan dan di dalam" standar-standar, tujuan-tujuan, dan tradisi-tradisi yang membentuk dan dibentuk oleh konteks tersebut (Fish 1989:127).

Tantangannya, kemudian, adalah untuk menemukan fitur-fitur kontekstual yang paling relevan dengan politik praktik interpretatif. Kerangka kontekstual seperti itu tidak hanya akan menstabilkan dan mengesahkan pemahaman khusus tentang lagu, tetapi juga memungkinkan interpretasi-interpretasi yang idiosinkratik dan biasa menjadi masuk akal. Oleh karena itu, saya fokus untuk memahami bagaimana pendapat-pendapat Ambe Siaman' dan Ambe Teppu menjadi dapat dimengerti, meyakinkan, dan "benar" dalam komunitasnya masing-masing. Dalam memahami cara Ambe Siaman' dan Ambe Teppu memaknai sebuah lagu, saya mencoba menemukan sesuatu tentang *sumengo* dan bidang intertekstual yang menginformasikannya. Apakah interpretasi lagu yang dipermasalahkan itu biasa atau tunggal mungkin tidak penting. Namun demikian, saya pikir setiap orang menawarkan sebuah "bacaan" baik sesuai dengan maupun indikasi orang lain di komunitasnya masing-masing. Masing-masing "menafsirkan dengan pemerintahan." Sama pentingnya, Ambe Siaman' dan Ambe Teppu menikmati reputasi sebagai tetua-tetua yang berpengalaman dalam tradisi ritual dan, dengan demikian, menikmati keunggulan otoritas dalam mengatakan makna tentang semua lagu.

Alur-alur penafsiran yang diikuti kedua orang ini dalam menceritakan kepada saya

tentang *sumengo* tidak menguras potensi semantiknya. Namun apa yang mereka katakan tetap penting, karena upaya-upaya mereka adalah proyek yang masuk akal dalam suatu konteks. Tanpa ingin meremehkan rincian biografi Ambe Siam' dan Ambe Teppu, atau posisi keterlibatan saya sebagai seorang etnografer, saya merasa paling masuk akal untuk memulai eksplorasi konteks dengan melihat komunitas-komunitas yang bersangkutan. Seperti yang telah saya kemukakan, menafsirkan sama sekali berarti menafsirkan dengan pemerintahan.<sup>8</sup> Selanjutnya, komentar-komentar Ambe Siam' dan Ambe Teppu, betapapun parsial dan posisinya, menarik perhatian pada beberapa ketegangan domestik dan antar-budaya yang menyangkut komunitas-komunitas *mappurondo*.

Dalam pembahasan berikut, saya melihat sekilas beberapa pola dan praktik-praktik sosial yang membentuk kehidupan komunal di Saludengen dan Salutabang. Dengan mereka, saya berharap dapat mengukur identitas dan politik *mappurondo* di setiap desa. Saya harus menunjukkan bahwa ciri-ciri kehidupan desa *mappurondo* ini lebih dari sekadar "korelasi sosiopolitik" dari pertunjukan dan interpretasi *sumengo*: mereka adalah jejak dari "jejaring intertekstual" yang mengelilingi *sumengo* dan yang menandai garis-garis di mana makna dapat dipintal.

## Saludengen

Akar komunitas *mappurondo* di Saludengen tertanam kuat dan dalam. Semua orang yang tinggal di desa – baik *mappurondo* atau Kristen – menamakan diri mereka *Tolssilita'* (orang

---

<sup>8</sup> Menafsirkan "dengan pemerintahan" tetap memungkinkan produksi wacana oposisi, suatu kondisi yang disebut Ross Chambers sebagai "kesempatan untuk bermanuver" (Chambers 1991).

dari daerah [yaitu, penduduk asli]).<sup>9</sup> Pemukiman berusia 16 generasi atau lebih dan telah lama menjadi sebuah pusat perlawanan terhadap kekuatan dari luar yang mengancam tradisi *mappurondo*. Misalnya, menolak untuk mengakomodasi kepemimpinan yang disetujui Belanda di distrik tersebut (Smit 1937), dan berfungsi sebagai markas besar perlawanan lokal selama pemberontakan di seluruh pulau pada akhir 1950-an. Kekristenan Protestan, bagaimanapun, telah memperoleh pijakan yang signifikan di desa. Pada tahun 1985, sekitar 58 persen rumah tangga (70 dari 120) di Saludengen adalah Kristen. Pengikut *ada' mappurondo* menanggapi dengan pengasingan komunitasnya secara topografis. Setelah beberapa tahun perselisihan sengit dengan penduduk Kristen mengenai ritual dan praktik-praktik penanaman ritual, mereka bertukar dan mengkonsolidasikan lahan-lahan dan pindah ke hulu di sepanjang tepi Salu Dengen, meninggalkan orang Kristen untuk menempati lokasi yang berdekatan di hilir. Dari lima dusun yang membentuk Saludengen saat ini, dua "milik" komunitas *mappurondo* dan tiga milik jemaat Kristen.

Komunitas ini bertekad untuk melakukan endogami, tidak menerima laki-laki dari desa lain sebagai menantu laki-laki dan tidak membiarkan anak perempuan pindah dalam pernikahan. (Menurut angka yang dipertahankan oleh pemerintah kabupaten untuk periode 1971-84, tidak ada pernikahan di komunitas *mappurondo* yang melibatkan pasangan dari luar Saludengen.) Akibatnya, setiap dusun adalah rumah bagi sejumlah ibu-adik-anak perempuan "inti rumah tangga" terkait, yang pada prinsipnya jika tidak mengamalkan,

<sup>9</sup> Tidak ada rumah tangga-rumah tangga Muslim di Saludengen atau Salutabang.

bertukar saudara dan anak laki-laki dengan perempuan dusun lain. Endogami desa, dikombinasikan dengan preferensi untuk eksogami dusun, tempat tinggal uxorilokal, dan pernikahan sepupu kedua atau ketiga, telah membentuk sebuah komunitas yang terikat erat. Konsolidasi sosial dan spasial dusun *mappurondo* semakin diperkuat dengan sebaran dan lokasi kepemilikan lahan. Rata-rata pemilikan lahan rumah tangga sebesar 1,0 hektar, sedangkan rumah tangga yang paling banyak memiliki petak sawah tidak lebih dari 1,5 hektar. Dan tidak seperti rumah tangga lain di kabupaten ini, keluarga *mappurondo* di Saludengen tidak memiliki atau menyewa sawah di luar wilayah desa.

Melihat hal tersebut di atas, tidak mengherankan jika komunitas *mappurondo* berhasil mempertahankan hierarki otoritas politik dan ritual dalam jajarannya. Sejak awal abad ini, suksesi posisi *tomatuatonda'* (tetua desa [yaitu, kepala desa]) tidak terbantahkan. Tidak ada pemegang jabatan ritual yang kosong, dan komunitas memiliki para ahli pria dan wanita yang lengkap untuk melakukan kehidupan ritual. Memang, komunitas *mappurondo* di Saludengen adalah salah satu dari sedikit tempat di mana kalender upacara lengkap tumbuh subur. Lebih jauh lagi, kepentingan status laki-laki dijaga—dan memang, dijamin oleh eksogami dusun dan endogami desa. Perkawinan adalah kunci untuk mendapatkan suara politik, bahkan jika itu mengharuskan seorang pria untuk menundukkan dirinya kepada ayah istrinya.<sup>10</sup> Namun dalam konteks eksogami dusun, ayah mertua suami hanyalah sesepuh dari dusun yang sama dan orang yang memiliki kewajiban-kewajiban dan kepentingan-kepentingan yang sama vis-a-

vis dusun kelahiran dan dusun terakhir. Secara umum, perbedaan status di antara laki-laki di Saludengen terletak pada usia atau generasi.

### Salutabang

Dibandingkan dengan Saludengen, Salutabang adalah semacam sebuah pemukiman "frontir". Dulunya merupakan lokasi desa *Tolssilita'*, wilayah tersebut jatuh ke tangan *ToSalu* (orang sungai), yang datang sebagai sebuah kelompok penyusup dari DAS Salu Mokanan yang terletak kira-kira sepuluh kilometer ke arah selatan. Orang *ToSalu* pertama yang menetap di Salutabang sekitar tahun 1870. Dalam pandangan *ToSalu* kontemporer, sejarah desa berawal dari pemukim pertama itu—lima atau enam generasi yang lalu, secara kasar. Dengan demikian, komunitas secara historis dan genealogis lebih baru dari Saludengen. Gambaran yang lebih rumit adalah beberapa rumah tangga yang terus menelusuri nenek moyang mereka kembali ke *Tolssilita'*.

Kristenisasi dimulai di Salutabang pada waktu yang sama dengan yang terjadi di Saludengen, dan gereja dapat mengklaim proporsi pengikut yang sama. Pada tahun 1985 sekitar 58 persen rumah tangga (74 dari 128) memeluk agama dunia ini. Ketegangan-ketegangan antara umat Kristen dan masyarakat *mappurondo* muncul dari waktu ke waktu. Ketika hubungan-hubungan berlangsung dengan tenang, desa adalah *kalebu tellu*, "bulat seperti telur" (yaitu, ditandai oleh kesatuan eksternal dan internal). Ketika mereka sedang tegang, desa itu adalah *kalebu lemo*, "bulat seperti jeruk" (ditandai dengan kesatuan permukaan yang menutupi perpecahan

<sup>10</sup> Lihat M. Rosaldo (1980b) dan Collier dan Rosaldo (1981) untuk diskusi tentang bagaimana asimetri

seksual dalam masyarakat-masyarakat sederhana dapat dianggap sebagai hirarki-hirarki status laki-laki.

internal). Tidak ada langkah-langkah yang diambil untuk mengasingkan komunitas *mappurondo* dan pemilikan tanahnya secara topografis. Akibatnya, ada *mappurondo* dan rumah tangga Kristen menyebar di delapan dusun yang membentuk Salutabang. Selanjutnya, anggota satu rumah tangga terkadang mengikuti jalan keyakinan yang berbeda. Pada saat saya melakukan penelitian lapangan, ada juga beberapa orang (semua laki-laki) yang bolak-balik antara *mappurondo* dan Kristen.

Pola-pola pernikahan dan angka-angka kepemilikan tanah terungkap. Seperti masyarakat Saludengen, masyarakat Salutabang lebih memilih endogami desa dan eksogami dusun dan secara konsisten menerapkan strategi pemukiman uxorilokal. Namun masyarakat *mappurondo* di Salutabang menunjukkan tingkat eksogami desa yang sangat tinggi. Untuk periode 1971-84, 48 persen dari semua perkawinan *mappurondo* melibatkan laki-laki yang lahir di desa lain, hampir selalu pemuda *ToSalu* dan, cukup sering, sepupu kedua atau ketiga.<sup>11</sup> Rata-rata pemilikan petak tanah untuk satu rumah tangga berjumlah sekitar .6 hektar. Rumah tangga paling sejahtera di masyarakat memiliki sekitar 1,5 hektar petak tanah. Jadi, secara keseluruhan, ada bukti disparitas yang lebih besar dalam distribusi tanah dan kekayaan materi di Salutabang daripada di Saludengen. Selain itu, sekitar 17 persen kepemilikan petak *mappurondo* terletak di luar Salutabang, sebagian besar di desa *ToSalu* yang terletak di hilir dan di lembah Salu Mokbanan. Pada dasarnya, kepemilikan ini berada di bawah yurisdiksi ritual desa lain. Akibatnya, beberapa rumah tangga *ToSalu* memiliki ikatan material dan ritual dengan desa lain, selain ikatan kekerabatan dan perkawinan.

---

<sup>11</sup> Faksionalisme dalam komunitas *mappurondo* di Salutabang mungkin telah memicu minat untuk menerima pemuda yang lahir di luar desa. Tidak ada

Otoritas politik dan ritual di Salutabang benar-benar tergerus. Selama 75 tahun terakhir, posisi *tomatuatonda'* sering dipertentangkan, dan pada tahun 1985 setidaknya empat jabatan ritual kosong. Pada prinsipnya, orang yang lahir dan besar di luar desa tidak boleh menduduki jabatan-jabatan bergengsi tersebut. Sayangnya, banyak ahli-ahli lokal telah memeluk agama Kristen tanpa mewariskan pengetahuan dan wewenang mereka untuk mengadakan berbagai upacara rumah tangga. Bahkan, untuk ritual-ritual selain *pangngae*, masyarakat *mappurondo* di Salutabang seringkali harus "meminjam" ahli ritual dari desa *ToSalu* lainnya. Meskipun begitu, beberapa rumah tangga *mappurondo* enggan menyelenggarakan upacara-upacara perempuan yang lebih rumit karena takut membuat kesalahan liturgi yang akan mengundang kemarahan *debata*. Ritual terpenting yang dikenal sebagai *malangngi'*, misalnya, belum pernah terjadi di Salutabang sejak tahun 1950. Sebagai perbandingan, Saludengen telah menggelar *malangngi'* baru-baru ini pada tahun 1982, tahun sebelum saya memulai penelitian lapangan.

Singkatnya, komunitas *mappurondo* di Salutabang tampak jauh kurang kohesif dibandingkan dengan komunitas di Saludengen. Sejarah komunitas yang pendek mungkin tidak banyak membantu memperkuat ikatan kolektif. Tapi menurut saya, faktor paling signifikan yang bekerja melawan penguatan identitas dan tradisi kolektif adalah konsekuensi politik dari eksogami desa. Banyak laki-laki yang menikah tidak memiliki suara politik "putra-putra asli". Prestise dan otoritas mereka sangat bergantung pada status para istri kelahiran setempat, kemampuan mereka untuk memperluas sumber daya materi, dan menunjukkan pencapaian

laki-laki asli Salutabang yang menikah di luar desa selama periode ini.

yang dapat dibuktikan. Pada saat yang sama, laki-laki yang menikah memiliki komitmen-komitmen materi dan ritual ke desa kelahiran mereka. Ikatan tradisi komunal dan pemerintahan di Salutabang karenanya jauh lebih longgar dan memungkinkan lebih banyak ruang untuk individualisme dan persaingan status daripada di Saludengen.

### **Perbedaan-perbedaan dalam ritual-ritual pengayauan**

Perbedaan dalam pemerintahan berbasis desa mengemuka di *pangngae*. Masyarakat di Saludengen hanya mempraktikkan satu versi *pangngae*, yang disebut *maringngangi'* (meringankan; meringankan beban). Meskipun skala dan kegairahan ritual yang dijalankan mungkin berbeda-beda, penduduk desa melakukan pengayauan dengan ide mengakhiri duka publik. Sebaliknya, masyarakat di Salutabang memiliki tujuh cara menjalankan *pangngae*. Dari jumlah tersebut, tiga di antaranya sepenuhnya bersifat kolektif: *untungka'i botto* (membuka dusun), yang sama-sama menekankan *maringngangi'*; *untauam bahata* (orang-orang yang berduka cita), yang terjadi setelah kematian *tomatuatonda'*; dan *mahhaha banne* (meneteskan darah pada benih), menyusul panen yang buruk.

Tetapi bukan hal yang aneh bagi seorang pria Salutabang untuk memberikan tandanya

sendiri pada *pangngae* dengan melakukan ritual untuk kepentingan desa dan dengan demikian meningkatkan status dan reputasi pribadinya. Pada dasarnya, seorang warga desa memiliki hak prerogatif untuk mengadakan ritual tahunan pemukiman di rumahnya untuk menepati janji pribadi kepada roh-roh.<sup>12</sup> Sumpah yang berhubungan dengan pemulihan kesehatan pribadi berujung pada *undantai kalena* (memukul [membuat suara gedebuk pada] gambar seseorang). Yang dibuat untuk mencari kekuatan dan sumber daya untuk membangun rumah baru atau petak sawah berakhir dengan *ulleppa'i samajanna* (melepaskan sumpah). Tetapi seorang pria juga dapat menggabungkan sumpah suci dengan keinginan untuk peningkatan kekuatan pribadi. Salah satu caranya adalah dengan melakukan *umpo-kasalle kalena* (membesarkan citra; disebut juga *malampa sali-sali* [membuat dan memuat rak persembahan]), sebuah versi *pangngae* di mana seseorang menampilkan nasib baik, akhlak yang saleh, dan kedudukannya di masyarakat dengan memberikan persembahan penting kepada debata. Upacara-upacara yang paling rumit tersebut adalah *ma'patuhhu'i botto* (diikuti oleh dusun-dusun). Di sini seorang warga desa membuat sebuah sumpah dengan keluasan atau ketulusan yang tidak biasa; sebagai imbalan atas berkah takdir, dia berjanji untuk memimpin sebagian besar pria dan pemuda berbadan sehat keluar dari desa untuk

<sup>12</sup> Saya pikir literatur tentang ritual pengayauan Asia Tenggara telah mengabaikan potensi pentingnya sumpah-sumpah atau janji-janji. Tampak bagi saya bahwa bila dilihat sebagai jenis tindak tutur tertentu dengan implikasi moral tertentu, sumpah-sumpah menciptakan logika moral yang menghubungkan kekerasan, pemerintahan komunal, dan kesejahteraan. Dan sebagai garis penyelidikan atas pertanyaan mengapa pengayauan harus ada hubungannya dengan kesuburan dan vitalitas, sebuah logika moral yang

digambarkan melalui teori tutur-tindak tampaknya bagi saya lebih menjanjikan daripada logika simbolik yang dikemukakan dalam strukturalisme (bnd. Needham 1976; M. Rosaldo 1977). Pertimbangan juga kekuatan emosional dari pelepasan dari sebuah sumpah. Dapatkah mengucapkan sebuah sumpah bisa dibandingkan atau secara analitis dikaitkan dengan pelepasan sebuah kesedihan? Lihat M. Rosaldo (1980a) dan R. Rosaldo (1980, 1984, dan 1987) tentang pelepasan kesedihan.

berburu kepala dan kemudian menyelenggarakan pesta besar untuk menghormati mereka.

Pidato-pidato para pemburu kepala dan para tetua pada penutupan *pangngae* memberikan ukuran lebih lanjut tentang kekuatan tradisi dan pemerintahan komunal. Dikenal sebagai *mamose* (menginjak-injak [dalam kemarahan]), pertunjukan oratoris ini meminta pemburu kepala atau tetua untuk melompat ke lantai tengah, memastikan untuk membuat suara hentakan keras dengan kakinya saat mendarat. Sambil memegang kain atau pelepah palem di tangan kanannya, dia melangkah di depan orang banyak dan menyampaikan pidato penuh semangat yang mendedikasikan dirinya untuk desa dan *ada' mappurondo*. Ketika saya mengunjungi Saludengen pada tahun 1985, setiap pemburu kepala – semuanya berjumlah 5 orang – dan dua tetua berpidato. Sebaliknya, hanya ada satu (agak tidak jelas) pidato di Salutabang selama dua musim *pangngae* (1984 dan 1985; *mahahha banne* dan *ma'patuhhu'i botto*, masing-masing). Dengan asumsi tampilan "marah" yang cocok untuk seorang pemburu kepala, pria itu terburu-buru mengucapkan kata-katanya, tak bisa bicara, mengepalkan gagang parangnya sejenak, dan kemudian duduk. Pidato jatuh ke dalam air, seperti kata pepatah.

Singkatnya, pemerintahan di Salutabang dan Saludengen dikonstruksi dan dialami dengan cara-cara yang berbeda. Laki-laki di Salutabang cenderung kurang mensubordinasikan kepentingan-kepentingan dan kegairahan-kegairahan moral mereka kepada masyarakat dan tradisi desa dibandingkan dengan rekan-rekan mereka di Saludengen. Ini tidak berarti bahwa laki-laki Salutabang dipertentangkan dengan komunitasnya. Bahkan, tradisi ritual desa di sana menawarkan sarana bagi individu-individu untuk melakukan tugas-tugas komunal untuk tujuan-tujuan pribadi. Pada saat yang sama, ia memberikan sebuah konteks di mana

urusan-urusan pribadi atau diri sendiri yang sempit dapat memajukan kepentingan-kepentingan masyarakat. Apa yang dirayakan di Salutabang, kemudian, adalah sebuah kolektivitas longgar dari agen-agen moral yang sadar status. Sebaliknya, ritus *pangngae* di Saludengen berakhir dengan penyamarataan (dan, dalam pidato-pidato *mamose*, penolakan langsung) perbedaan-perbedaan status di antara penduduk desa—walau hanya sesaat. Komunitas menjadi satu.

### **Perbedaan-perbedaan pertunjukan *sumengo***

Sebelum kembali ke bacaan Ambe Siama' dan Ambe Teppu, kita mungkin menemukan serangkaian perbandingan terakhir yang membantu dalam membangun perbedaan-perbedaan penafsiran antara masing-masing komunitas. Di sini saya ingin melihat beberapa ciri pertunjukan *sumengo*, karena memang pertunjukan itu sendiri adalah suatu bentuk interpretasi (Fabian 1990; Tedlock 1983).

Pada dasarnya, pertunjukan *sumengo* di Salutabang muncul sebagai sebuah polilog yang ceria dan seringkali agonistik antara paduan-paduan suara kecil laki-laki dan perempuan. Paduan-paduan suara mencoba untuk mengungguli satu sama lain dalam apa yang mungkin disebut sebagai kontes-kontes lagu. Idenya adalah untuk mendapatkan paduan suara lain yang lebih baik yang muncul dengan sebuah balasan lirik, dinyanyikan dengan keras dan dengan cara yang "menghentak" dalam sebuah pertunjukan yang sedang berlangsung. Oleh karena itu, bukan hal yang aneh jika mendengar dua atau tiga *sumengo* dilakukan secara bersamaan. Dalam permainan lagu antara pria dan wanita, tidak ada usaha yang dilakukan untuk menyanyikan lagu-lagu dalam urutan tertentu. *Tomantokko* menggunakan

keterampilan-ketrampilan dan ingatan-ingatan mereka dalam taktik-taktik permainan. Misalnya, saya pernah mendengarkan sebuah paduan suara laki-laki Salutabang bernyanyi tentang penderitaan yang disebabkan oleh pengayauan:

*Sambanuami tobalu  
satondo'mi ana' bium  
santanetemi u'bu'na*

Satu rumah tangga tempat para janda  
satu dusun tempat anak yatim  
satu gunung tempat kuburan.

Sementara itu, sebuah paduan suara wanita bernyanyi memuji para pemburu kepala. Lagu mereka menyamakan prajurit dengan tebu yang matang, dan istri-isteri atau para kekasih prajurit seperti burung *beo* yang bersemangat:

*Ta'bu sure' mane dadi  
mane lulangam allona  
paneteanna kaloe'*

Tongkat berwarna bergaris baru saja muncul  
baru mulai menggapai matahari  
tarian burung *beo* di sepanjang cabang.

Sebelum penyanyi-penyanyi ini selesai,  
sekelompok wanita lain memulai dengan  
sebuah lagu tentang kejatuhan seorang korban:

*Indu' ajangan di rante  
lao natotoi london  
nababa ma'kulu-kulu*

Aren hitam di dataran luas  
daunnya dipahat oleh ayam bujang  
dibawa oleh kulu-kulu [seekor burung

penanda].

Sementara lagu itu berlanjut, paduan suara laki-laki membawakan sebuah jawaban yang menyanjung kelompok perempuan pertama. Mengambil referensi burung *beo*, para pria mengundang para wanita untuk terus bernyanyi:

*Kaloe' sambali' Manda'  
pentia' lambe'ko mai  
lakiperapi onimmu*

Burung *beo* di sana di Manda'  
terbang jauh dalam perjalanan ke sini  
kita akan terlibat dengan lagu anda.

Sebuah pertukaran lagu seperti ini menciptakan sebuah pusran tentang citra-citra dari sebuah pengayauan. Kisah pengayauan tidak ada atau, lebih tepatnya, dipotong-potong dan tersebar di berbagai syair *sumengo*. Paling-paling, urutan lagu-lagu mungkin menunjukkan beberapa urutan tematik.

*Sumengo* di Saludengen, dengan demikian akan dikenang, telah ditulis dalam sebuah rangkaian naratif yang menceritakan sebuah ritual pengayauan dari awal hingga akhir. Sebagai sebuah cerita, rangkaian lagu-lagu tidak memiliki plot, tidak ada perkembangan karakter, tidak ada ketegangan moral, tidak ada bayangan tentang peristiwa-peristiwa. Sebaliknya, narasi terdiri dari episode-episode lirik yang menceritakan keberangkatan pemburu kepala, serangan ganas mereka di pesiri pantai Mandar, perjalanan pulang, dan ritual penyambutan mereka dalam perayaan-perayaan *panggae*. Contoh:<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Di tempat lain (George 1989) saya memberikan sebuah transkripsi lengkap dari siklus *sumengo*.

*Langkam borim panuntungan  
lao mengkaroi bonde'  
malepom pengkaroanna*

Elang menghitam dengan noda mortar  
pergi untuk menggaruk lingkaran di pantai  
cakarnya menandai pilin dan gulungan.

*Samboaki' tole  
langkam borim panuntungan  
lao mengkaroi bonde'*

Jangan bungkus kami seperti itu  
elang menghitam dengan noda mortar  
pergi untuk menggaruk lingkaran di pantai.

Dua lagu kemudian:

*Mapianna mane' londong  
lembun tama panggabungan  
tisoja' ula-ulanna*

Baik dan berani ayam bujang itu  
bersembunyi di tempat penyergapan  
bulu ekornya mengalir ke bawah.

Sedikit lebih jauh dalam rangkaian lagu:

*Barane' rumape  
banyan umbalumbunni minanga  
au' natotoi london*

Lebar dan bercabang rendah  
yang naungannya menggelapkan muara sungai  
ditebang di sana oleh ayam bujang.

Narasi selanjutnya mencakup sebuah percakapan panjang antara para pemburu kepala dan istri-isteri mereka: para pria menceritakan petualangan mereka, dan para wanita menjawab dengan nyanyian-nyanyian pujian. Setelah itu, narasi menemukan pria dan wanita terlibat

dalam sebuah sesi teka-teki. Cerita ditutup dengan sebuah koda melankolis: lagu dan musik ritual pengayauan harus disimpan untuk setahun lagi.

Narasi telah menggantikan ingatan-ingatan tentang *tomantokko* dan permainan para penyanyi sebagai sumber pola dan otoritas. Pada saat yang sama, penyanyi-penyanyi hanya membentuk dua paduan suara, satu laki-laki, yang lain perempuan. Dalam pertunjukan, semipaduan suara bergiliran, sehingga narasi *sumengo* terungkap dalam sebuah dialog bergantian antara pria dan wanita. Akibatnya, lagu-lagu tertentu terkait dengan suara dan perspektif gender. Menariknya, dialog lagu ini tidak hanya membentuk pertunjukan rangkaian lagu-lagu tetapi juga masuk ke dalam konstitusi naratifnya (lihat George 1989, 1990). Pria dan wanita bernyanyi tentang percakapan pria dan wanita. Dalam pengertian, dialog yang menarasikan juga sedang merupakan dialog yang dinarasikan.

Maka, kita melihat serangkaian kendala kontekstual yang berbeda dalam pertunjukan *sumengo* di dua desa ini. Di Saludengen, penafsiran lagu (dalam pertunjukan atau setelahnya) mengandaikan suatu narasi yang dengan begitu kuat membentuk makna dan arah dari lirik-lirik. Sebuah kisah sedang diceritakan dengan *sumengo*, dan interpretasi akan cenderung ke arah (atau bersumber dari) rekonstruksi atau pengulangan cerita. Dialog para suami dan para istri – jika saya boleh mengubah dialog semi paduan suara – merupakan bagian dari (dan dengan demikian tunduk pada) narasi yang sama. Dialog gender menyajikan cerita tersebut. Di Salutabang, di sisi lain, tidak ada kendala naratif seperti itu. Penafsiran lagu bergantung pada asosiasi tematik dan pengalaman bermain-main antara pria dan wanita yang berusaha menjadi yang terbaik satu sama lain. Di desa itu, makna lirik-lirik (sebagai

cerita yang terpotong-potong dan tidak diingat) mendorong pertarungan menyenangkan pasangan suami-istri.

### **sejarah dan alegori: menafsirkan dengan pemerintahan desa**

Bagi saya, upaya Saludengen untuk menempa (atau merebut kembali) narasi pengayauan mencerminkan strategi reproduksi budaya yang sepenuhnya konsisten dengan kesadaran diri masyarakat tentang identitas dan pemerintahan. Mengasingkan diri secara sosial, spasial, dan ideologis, orang-orang di komunitas *mappurondo* telah membentuk sebuah identitas komunal yang kuat dan mengakar. Etos mereka adalah salah satu penguasaan, dan tidak hanya meluas ke orang dan sumber daya material, tetapi juga ke masa lalu. Narasi pengayauan yang ritual dan tertulis membantu menambatkan komunitas secara moral dan ideologis bahkan sambil memberikan sebuah visi masa lalu yang koheren.

Melihat kembali ketika saya meminta Ambe Siamas' untuk merenungkan *sumengo*, saya menemukan dia "menafsirkan" lirik-lirik sesuai dengan pengalaman politik setempat. Meski tak diragukan lagi piawai merangkai alegori dari untaian syair lagu, Ambe Siamas' cenderung tetap berada dalam orbit sejarah dan kisah dataran tinggi versus pantai, tentang sebuah etnik "kita" versus "mereka". Penafsirannya sejalan dengan jalur reproduksi budaya di Saludengen. *Pangngae* menyediakan sebuah mekanisme ritual yang memungkinkan Saludengen untuk menginternalisasi – dan untuk sesaat mengatasi – subordinasinya pada kekuatan dari luar, salah satu dari ketegangan-ketegangan sentral dalam perpolitikan lokal.

Saya juga berpendapat bahwa bagi penduduk desa di Saludengen, "menafsirkan dengan pemerintah desa" melalui siklus naratif menghalangi, atau membuat tidak mungkin, kaitan apa pun antara hubungan-hubungan domestik istri dan suami dan lagu yang dimaksud. Seharusnya jelas bahwa hubungan-hubungan domestik dan kepentingan-kepentingan para istri dan para suami menjadi faktor dalam kehidupan politik lokal di Saludengen. Kepentingan-kepentingan politik, status, dan partisipasi seorang istri sangat penting bagi kehidupan sosial, tetapi mereka tidak melakukannya melampaui batas-batas rumah tangga dan dusun. Sejauh kepentingan-kepentingan politik seorang suami menjangkau dusun kelahiran dan dusun terakhir, "ruang lingkup" suaminya sama luasnya dengan sebuah desa secara keseluruhan; dengan demikian laki-laki menganggap perlindungan bagi kebaikan bersama.<sup>14</sup> Perkawinan, tentu saja, merupakan faktor penting bagi masuknya seorang laki-laki ke dalam peran perlindungan masyarakat. Dia harus mendapatkan seorang istri, sama seperti dia harus mendapatkan sebuah "kepala" musuh jika dia ingin menjadi setara di antara sesama lelaki. Beberapa *sumengo* di Saludengen memang menyangkut hubungan-hubungan suami-istri, dan semuanya melibatkan dialog "Aku-Engkau" di mana seorang suami mencari sanjungan dan jaminan dan tanggung jawab seorang istri. Tapi lirik-lirik yang dieksplorasi Ambe Siamas' untuk saya muncul sangat awal dalam serangkaian lagu narasi *sumengo* ketika para pemburu kepala (tentang "cerita") bersiap untuk berangkat dalam perburuan mereka. Dinyanyikan oleh laki-laki, lirik-liriknya ambigu tentang siapa pendengarnya: semi paduan suara para istri,

---

<sup>14</sup> Hubungan-hubungan antara laki-laki dan perempuan tampak asimetris hanya jika dilihat dari

sudut pandang kehidupan politik yang berorientasi desa.

*debata*, para korban dari pesisir, atau ketiganya. Namun, lagu itu muncul tepat sebelum lagu yang memperingatkan orang-orang pantai tentang sebuah serangan yang segera datang:

*Malallengko toibirin  
tomatilampe bambana  
lembum mail langkam borin*

Awat kamu di kaki langit  
Anda rendah di kaki tanah kami  
elang hitam sedang menuju ke sana.

Dengan demikian, orang Bugis dan Mandar yang disebutkan dalam lirik-lirik tersebut dapat dikaitkan secara langsung dengan para korban yang tergeletak di luar perbatasan masyarakat.

Menafsirkan dengan politik di Saludengen berarti menafsirkan dengan serangkaian lagu narasi tertulis, bukan melawan atau menjauhinya. Sama, itu berarti menafsirkan dengan pengalaman sebuah komunitas homogen yang takut akan kekuatan-kekuatan dari luar dan tidak terganggu oleh persaingan-persaingan status para putra asli. Rangkaian naratif itu sendiri menengahi dan masuk ke dalam produksi homogenitas dan solidaritas sosial dan menonjol sebagai upaya tegas untuk mempertahankan tradisi desa sebagai sebuah basis identitas komunal.

Ambe Teppu membentuk interpretasinya tentang *sumengo* dengan serangkaian batasan dan penekanan tekstual yang berbeda dan pemahaman yang berbeda tentang pengalaman politik. Menafsirkan dengan politik di Salutabang berarti melihat semua *sumengo* sebagai senjata dalam pertandingan olok-olok antara paduan suara suami dan istri. Ini juga berarti mengenal persaingan status di antara laki-laki dan bagaimana persaingan semacam itu dimainkan melalui istri, orang-orang yang

melaluinya laki-laki memperoleh prestise.

Ambe Teppu tidak sendirian dalam menafsirkan lagu-lagu sebagai komentar-komentar metaforis atau alegoris tentang hubungan-hubungan antara suami dan istri. Sebuah lagu tentang penebangan sebuah pohon beringin menawarkan contoh kasus:

*Iko barane'-barane'  
keditambako dilellen  
loe maiko bambaki*

Kamu, kamu pohon beringin di sana  
jika Anda dipanggil untuk ditebang  
jatuh di sini ke tanah desa kami.

Dari sudut yang melihat hubungan-hubungan antar budaya antara gunung dan pantai, lagu ini tentang penebangan seorang korban Mandar. Harapannya agar kepala korban “jatuh ke desa” dan membawa kemakmuran bagi masyarakat dataran tinggi. Namun beberapa teman laki-laki saya di Salutabang merasa bahwa lirik-lirik lagu ini menunjukkan pinangan pernikahan. Dalam pandangan mereka, seorang perempuan tidak melewati masa muda hingga dewasa sampai dia “ditebang” oleh sebuah pinangan pernikahan dan, seperti kayu dari sebuah pohon yang ditebang dengan benar, dapat digunakan.

Berbeda dengan Saludengen, komunitas *mappurondo* di Salutabang lebih menekankan pada ketegangan-ketegangan seksual ketimbang antarbudaya. Bagi sebuah komunitas dengan jumlah signifikan laki-laki dari luar yang menikah ke dalam, pemerintahan desa lebih jelas merupakan sebuah arena pencapaian status dan persaingan daripada sebuah badan politik yang diatur dan dikendalikan secara ketat dengan tradisi yang memaksa komitmen atau kesetiaan seseorang. Jika seseorang menilai dari ucapan para tetua, ketegangan seksual dan persaingan status bahkan lebih

sengit di masa lalu. Banyak pria dan wanita yang sudah lanjut usia mengingat sebuah jaman pencurian istri, sebuah cara ampuh untuk mengalahkan para pesaing status. "Menebang istri" – atau istri orang lain – lebih ditekankan di sini daripada di Saludengen. Jika mengikat-kan diri pada tradisi dan pemerintahan desa adalah tindakan politik utama bagi seorang pria Saludengen, menebang seorang wanita adalah pencapaian utama bagi rekannya di Salutabang.

Maka tidak heran jika tema-tema erotisme, rayuan, dan iri hati begitu terasa dalam *sumengo* yang dilantunkan di Salutabang. Banyak lagu mengagungkan kemegahan seorang pemburu kepala atau sebuah suara emas seorang wanita. Yang lain menyuarakan sebuah perkencanan. Dan banyak yang merasa iri dengan pencapaian seorang pemburu kepala dan daya tarik erotis. Selanjutnya, permainan erotis pemburu kepala-suami dan istri atau kekasih juga memiliki sebuah analogi dalam gaya pertunjukan. Sementara seperangkat lagu naratif di Saludengen menghasilkan sebuah sejarah yang mampu menyatukan putra-putra pribumi dalam solidaritas komunal, perlombaan lagu yang menyenangkan di Salutabang mempromosikan sebuah ketegangan erotis yang memungkinkan seorang pria menebang seorang wanita dan dengan demikian memajukan, atau memastikan, posisinya di panggung politik bergengsi.

Mari kita kembali secara singkat ke pemahaman Ambe Teppu tentang *sumengo* dari Saludengen. Penghinaan yang mungkin dialami seorang suami dalam kehidupan rumah tangga mungkin tidak ada hubungannya dengan ketidakmampuan untuk meminta layanan dari istrinya. Sebenarnya, ia dapat mengharap-kan seorang istri untuk membantunya selama istri itu memiliki kecenderungan yang baik terhadapnya. Tetapi seorang suami

kadang-kadang harus cemas karena ia harus melayani tidak hanya istrinya tetapi juga kerabat istrinya. Jadi, saya berpendapat bahwa rasa kegagalan dan penyerahan diri seorang pria dalam ketergantungannya dengan pasang-an selalu melibatkan subordinasi yang berkepanjangan dan memalukan terhadap beberapa saingan status utamanya: mertuanya. Dalam konteks ukxorilokal, bergantung pada seorang istri untuk perapian dan landasan politik berarti bergantung pada orang tua dan saudara-saudara kandung istri itu, orang-orang yang mau tidak mau memandang pemuda yang menikah dari luar sebagai orang yang lebih rendah. Dia harus memberi istri dan mertuanya hadiah tenaga kerja. Bantuan mereka sangat penting untuk hak istimewa seksual dan status politiknya sebagai pria yang sudah menikah, dan itu tidak pernah dijamin.

Interpretasi Ambe Teppu terhadap lirik-lirik membuat pergeseran alegoris dari politik antarbudaya ke politik perkawinan dan persaingan status laki-laki. Namun, ia mengandai-kan dan berkembang melalui pemahaman historis tentang ketegangan-ketegangan dataran tinggi-dataran rendah dan pola-pola politik-ekonomi yang diperoleh di masa lalu. Dengan kata lain, pelengkap alegoris, justru karena itu adalah alegori dan pelengkap, membutuhkan sebuah sampul tentang penafsiran sejarah yang "sederhana" di mana hal itu dapat bersembunyi (bnd. Chambers 1991:237-238, 251-252). Dalam contoh ini, taktik seorang pemburu kepala dataran tinggi mungkin dapat memberi tahu kita sesuatu tentang bagaimana menaf-sirkan sebuah lagu, mengundang kita untuk berpikir tentang alegori sebagai sebuah penyer-gapan, sebuah penafsiran yang keluar dari semak sebuah teks untuk mencabik-cabik sebuah pemahaman polos tetapi tidak kalah pentingnya. Untuk lagu yang dimaksud, adalah sejarah yang disergap dan dialegorikan untuk

memperjelas politik gender. Mengingat kemungkinan-kemungkinan lain, saya tidak dapat menemukan kontra alegori-alegori yang bersembunyi di lagu-lagu tentang para suami dan para istri. Artinya, saya belum pernah bertemu dengan penyanyi atau pendengar yang akan menggunakan lirik lagu yang pura-pura tentang politik seksual lokal untuk menemukan dan memahami kondisi-kondisi subordinasi historis dataran tinggi terhadap kekuatan-kekuatan dari luar.<sup>15</sup>

Dengan menggunakan metafora musik, Ambe Teppu mengalihkan ketegangan, konflik, dan persaingan dari kunci sejarah politik antarbudaya menjadi kunci hubungan-hubungan gender. Subordinasi cepat para pemburu kepala terhadap "orang lain" secara sosial dan historis, menurut perhitungan Ambe Teppu, dianalogikan dengan sebuah konfrontasi dengan pihak lain dalam sebuah rumah tangga – seorang istri dan kerabatnya. Korban pengayauan harus ditundukkan dengan kekecewaan. Namun seorang wanita, juga, adalah sejenis "mangsa", yang untuk sementara harus disubordinasikan dalam permainan agonistik pacaran, seks, dan pernikahan (lihat George 1993). Namun demikian, para pemburu kepala tidak dapat melepaskan ikatan-ikatan saling ketergantungan yang memosisikan mereka dengan status yang lebih rendah dari penduduk dataran rendah dan istri.

Komunitas *mappurondo* di Salutabang, kemudian, bekerja sama lebih terbatas sebagai sebuah desa daripada sebagai sebuah kumpulan rumah tangga. Dalam keadaan seperti ini, tradisi-tradisi moral dan kepedulian-kepedulian desa tersebar dan kurang kuat dalam membentuk kepentingan-kepentingan politik laki-laki. Pada saat yang sama, laki-laki desa di

Salutabang cukup cemas tentang status sosial politik mereka dibandingkan dengan laki-laki lain. Partisipasi politik dan prestise laki-laki bergantung pada kemampuannya untuk menikah dan mempertahankan sebuah rumah tangga. Bagi suami yang menikah, jalan menuju keseimbangan atau keunggulan sosial politik selalu berlangsung melalui istri dan kerabatnya. Dengan demikian, hubungan-hubungan gender dalam rumah tangga bergerak menuju ke kehidupan politik desa ini, sementara kepentingan-kepentingan komunal (terutama yang berkaitan dengan ancaman-ancaman dari luar) menyurut. Tidak heran jika penafsiran lagu-lagu pengayauan di Salutabang harus memiliki penekanan-penekanan yang sama.

### **kata penutup**

Sejauh ini saya telah menekankan perbedaan-perbedaan antara pemerintahan *mappurondo* di Saludengen dan Salutabang. Namun perlu diingat bahwa kedua komunitas ini memiliki kesamaan, antara lain, sebuah tradisi pengayauan. Tradisi tersebut secara politis sangat penting bagi kedua komunitas karena *mappurondo* menuntut sebuah komitmen terhadap praktik ritual leluhur. Dalam kedua kasus tersebut, pemerintahan desa menjadi perhatian utama *pangngae*. Lebih khusus lagi, *pangngae* adalah sebuah sarana utama untuk menghubungkan komunitas dengan (dan dengan demikian mengendalikan) masa lalu dan mereproduksi badan kolektif seperti itu. Komunitas-komunitas di Saludengen dan Salutabang pada dasarnya memiliki ketegangan-ketegangan dan logika-logika organisasi yang sama. Mereka berbeda dalam

digunakan dalam mitos lokal untuk menjelaskan asal usul sosial dan politik wilayah dataran tinggi.

---

<sup>15</sup> Wacana ritual pengayauan kontemporer dengan demikian gagal menerangi masa lalu dengan citra suami-istri. Menariknya, gambaran inilah yang

cara ketegangan-ketegangan dan logika-logika itu dimainkan, dan dalam penggunaan-penggunaan tradisi secara strategis (yaitu, proses reinterpretasi historis) untuk memahami keadaan sosiohistoris mereka.

Politik seksual yang begitu menonjol di Salutabang hampir tidak ada di Saludengen. Visi sejarah yang koheren yang mencirikan Saludengen juga sepenuhnya berkurang di Salutabang. Penekanan-penekanan yang berbeda ditempatkan pada isu politik seksual dan sejarah komunal dari lintasan-lintasan sosio-historis dari kedua desa. Dalam arena ritual pengayauan, tema-tema tersebut terus mengalami perubahan seiring dengan penyesuaian masyarakat terhadap tekanan-tekanan dari luar dan tekanan-tekanan dari reproduksi komunal.

*Sumengo*, sebagai konstitutif dari praktik ritual, memodulasi perubahan-perubahan pemahaman dalam tradisi ini. Penyanyi, pendengar, penampilan lagu, dan refleksi pascapertunjukan mengambil sebuah tempat di tengah keadaan-keadaan lokal dan kontingensi-kontingensi sejarah (lih. Fish 1980; Said 1979). Bagaimana orang-orang menafsirkan nyanyian itu dibatasi dan dimotivasi oleh jaringan keadaan-keadaan ini dan teks-teks sebelumnya. Ketika saya mengunjungi Ambe Siaman' dan Ambe Teppu, sebuah sikap historis tampaknya menjadi suatu strategi hermeneutik yang stabil dan cocok untuk yang satu, sementara sikap alegoris terbukti menjadi sebuah taktik kunci bagi yang lain. Narasi tertulis dan fundamentalisme tekstual praktik *sumengo* di Saludengen memaksa Ambe Siaman' membaca dengan sejarah komunal. Perlombaan lagu dan drama tekstual di Salutabang, di sisi lain, membuat Ambe Teppu untuk membaca di luar sejarah untuk menemukan sindiran-sindiran terhadap politik seksual lokal.

Setelah membuat gambar kekuatan-kekuatan efektif yang mendorong tanggapan

berbeda terhadap seperangkat lirik, saya dapat kembali ke sebuah klaim yang saya buat sebelumnya mengenai wacana sejarah tentang *pangngae*. Masalahnya, seperti yang saya lihat, adalah untuk menentukan apakah praktik-praktik pengayauan saat ini terdiri dari sebuah alegori perlawanan terhadap tatanan modern atau sebuah praktik kembali ke masa lalu. Secara umum, para pengayau saat ini sangat ingin membuktikan diri mereka sebagai warga negara yang baik. Namun mereka tetap terisolasi dan bingung dengan tuntutan-tuntutan ideologis negara Indonesia. Mereka harus mengambil sebuah pilihan yang menyakitkan: mengakhiri pengayauan dan, dengan demikian, sejarah dan pemerintahan *mappurondo*, atau tetap sebagai pengayau-pengayau dan menderita julukan – “yang terbelakang,” “yang terasing,” “yang tak bertuhan,” “orang-orang kegelapan” – eufemisme-eufemisme terhadap mereka yang dianggap menentang tatanan dominan. Apa yang dipertaruhkan, kemudian, adalah pembuatan hubungan-hubungan sosial dan makna-makna sosial. Pementasan sebuah ritual pengayauan, dalam pengertian ini, merupakan sebuah langkah pertama dalam permainan asimetris dari ruang-ruang sosial dan budaya yang saling bertentangan.

Memandang *pangngae* sebagai sebuah alegori perjuangan kontemporer ini bukannya tidak beralasan. Bagaimanapun, subordinasi dan perlawanan terhadap kekuatan-kekuatan dari luar adalah tema-tema utama dalam pengayauan. Namun demikian, saya ragu untuk menafsirkan ritual masa lalu sebagai suatu transfigurasi dari ketegangan-ketegangan sosial dan ideologis saat ini tanpa mempertimbangkan cara-cara penduduk *mappurondo* memilih untuk menafsirkan dan mengategorikan sejarah mereka. Pelajaran yang diberikan Ambe Teppu kepada saya dalam menafsirkan *sumengo* menunjukkan bahwa

sebuah sejarah tentang hubungan-hubungan antarbudaya dapat membayangi politik seksual yang begitu mendasar bagi tatanan desa. Kalaupun ada, interpretasinya menunjukkan bahwa ketegangan-ketegangan politik utama di Salutabang telah bergeser ke dalam, bahwa nasib tradisi *mappurondo* di sana telah dibobol oleh ideologi-ideologi yang melanggar dan peningkatan kepentingan-kepentingan individu. Ambe Siama' telah memberikan sebuah gambaran yang berbeda dengan pemahaman sejarahnya tentang lirik-lirik lagu. Di Saludengen, memiliki sebuah sejarah yang sepenuhnya otonom adalah suatu cara untuk melawan tatanan modern dan tidak memerlukan tambahan alegoris. Artinya, perjuangan masa kini untuk mempertahankan identitas dan ideologi *mappurondo* di Saludengen, meski mau tidak mau diperjuangkan dalam sejarah, juga diperjuangkan dengan sejarah.

Apakah wacana *pangngae* tertutup dengan hubungan-hubungan asimetris yang saat ini menghubungkan dataran tinggi Sulawesi dengan dunia luar? Sama sekali tidak. Pembuatan *pangngae* tentu saja terjadi di tengah tekanan-tekanan sosial, politik, dan ideologis yang menimpa masyarakat *mappurondo*. Namun, saya ingin menyatakan bahwa asimetri-asimetri dan tekanan-tekanan begitu jelas terlihat, begitu mudah dipahami, sehingga penduduk desa tidak memerlukan alegori untuk membingkai pemahaman atau jawaban. Bahkan, para pengayau di dataran tinggi terkadang keluar dari masa lalu untuk menantang masa kini secara langsung. Pada tahun 1958, misalnya, para pemburu dari sebuah desa yang tidak disebutkan di sini mengambil sebuah kepala dari pasukan pemberontak separatis yang menduduki kota pasar Mambi. Pada perayaan pengayauan lain, di desa lain, selama tahun 1985, saya mendengar penduduk desa menyanyikan *ma'denna*, sebuah lagu antifonal

panjang yang memuji petualangan luhur para pengayau. Selain menyebut tokoh-tokoh Bugis dan Mandar dari masa lalu, lirik-liriknya secara eksplisit mencantumkan gelar para pejabat administrasi sipil kontemporer yang harus bertemu dengan para pejuang dataran tinggi dalam pertempuran. Para pengayau tidak membutuhkan alegori-alegori yang ditarik dari masa lalu untuk menemukan lawan yang mengancam di masa sekarang, kecuali mungkin di Salutabang, di mana ia melihat sejarah untuk menemukan gambaran-gambaran tentang ketegangan dan kekhawatiran domestik.

Pertunjukan ritual pengayauan, dengan citra kekerasan, kedewasaan, dan keberanian, perhatian eksplisitnya terhadap tradisi, sejarah, dan pemerintahan, wacana oposisi dan ketergantungannya, mewakili sebuah perjuangan makna. Seperti yang diingatkan oleh Hans Medick kepada kita, perjuangan itu

terbentuk dalam konteks hubungan-hubungan sosial individu-individu, kelompok-kelompok, kelas-kelas, dan budaya-budaya, yang sekaligus dibentuk oleh perjuangannya. Timbal balik, ketergantungan, dan perlawanan—dan kombinasinya—oleh karena itu tidak "diberikan secara struktural"; pada kenyataannya mereka menjadi ada hanya dalam perjuangan untuk makna. [1987:98]

Pertunjukan *sumengo* dan refleksi-refleksi dari Ambe Siama' dan Ambe Teppu adalah bagian dari perjuangan untuk makna—di sebuah momen-dalam sejarah. Dengan demikian, pertunjukan dan refleksi adalah praktik-praktik yang dimotivasi melalui perputaran dan pemisahan dari jaringan-jaringan intertekstual antara kekerasan ritual, prestise, pernikahan, identitas komunal, hubungan-hubungan dengan

dunia luar, dan masa lalu. Dalam konteks ini, historisasi dan alegorisasi adalah cara-cara taktis tentang pemahaman, penafsiran dengan kepentingan-kepentingan sosial politik dan kebutuhan-kebutuhan masyarakat *mappurondo*. Dengan cara yang sama, pembuatan sejarah-sejarah dan pembuatan alegori-alegori adalah cara-cara taktis untuk membangun dimensi-dimensi internal dan eksternal dari pemerintahan desa. Pemahaman-pemahaman dan konstruksi-konstruksi khusus yang dicapai akan berbeda dari satu komunitas ke komunitas lainnya sesuai dengan keadaan sosiohistoris, tetapi mereka akan berbagi kebutuhan untuk menghubungkan masa lalu dengan masa kini. Ini adalah karya tradisi pengayauan *mappurondo*. Dalam menghadapi realitas-realitas sosial dan politik yang berubah, seni dan simulakra kekerasan ritual menjamin konstruksi makna, sejarah, dan pemerintahan desa.

### Ucapan terima kasih.

Pendanaan untuk penelitian (1982-85) yang menghasilkan artikel ini berasal dari beberapa sumber. Saya berterima kasih atas dukungan dari Social Science Research Council; the Fulbright-Hays Doctoral Dissertation Abroad Program (Project No. G00-82-00543); the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (Grant No. 4144); the University of Michigan Institute for the Humanities; and the National Endowment for the Humanities. Terima kasih juga saya sampaikan kepada para sponsor Indonesia saya di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia dan Pusat Latihan Penelitian Ilmu Sosial di Universitas Hasanuddin dan kepada masyarakat Desa Bambang (Kecamatan Mambi, Kabupaten Polmas) atas kerjasamanya. Saya sangat berterima kasih kepada A. L. Becker, Judith Becker, Sherry Ortner, dan Aram Yengoyan

atas komentar-komentar mereka yang bermanfaat ketika saya pertama kali membuat sketsa beberapa masalah yang diangkat dalam artikel. Selain itu, Karl Heider, Michael Herzfeld, Vida Mazulis, Gregory Nagy, Kirin Narayan, Mary Steedly, Nur Yalman, dan anggota seminar National Endowment for the Humanities tentang "Puisi dan Kehidupan Sosial" di Universitas Indiana (1990) memberikan sambutan hangat dan wawasan. Ini juga merupakan sebuah bantuan besar untuk mendapat tanggapan kritis dari Donald Breneis, Janet Hoskins, Webb Keane, Joel Kuipers, dan pengulas anonym dari *American Ethnologist*. Saya mempresentasikan versi sebelumnya dari karya ini di Universitas Harvard, Universitas Indiana, dan Universitas Carolina Selatan. Artikel ini didedikasikan untuk mengenang A. K. Ramanujan, yang puisi dan kebaikannya menyentuh banyak orang.

### bibliografi

- Atkinson, Jane Monnig (1983). "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion." *American Ethnologist* 10: 684-696.
- 1987 "The Effectiveness of Shamans in an Indonesian Ritual." *American Anthropologist* 89: 342-355
- 1989 *The Art and Politics of Wana Shamanship*. Berkeley: University of California Press.
- Bakhtin, Mikhail M. (1981). *The Dialogical Imagination*. M. Holquist, ed. Austin: University of Texas Press.
- Becker, Alton L. (1979) "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre." In *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence Systems*. A. L. Becker and A. A. Yengoyan, eds. pp. 211-243. Norwood, NJ

- Bloch, Maurice (1974) "Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?" *European Journal of Sociology* 15:55-81.
- Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. J. B. Thompson, ed. G. Raymond and M. Adamson, trans. Cambridge: Harvard University Press.
- Brenneis, Donald (1987). "Performing Passions: Aesthetics and Politics in an Occasionally Egalitarian Community." *American Ethnologist* 14:236-250.
- Chambers, Ross (1991). *Room for Maneuver: Reading Oppositional Narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
- Collier, Jane F., and Michelle Z. Rosaldo (1981). "Politics and Gender in Simple Societies." In *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. S. B. Ortner and H. Whitehead, eds. Pp. 275-329. Cambridge: Cambridge University Press.
- Culler, Jonathan (1982). *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fabian, Johannes (1990). *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Fish, Stanley (1980). *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1989 *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham, NC: Duke University Press.
- George, Kenneth M. (1989). *The Singing from the Headwaters: Song and Tradition in the Headhunting Rituals of an Upland Sulawesi Community*. Ph.D. dissertation, Anthropology Department, University of Michigan.
- 1990 "Felling a Song with a New Ax: Writing and the Reshaping of Ritual Song Performance in Upland Sulawesi." *Journal of American Folklore* 103 (407): 3-23.
- 1991 "Headhunting, History, and Exchange in Upland Sulawesi." *Journal of Asian Studies* 50(3): 536-564.
- 1993 "Music-Making, Ritual, and Gender in a Southeast Asian Hill Society." *Ethnomusicology* 37(1):1-26.
- Handler, Richard, and Jocelyn Linnekin (1984). "Tradition, Genuine or Spurious." *Journal of American Folklore* 97 (385): 273-290.
- Hoskins, Janet (1987). "The Headhunter as Hero: Local Traditions and Their Reinterpretation in National History." *American Ethnologist* 14: 605-622.
- 1989 "On Losing and Getting a Head: Warfare, Exchange, and Alliance in a Changing Sumba, 1888-1988." *American Ethnologist* 16:419-440.
- Hymes, Dell (1981). *"In vain I tried to tell you": Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Irvine, Judith (1979). "Formality and Informality in Communicative Events." *American Anthropologist* 81:773-790.
- Kapferer, Bruce (1979a). "Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context." *Social Analysis* 1:13-19.
- 1979b "Entertaining Demons: Comedy, Interaction, and Meaning in a Sinhalese Healing Ritual." *Social Analysis* 1:108-152.
- Kipp, Rita Smith, and Susan Rodgers, eds. (1987). *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: University of Arizona Press.
- McKinley, Robert

- 1976 "Human and Proud of It! A Structural Treatment of Headhunting Rites and the Social Definition of Enemies." In *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation*. G. N. Appell, ed. Pp. 92-126. DeKalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- Medick, Hans (1987). "Missionaries in a Row Boat"? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History. *Comparative Studies in Society and History* 29:76-98.
- Needham, Rodney (1976) Skulls and Causality. *Man* (n.s) 11(1):71-88.
- Ramanujan, A. K. (1988) *On Translating a Tamil Poem*. MS, files of the author.
- Rosaldo, Michelle Z. (1977). "Skulls and Causality." *Man* (n.s.) 12(1):168-170.
- 1980a *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1980b "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding." *Signs* 5(3):389-417.
- Rosaldo, Renato (1980). *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1984 "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions." In *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. E. M. Bruner, ed. Pp. 178-195. Washington, DC: American Ethnological Society.
- 1987 "Anthropological Commentary." In *Violent Origins: Walter Burkert, Rene Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. R. G. Hammerton-Kelly, ed. Pp. 239-256. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Said, Edward (1979). "The Text, the World, the Critic." In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. J. V. Harari, ed. Pp. 161-188. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Schechner, Richard (1985). *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schieffelin, Edward L. (1985). "Performance and the Cultural Construction of Reality." *American Ethnologist* 12:707-724.
- Smit, P. C. (1937). *Gegevens over Bambang* (1936). In *Adatrechtbundels* 39: Gemengd. Pp. 388-390. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Smith, Jonathan Z. (1978) *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill.
- 1982 *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tambiah, Stanley (1985). *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tedlock, Dennis (1983). *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, Victor (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Vance, Eugene (1979). "Roland and the Poetics of Memory." In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. J. V. Harari, ed. Pp. 374-403. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vansina, Jan (1985). *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Volkman, Toby Alice (1985). *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*. Urbana: University of Illinois Press.
- Volosinov, Valentin N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. L. Matejka and I.R. Titunik, trans. Cambridge: Harvard University Press.

Lirik, Sejarah, dan Alegori

Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.