

**DISERTASI**

**Upacara *Mattompang Arajang* dalam Kebudayaan Bugis  
Bone: Dari Sakral Ke Profan**

***Mattompang Arajang Ceremony in Buginese  
Bone Culture From Sacred to Profane***



**SYAHRIANTI SYAM  
E023171005**

**PROGRAM DOKTOR (S3) ANTROPOLOGI  
PASCASARJANA UNIVERSITAS HASANUDDIN  
MAKASSAR  
2022**

**Upacara *Mattompang Arajang* dalam Kebudayaan Bugis  
Bone: Dari Sakral Ke Profan**

***Mattompang Arajang Ceremony in Buginese  
Bone Culture From Sacred to Profane***

Disertasi

Disusun dan diajukan oleh

**SYAHRIANTI SYAM  
E023171005**

Kepada

**PROGRAM DOKTOR (S3) ANTROPOLOGI  
PASCASARJANA UNIVERSITAS HASANUDDIN  
MAKASSAR  
2022**

**LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI**

**UPACARA MATTOMPANG ARAJANG DALAM KEBUDAYAAN  
BUGIS BONE : DARI SAKRAL KE PROFAN**

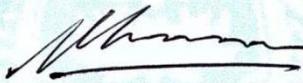
Disusun dan diajukan oleh

**SYAHRIANTI SYAM**

**E023171005**

Telah dipertahankan di hadapan Panitia Ujian yang dibentuk dalam rangka Penyelesaian Studi Program Doktor Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin  
Pada tanggal 09 September 2022  
dan dinyatakan telah memenuhi syarat kelulusan

Menyetujui  
Promotor,

  
**Prof. Dr. H. Mahmud Tang, MA.**  
**Nip. 195112311984031003**

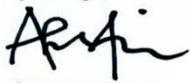
Co. Promotor,

Co. Promotor,

  
**Prof. Dr. Nurhayati Rahman, MS.**  
**Nip. 195712291984032001**

  
**Dr. Safriadi, S.IP., M.Si.**  
**Nip. 197406052008121001**

Ketua Program Studi  
Antropologi,

  
**Prof. Dr. Ansar Arifin, MS.**  
**Nip. 196112271988111002**

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan  
Ilmu Politik Universitas Hasanuddin,

  
**Dr. Phil. Sukri, S.IP., M.Si.**  
**Nip. 197508182008011008**

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Syahrianti Syam  
Nomor Pokok : E023171005  
Program Studi : Ilmu Antropologi

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang saya tulis ini benar-benar merupakan hasil karya saya sendiri, bukan merupakan pengambilalihan tulisan atau pemikiran orang lain. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa sebagian atau keseluruhan disertasi ini hasil karya orang lain, saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Makassar, 9 September 2022

Yang menyatakan



Syahrianti Syam

## KATA PENGANTAR

### *Bismillahirrahmanirrahim,*

Puji syukur senantiasa penulis panjatkan kehadiran Allah SWT, yang telah memberikan Rahmat dan Hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan disertasi dengan judul “Upacara *Mattompang Arajang* dalam Kebudayaan Bugis Bone: Dari Sakral Ke Profan”.

Penulis menyadari bahwa pada proses penyelesaian disertasi ini tidak akan terwujud tanpa bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini dengan penuh kerendahan hati penulis menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Mahmud Tang, MA, selaku promotor, Prof. Dr. Nurhayati Rahman, MA dan Dr. Safriadi, M.Si selaku ko-promotor yang dengan penuh ketulusan memberikan bimbingan, arahan, saran-saran, dan motivasi yang begitu besar sejak awal penulisan hingga penyelesaian disertasi ini.
2. Prof. Dr.H. Hamka Naping, MA, Prof. Dr. Supriadi H, MA, Prof. Dr. Mungsi Lampe, MA selaku penguji internal, dan Prof. Dr. Darman Manda selaku penguji eksternal yang telah banyak memberikan masukan, saran, dan kritik sejak pelaksanaan seminar proposal hingga penyelesaian disertasi ini.
3. Para Guru Besar dan segenap dosen Sekolah Pascasarjana UNHAS Makassar yang telah memberikan ilmu dan bimbingan ilmiahnya kepada kami selaku mahasiswa Program S3 Antropologi.
4. Rektor IAIN Bone, para wakil rektor dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, yang telah memberikan izin dan dukungan untuk menempuh pendidikan S3 di UNHAS.
5. Kementerian Agama yang telah memberikan beasiswa MORA dalam Program 5000 Doktor
6. Kedua orang tua, Bapak H. Syamsul Bahri dan Ibu Hj. Nafisah Munggu yang memberikan cinta dan kasih sayang yang tulus dan tidak ternilai, semoga Allah SWT senantiasa memberikan Rahmat dan Karunia-Nya.

7. Kedua mertua, Bapak H. Tahir Pannu dan Hj. Fatimah yang memberikan cinta dan kasih sayang yang tulus dan tidak ternilai, semoga Allah SWT senantiasa memberikan Rahmat dan Karunia-Nya.
8. Suami tercinta Muh. Fachriuddin Al Fatah atas segala pengorbanan, kesetiaan dan penuh kesabaran mendampingi penulis dan ananda tersayang Ahnaf Ozhora Al Syafah, atas segala doa dan kasih sayang, dan pengertiannya.
9. Kedua kakak tersayang Syahriana Syam dan Muh. Ikhwan, Syahril Syam dan Ratna Juwita, dan Keponakan terkasih Ifitahatul Huda, Muh. Akhsan, Garhan, Ghifari, atas doa, motivasi, dan bantuannya yang tak terhingga.
10. Adik-adik tersayang Yudhi-Hery, Sary-H. Baharuddin, Dany-A.Feby., Ary & Aan, atas doa dan motivasinya yang tak terhingga.
11. Rekan-rekan penulis di S3 Antropologi angkatan 2017 : Dr. Antonius Ngewangka, Dr. Aswar, Dr. Alfisyahrin, Dr. Irfan Mahmud, Dr. Santri Sahar atas bantuan moril maupun material selama menempuh pendidikan.

Semoga Allah Swt meridhai dan memberikan rahmatNya atas keikhlasan semua pihak yang membantu dalam penulisan disertasi ini.

Aamiin...

Wassalamualaikum Wr. Wb.

Makassar, 9 September 2022



**Syahrianti Syam**

## ABSTRAK

SYAHRIANTI SYAM. Upacara *Matompang Arajang* dalam Kebudayaan Bugis Bone: dari Sakral ke Profan (dibimbing oleh H Mahmud Tang, Nurhayati Rahman, dan Safriadi).

Tujuan penelitian ini adalah mengetahui (1) prosesi upacara Mattompang Arajang dalam kebudayaan Bugis Bone, 2) bentuk upacara Mattompang Arajang dalam Kebudayaan Bugis Bone, dan 3) faktor-faktor terjadinya pergeseran sakral ke profan pada upacara Mattompang Arajang dalam kebudayaan Bugis Bone. Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif- deskriptif dengan pendekatan desain etnografi dan menggunakan struktural- fungsional. Dalam pengumpulan data, peneliti memilih informan penelitian dengan menggunakan teknik purposif dimana informan terdiri atas informan kunci, informan ahli, serta informan biasa. Data yang diperoleh kemudian diolah dan dianalisis dengan menggunakan ATLAS.ti. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *pertama*, prosesi upacara Mattompang Arajang dalam kebudayaan Bugis Bone menunjukkan suatu tahapan-tahapan yang sangat sakral yaitu tahap persiapan, pelaksanaan, dan penutupan. *Kedua*, bentuk upacara mattompang arajang dalam kebudayaan Bugis Bone dapat ditemukan pada dimensi sakral dan profan. Hal ini dapat ditemukan pada pihak-pihak yang terlibat dalam pelaksanaan upacara Mattompang Arajang, penggunaan berbagai media, tahapan-tahapan pelaksanaan, tempat dan waktu pelaksanaan serta rangkaian kegiatan yang mengiringi pelaksanaannya yang didorong oleh aspek sosial, aspek budaya, ataupun aspek ekonomi. Dalam implementasinya, berbagai bentuk dari kedua dimensi tersebut memberikan suatu penguatan terhadap fungsi manifes maupun fungsi laten yang imanen di dalamnya sebagai sebuah pola komunikasi aktif dalam lokus kebudayaan Bugis Bone. *Ketiga*, faktor-faktor terjadinya pergeseran dari sakral ke profan pada upacara Mattompang Arajang dalam kebudayaan Bugis Bone terdiri atas: adanya pergeseran persepsi Bugis Bone, semakin menguatnya peran Pemerintah Daerah Kabupaten Bone, dan semakin besarnya animo masyarakat luas untuk menyaksikan langsung pelaksanaan upacara Mattompang Arajang.

Kata kunci: mattompang arajang, sakral, profan, fungsi



## ABSTRACT

SYAHRIANTI SYAM. *Mattompang Arajang Ceremony in Buginese Bone Culture From Sacred to Profane* (supervised by H. Mahmud Tang, Nurhayati Rahman, and Safriadi)

The aim of this study is to determine (1) the Mattompang Arajang ceremony procession in the Buginese Bone Culture, (2) the function of the Mattompang Arajang ceremony in the Buginese Bone culture, and (3) the factors causing a shift from the sacred to profane in the Mattompang Arajang ceremony in Buginese Bone culture. The type of research used is qualitative-descriptive with an ethnographic design approach and structural-functional approach. In collecting data, the researcher selected research informants using a purposive technique where the informants consisted of key informants, expert informants, and ordinary informants. The data obtained were then processed and analyzed by using ATLAS.ti. The results show that (1) the Mattompang Arajang ceremony procession in the Buginese Bone culture indicates a very sacred stage where there are three different stages that color the process, namely preparation, implementation, and closing stages; (2) the function of the Mattompang Arajang ceremony in Buginese Bone culture can be found in various dimensions sacral and profane. The fact shows that along with the passage of time, the profane dimension also continues to strengthen behind the sacred dimension. This can be found in the parties involved in the implementation of the Mattompang Arajang ceremony, in the use of various media, in the stages of implementation, in the place and time of the implementation which are driven by social, cultural, or economic aspects. In its implementation, the various forms of the two dimensions provide a strengthening of the manifest function and the latent function which is immanent in it as an active communication pattern in the Buginese Bone cultural locus, and (3) the factors underlying the sacred and profane dimensions of the Mattompang Arajang ceremony in Buginese Bone culture consist of the shift of the perception of Buginese Bone, the strengthening of the role of the Regional Government of Bone Regency in mainstreaming community empowerment programs through the Mattompang Arajang ceremony, and the increasing interest of the wider community to witness the implementation of the Mattompang Arajang ceremony directly.

Keywords: Mattompang Arajang, sacred, profane, function!



## DAFTAR ISI

SAMPUL .....	i
HALAMAN JUDUL.....	ii
PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iv
KATA PENGANTAR .....	v
ABSTRAK.....	vii
ABSTRACT.....	viii
DAFTAR ISI.....	ix
DAFTAR GAMBAR .....	xii
<b>BAB I PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah Penelitian .....	12
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	13
<b>BAB II TINJAUAN PUSTAKA</b>	
A. Tinjauan Hasil Penelitian Terdahulu.....	15
B. Tinjauan Teoritis .....	37
1. Konsep Sakral dan Profan.....	37
2. Perspektif Fungsional Struktural.....	54
a. Perkembangan Fungsionalisme Struktural.....	54
b. Fungsional Struktural Radcliffe-Brown .....	70
C. Kerangka Konseptual.....	74
<b>BAB III METODE PENELITIAN</b>	
A. Pendekatan Penelitian.....	84
B. Waktu dan Lokasi Penelitian.....	86
C. Sumber Data .....	97
D. Informan Penelitian.....	88
E. Teknik Pengumpulan Data .....	90
F. Tehnik Analisis Data.....	92

G. Etika Penelitian.....	95
H. Refleksi dan Suka Duka Penelitian .....	96

**BAB IV GAMBARAN UMUM LOKASI PENELITIAN : BUGIS BONE  
DAN KEBUDAYAANNYA**

A. Identifikasi Bugis Bone .....	97
B. Stratifikasi Sosial Bugis Bone .....	104
C. Letak Geografis Kabupaten Bone dan Data Kependudukan.....	110
D. Organisasi Sosial Bugis Bone dan Sistem Kekeeratannya.....	115
E. Sistem Religi dan Ritual Bugis Bone .....	140

**BAB V HASIL DAN PEMBAHASAN**

A. Prosesi Upacara Mattompang Arajang dalam Kebudayaan Bugis Bone.168	
1. Persiapan Upacara Mattompang Arajang.....	168
2. Pelaksanaan Upacara Mattompang Arajang .....	198
3. Penutupan Upacara Mattompang Arajang .....	231
B. Bentuk Dimensi Sakral dan Profan pada Upacara Mattompang Arajang dalam Kebudayaan Bugis Bone.....	239
1. Dimensi Sakral pada Upacara Mattompang Arajang.....	239
a. Bentuk-Bentuk Dimensi Sakral pada Upacara Mattompang Arajang.....	244
a) Dimensi Sakral pada Tahapan-Tahapan Pelaksanaan.....	244
b) Dimensi Sakral pada Pihak-Pihak Terlibat.....	276
c) Dimensi Sakral pada Penggunaan Media .....	292
d) Dimensi Sakral pada Waktu dan Tempat.....	298
b. Fungsi Laten dan Manifes pada Dimensi Sakral Upacara Mattompang Arajang.....	305
2. Dimensi Profan pada Upacara Mattompang Arajang .....	310
a. Bentuk-Bentuk Dimensi Profan pada Upacara Mattompang	
b. Fungsi Laten dan Manifes pada Dimensi Profan Upacara Mattompang Arajang.....	323

C. Faktor-Faktor Terjadinya Pergeseran dari Sakral ke Profan pada Upacara Mattompang Arajang dalam Kebudayaan Bugis Bone .....	332
1. Pergeseran Pandangan Bugis Bone dalam memahami eksistensi upacara Mattompang Arajang sebagai suatu fenomena budaya.....	332
2. Menguatnya Peran Pemerintah Daerah Kabupaten Bone dalam mengarusutamakan program pemberdayaan masyarakat melalui upacara Mattompang Arajang.....	341
3. Besarnya Animo Masyarakat untuk menyaksikan langsung Pelaksanaan upacara Mattompang Arajang.....	34
<b>BAB VI PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan .....	351
B. Implikasi Penelitian.....	353
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>355</b>
<b>LAMPIRAN</b>	

## DAFTAR GAMBAR

Keterangan	Halaman
Gambar 2.1. Metadata dari Google Scholar .....	16
Gambar 2.2. Metadata dari Crossref.....	17
Gambar 2.3. Hasil Network Visualisasi dari VOSviewer .....	18
Gambar 2.4. Hasil Overlay Visualisasi dari VOSviewer.....	20
Gambar 2.5. Hasil Density Visualisasi dari VOSviewer .....	21
Gambar 2.6. Kerangka Pikir .....	80
Gambar 3.1. Alur Analisis Data Atlas ti .....	94
Gambar 4.1 Peta Wilayah Kabupaten Bone .....	112
Gambar 5.1. La Makkawa .....	175
Gambar 5.2. Teddung Pulaweng.....	176
Gambar 5.3 La Salaga .....	177
Gambar 5.4 La Tea Riduni.....	178
Gambar 5.5 Alameng Tatarapeng .....	180
Gambar 5.6. Sembangeng Pulaweng.....	181
Gambar 5.7. Malekke Toja .....	211
Gambar 5.8. Mappaota .....	217
Gambar 5.9. Memmang To Rilangi .....	221
Gambar 5.10. Mattompang Arajang.....	224
Gambar 5.11. Matinro Arajang.....	229
Gambar 5.12 Hasil Network Proses Mattompang Arajang dari ATLAS.ti ....	238
Gambar 5.13. Transformasi Pelaksanaan Mattompang Arajang .....	281
Gambar 5.14. Hasil Network Bentuk Dimensi Sakral dan Profan Mattompang Arajang dari ATLAS.ti .....	331
Gambar 5.15. Hasil Network Faktor-Faktor Pergeseran Dimensi Sakral ke profan dari ATLAS.ti .....	349

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Jauh sebelum datangnya Islam di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat sudah ada kepercayaan lama yang dianut oleh masyarakat setempat. Kepercayaan lama itu bersumber dari dua tempat yang dianggap suci oleh masyarakat karena dihuni oleh para dewa. Kedua tempat tersebut adalah *Boting Langiq* (kerajaan langit) dan *Buriq Liung* atau biasa disebut dengan *Pērētiwi* (kerajaan bawah laut). Perkawinan antara dewa dari *Boting Langiq* dengan dan dewi dari *Buriq Liung* melahirkan manusia di dunia tengah. Dewa yang turun dari langit disebut dengan *To Manurung* dan dewi yang muncul dari bawah laut disebut dengan *To Tompoq*.

Menurut naskah *La Galigo* dalam episode *Mula Tau* (manusia pertama) diceritakan bahwa *Patotoqē* dewa yang bertahta di *Boting Langiq* (kerajaan langit) mempunyai saudara perempuan yang bernama Sinauq Toja, dewi yang bertahta di *Pērētiwi*. Sinauq Toja kawin dengan Guru Ri Selleq dari *Pērētiwi* sementara Guru Ri Selleq juga mempunyai saudara perempuan bernama Datu Palinge. Datu Palinge inilah yang menjadi isteri *Patotoqē*. Perkawinan *Patotoqē* dengan Datu Palinge membuahkan beberapa anak, dan salah satu diantaranya bernama La Togeq Langiq yang selanjutnya diutus kebumi untuk menjadi penguasa bumi; setelah di bumi ia pun bernama Batara Guru. Batara Guru menikah dengan sepupunya dari *Pērētiwi* yang bernama We Nyiliq Timoq, dan selanjutnya dari We Nyiliq Timoq lahirlah Batara Lattuq ayah Sawérigading. Inilah yang menjadi ayah *La Galigo*, sedangkan menurut periode *Lontaraq*, yakni periode kedua.

Diceritakan dalam naskah *lontaraq* bahwa tujuh generasi dari *To Manurung* pertama semuanya kembali bersemayam di langit atau di bawah laut. Maka duniapun menjadi kacau balau. Ketika itu datanglah periode kedua yakni turunnya *To Manurung* yang menjadi penguasa di beberapa daerah, antara lain di Bone, Soppeng, Gowa, Luwuq dan sebagainya (Rahman 2006:13). Itulah yang menjadi cikal bakal raja-raja di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat sampai sekarang.

Ketika para dewa dan dewi itu turun dari langit atau muncul dari bawah laut, mereka membawa serta perlengkapan dan alat yang kelak akan digunakannya dalam menjalan kekuasaan. Alat dan perlengkapan itulah yang disebut *arajang* di daerah Bugis, dan *kalompoang* dari daerah Makassar. *Arajang* ini berasal dari kata “raja” yang berarti “besar”, dan dari kata inilah menjelma menjadi *arajang* yang berarti “kebesaran”. Alat tersebut dalam wilayah sebuah kerajaan sehingga rakyat di wilayah kekuasaan raja akan menjadi setia kepada raja yang dianggap memiliki darah putih yang dalam bahasa Bugis disebut *maddara takuq*, yang di dalam darahnya mengalir darah dewa yang suci dan sacral.

Konsekwensi dari perilaku masyarakat ini, *arajang* dijadikan sebagai sesuatu yang sacral dan suci yang selalu dihadirkan dalam berbagai upacara, terutama upacara ritual. Salah satu di antaranya adalah penyucian dan pembersihan benda-benda arajang yang dilakukan setiap tahun, melalui upacara yang sacral dan suci.

Dikisahkan dalam berbagai naskah *Lontaraq*, bahwa sebelum kedatangan *To Manurung*, terjadi hujan badai dan petir yang sambung menyambung selama

tujuh hari tujuh malam. Setelah hujan reda, muncullah sosok seorang manusia di suatu tempat yang mengenakan jubah putih dan berdiri di tengah-tengah padang luas. Oleh karena penduduk tidak mengenal asal-usul orang tersebut, maka penduduk menyebut sebagai *To Manurung* (orang yang turun dari langit). Maka setelah itu berkumpul rakyat Bone, dan melakukan perundingan dengan kesepakatan berangkat menemui *To Manurung* untuk mengangkatnya sebagai raja Bone. Setelah rakyat Bone sampai di hadapan *To Manurung*, mereka memohon agar *To Manurung* bersedia menjadi Raja Bone. Namun orang yang dimintai kesediaannya itu, menolak untuk menjadi raja, karena alasannya dia hanyalah orang biasa. Tetapi, *To Manurung* tersebut juga menawarkan sesuatu, bahwa jika rakyat Bone menginginkan seorang Raja sebagai pemimpin, maka ia bisa membawa mereka bertemu langsung dengan calon raja tersebut. Selanjutnya rakyat Bone dibawa untuk bertemu langsung dengan calon Raja ke daerah yang dinamakan *Matajang*. Dari situlah konsep *To Manurung* berasal dari geneologi raja-raja di Sulawesi Selatan yang menjustifikasi kebesaran dan kekuasaannya karena dia dianggap memiliki darah yang murni dan belum bercampur dengan manusia biasa.

Seperti telah disebutkan di atas, bahwa *To Manurung* sangat terkait dengan adanya *arajang*, sebab *arajang* tersebut sebagai alat legitimasi yang digunakan oleh penguasa untuk mempertahankan kekuasaan dan kebesarannya. Maka kehadiran *To Manurung* (akan menjadi pemimpin atau raja di suatu daerah) bersamaan dengan kehadiran *arajang* sebagai tanda kebesaran seorang raja yang dianggap memiliki kekuatan magis. Kemudian *To Manurung* bersama *arajangnya*

turun ke bumi untuk memimpin manusia. Semua benda atau peralatan yang dibawa oleh *To Manurung*, dijadikan benda-benda kerajaan yang ada di Bone. Benda-benda kerajaan yang ada di daerah Bone yaitu : *Pajung Mpulaweng* (Payung Emas), *La Makkawe* (Keris), *La Téa Ri Duni* (Kalewang), *La Salaga* (Tombak), *Sembangeng* (Rantai Emas), *Alameng Tatarapang* (Kelewang), *Seppuq Sadaé* (Sumpit), *Teddung Matowaé* (Payung tertua), *Teddung Salakaé* (Payung perak), dan *Tekkenna* (Tongkat).

Di samping benda-benda yang telah disebutkan di atas, juga terdapat bendera-bendera kerajaan yaitu : *Samparajaé* di Kerajaan Pusat, *Garudaé* di Kerajaan pusat, *Rakka-Rakkaé* di Timurung, *Sikkoq Bellangnge* di Ujung Loe, *Bollo Settié* di Sailong, *Lolliq Asué* di Melle, *La Mangottong* di Lallatang, *Tottoé* di Padaccengnga, *Simpangngé* di Bunne, *To Baso* di Leppangeng, *Pute-pute* di Ompo, *Lili Ulengnge* di Welado, *Cabelloé (Bolong-Kung)* di Mampu, *Bakka-Bakkaqé* di Sijelling, *Bolong-Cenrana* di Cenrana, *Gajang-Siwalié* di Padaelo, dan *Babbaqé* di Unra. *Arajang* inilah yang menjadi justifikasi kekuasaan raja, dimana arajang itu berada disitu pulahlah rakyat menyembah.

Benda-benda pusaka atau *arajang* tersebut merupakan sesuatu yang dianggap sacral dan suci karena benda-benda *arajang* dianggap sebagai perlengkapan suci serta sebagai sesuatu yang menjadi bawaan secara imanen bagi raja. Penjagaan dan perawatan seluruh benda-benda peninggalan kerajaan Bone di masa lalu, merupakan tradisi yang dilestarikan secara turun-temurun melalui upacara adat pembersihan benda-benda pusaka yang lazim dikenal dengan *Mattompang Arajang*. *Mattompang* berasal dari kata bahasa Bugis *tompang* yang

artinya “pembersihan”. Apa yang dilakukan oleh orang Bugis Bone dengan akar budayanya yang khas, pada dasarnya, juga terdapat di daerah lain seperti *acceraq kalompoang* di Goa yang dilakukan sekarang ini ketika hari raya Idul Qurban.

Penjaga, pemelihara, dan pelaksana upacara ritual kerajaan dilakukan oleh para *bissu*, termasuk upacara *Mattompang Arajang*. Para *bissu* ini dibuatkan rumah khusus yang besar dan di sanalah para *bissu* bermukim dan di sana pulalah disimpan benda arajang itu. Menurut Fachruddin (Rahman 2006:47), istilah *bissu* mempunyai kemiripan dengan istilah Biksyu dalam agama Buddha. Namun konteksnya berbeda dengan Biksu yang ada dalam agama Buddha. Pada zaman kerajaan di Sulawesi Selatan dan Barat, termasuk kerajaan Bone, *bissu* dianggap sebagai orang suci dan selalu dimintai pendapatnya oleh raja dalam hal pemerintahan, agama, sosial, meteorologi serta dipercaya dalam hal pengobatan. Kehidupan mereka ditanggung sepenuhnya oleh kerajaan, dan para *bissu* pun tidak pernah berbaur dengan masyarakat biasa karena dianggap sebagai orang suci di mana mereka telah mengabdikan diri sepenuhnya kepada Sang Pencipta serta tak lagi memiliki nafsu terhadap duniawi. Dengan demikian, hubungan *bissu* dengan para dewa tidak akan pernah putus.

Sosok *bissu* sebagai anggota komunitas yang telah meleburkan diri dalam dimensi sakralitas telah mengabdikan seluruh kehidupan mereka untuk mengabdikan pada sang pencipta sambil menjadi penghubung manusia untuk mendekatkan diri kepada sang pencipta.

Dulu pembatasan diri *bissu* pada hal-hal yang sifatnya profan dengan berbagai dimensi keduniaannya telah telah memberikan suatu ruang yang

menarik untuk diteliti lebih lanjut terkait bagaimana wujud dimensi profan yang imanen dengan *Mattompang Arajang* yang dalam evolusi kebudayaannya tidak bisa dinafikan keberadaannya.

*Bissu* mempunyai bahasa tersendiri, baik dalam berkomunikasi antar mereka, maupun di dalam berkomunikasi dengan tuhan. Bahasa tersebut berbeda dengan bahasa La Galigo, tetapi juga tidak dipahami oleh orang-orang Bugis umumnya. Menurut Rahman (2006) bahwa bahasa *bissu* berperan sebagai sandi dan rahasia, karena itu sejumlah kosa katanya hampir-hampir tidak dikenal, penuh dengan kata-kata aneh dan arkhais yang diperkaya oleh simbol-simbol. Pada umumnya, bahasa *bissu* diucapkan pada upacara-upacara tertentu, misalnya upacara pembersihan benda-benda pusaka. Bahasa ini disebut dengan *To Rilangi* atau bahasa langit yang digunakan seraya berbicara dengan dewatae. Komunikasi yang hanya bisa dilakukan dan dipahami Bissu tersebut mengisyaratkan bahwa komunikasi kepada dzat yang maha suci dalam menyucikan benda-benda yang suci hanya dapat dilakukan oleh mereka yang telah menyucikan diri dalam dimensi sakralitas relasi vertikal antara Bissu sebagai hamba yang dianggap suci kepada dzat yang maha suci.

Pada masa kerajaan Bone, *Bissu* mempunyai struktur organisasi dalam melakukan prosesi ritual dan menjalankan aktivitas sehari-hari. Struktur organisasi Bissu terdiri atas: (1) Puang Matowa, yaitu pimpinan tertinggi yang dipilih dari Puang Lolo kemudian dilantik di muka umum oleh raja. Puang Matowa berperan memelihara dan menjaga pusaka kerajaan yang dinamakan arajang, (2) Puang Lolo, yaitu sebagai wakil Puang Matowa yang dipilih oleh

Puang Matowa bersama masyarakat yang telah disetujui oleh raja, dan (3) Bissu biasa pembantu Puang Lolo. Di pundak Bissu inilah semua upacara keagamaan dibebankan, untuk dilaksanakan demi memuja sang pencipta.

Seorang *bissu* harus melalui ujian mengenai pengetahuannya tentang adat istiadat, tentang pemerintahan, yang lebih penting ialah pengetahuannya tentang kedewataan dan ilmu-ilmu kerokhanian. Pejabat yang melantik mereka adalah *To Marolaleng*. Mereka tinggal dalam tembok istana pada sebuah rumah yang disebut *Bola Payung* dimana *arajang* disimpan. Hubungan *Bissu* dengan *arajang* terjadi kaitan yang abstrak sebagai pelimpahan aspek-aspek kedewaan.

Pada masa kerajaan kehidupan *bissu* ditopang oleh kerajaan yang memberikan kemudahan dalam kehidupan ekonomi dan status sosial yang tinggi. Hal ini berubah ketika pemerintahan negara berbentuk republik, yang mengatur pemerintahan daerah dilaksanakan oleh kepala daerah sesuai dengan jenjang hirarkinya dengan masa jabatan yang telah ditentukan. Sejak perubahan status kerajaan menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Bissu* tidak memiliki sumber ekonomi, karena *galung arajang* (sawah pusaka) sebagai sumber penghasilan *Bissu* telah diambil alih oleh masyarakat atau pemerintah daerah.

Keberadaan *bissu* semakin berkurang pada sekarang ini disebabkan oleh beberapa faktor, baik faktor internal maupun eksternal. Faktor internal adalah menurunnya minat orang untuk menjadi *Bissu*, karena syarat-syarat yang berat. Faktor eksternal adalah karena perubahan sistim pemerintahan, dari pemerintahan kerajaan menjadi pemerintahan republik. Kalaupun ada *Bissu* yang ditemui sekarang peranannya pun sudah bergeser, bukan lagi sebagai rohaniawan, tapi

sebagian di antara mereka hanyalah sebagai pemimpin upacara-upacara adat yang bersifat seremonial, dan menjadi perias pengantin serta upacara dan tradisi yang menyertainya. Misalnya Bissu yang berada di Kabupaten Bone sebagai pemimpin upacara *Mattompang Arajang*.

Seperti telah disebutkan di atas bahwa upacara pembersihan benda-benda pusaka yang dilakukan oleh masyarakat Bugis di Bone dikenal dengan istilah *Mattompang Arajang* atau *Massossorq Arajang*. Upacara *Mattompang Arajang* sekarang ini dilakukan setiap tahun untuk menyambut Hari Jadi Bone. Penyucian benda tersebut dilaksanakan secara adat, dengan pelaksana para Empu Keris Pusaka yang diiringi upacara tata cara adat lainnya meliputi *Sere Bissu* yang diiringi musik *Gendrang Bali Sumange*, *Ana Beccing*, dan *Kancing*. Proses pembersihan arajang dilaksanakan oleh para *Bissu* yang disaksikan oleh pemerintah dan Dewan Adat Bone serta masyarakat.

Awalnya upacara *mattompang* tidak dilakukan setiap tahunnya, tetapi hanya dilakukan ketika kerajaan menghadapi musuh, ketika terjadi wabah penyakit, dan kemarau panjang yang pelaksanaannya dilakukan di Saoraja (istana raja). *Mattompang Arajang* sudah dilakukan sejak pemerintahan *La Ummasa* Raja Bone ke-2 yang memerintah tahun 1365-1368, dikenal dengan gelar *Petta Panre Bessie* (pandai besi). Kemudian kebiasaan itu dilanjutkan oleh raja-raja selanjutnya. Namun, pada pemerintahan Andi Syamsoel Alam sebagai Kepala Daerah Tahun 1988-1993 pelaksanaan *Mattompang Arrajang* baru dilaksanakan setiap tahunnya dimulai tahun 1990 sampai sekarang.

Adapun benda-benda pusaka peninggalan kerajaan Bone yang disucikan atau dibersihkan pada saat prosesi *Mattompang Arajang* yaitu : (1) *Teddung Pulaweng* (Payung emas), (2) *Sembangeng Pulaweng* (Selempang emas), (3) *La Tea Riduni* (Kalewang), (4) *La Salaga* (Tombak), (5) *Alameng Tatararapeng* (Senjata adat 7). Benda-benda tersebut merupakan suatu bukti otentik, bahwa di Bone pernah memiliki kerajaan yang memiliki pengaruh besar dalam mewarnai blantikan Sejarah Nasional Indonesia.

Pada umumnya arajang atau benda-benda pusaka berada atau disimpan di *Bola Soba* atau *Balla Lompoa*, namun *arajang* yang akan disucikan atau dibersihkan pada proses *Mattompang Arajang* berada di museum *Arajange* (museum Arung Palakka) sekarang tepatnya di Kompleks Rumah Jabatan Bupati Bone.

Ada beberapa tahapan dalam upacara *Mattompang Arajang* yaitu : (1) *Malekke Toja* : pengambilan air di tujuh sumur (*Bubung Bissu, Bubung Purani, Bubung La Garoang, Bubung Toro, Bubung Tello, Bubung Manurung, dan Bubung Laccokkong*) untuk pembersihan arajang, (2) *Mappaota* : pada prosesi ini pemangku adat mempersembahkan daun sirih yang diletakkan dalam sebuah cawan kepada Bupati Bone sebagai laporan bahwa upacara adat segera dimulai. Selanjutnya diiringi oleh para *bissu* ke tempat arajang., (3) *Mem mang To Rilangi*: Kata-kata yang diucapkan oleh *bissu* yang berisi permohonan izin untuk membersihkan arajang, (4) *Mattompang Arajang* : membersihkan benda pusaka, dan *Ma'Tinro Arajang* : menidurkan nilai spiritual benda pusaka. Dalam prosesi

adat tersebut, salah satu rangkaian acara yang merupakan kegiatan yang tak terpisahkan dengan *Mattompang Arajang* adalah *sere bissu* atau *tari alusu*.

Pada awalnya kegiatan *Malekke Toja* atau pengambilan air dilakukan pada 7 sumur dan air tersebut didiamkan selama 7 hari 7 malam, tetapi sekarang pengambilan air pada 3 sumur dan didiamkan selama 3 hari. Kegiatan tersebut dilakukan oleh *bissu* dengan menggunakan doa dalam bahasa torilangi. Proses dilakukan pada pukul 06.00 pagi sampai pukul 17.00 sore hari. Kemudian dilanjutkan kegiatan *mappaota*, dalam proses ritual ini pemangku adat memohon izin kepada dewa selaku leluhur terdahulu bahwa arajang akan diambil dan dibersihkan, tetapi sekarang kegiatan *mappaota* ini dilakukan oleh *bissu*.

Saat akan dilakukan acara *Mattompang Arajang* hanya orang-orang tertentu yang hadir, pemerintah tidak memberikan tempat pada kaum-kaum muda selaku generasi penerus. Pemerintah hanya memberikan ruang kepada pejabat-pejabat.

Dahulu upacara *Mattompang Arajang* sebagai acara religi atau spiritual, namun sekarang upacara ini sering sekali digunakan sebagai tempat berpolitik oleh orang-orang yang mempunyai kepentingan pribadi bahkan dijadikan ajang komersial. Upacara *Mattompang Arajang* terus mengalami perkembangan dan perubahan fungsi, seiring dengan berjalannya waktu. Upacara *Mattompang Arajang* yang dulu berfungsi sakral, kini berubah menjadi kearah profan.

Pandangan Eliade Yang sakral dan yang profan merupakan dua hal yang kita dapati ditengah-tengah kehidupan masyarakat. Yang sakral dan yang profan merupakan dua hal yang saling berlawanan. Eliade mengatakan bahwa dalam perjumpaan dengan yang sakral, seseorang merasa disentuh oleh sesuatu nir-

duniawi (Pals 2001:236). Hal tersebut juga dapat ditemukan dalam upacara *Mattompang Arajang*, sehingga melalui penelitian ini diharapkan dapat diketahui tentang yang sakral dan profan dari upacara *Mattompang Arajang*.

Sakral dan profan dapat dijumpai dalam kebudayaan, diantaranya melalui ritual, upacara, dan simbol-simbol kebudayaan. Ritual merupakan tata cara dalam upacara atau suatu perbuatan keramat yang dilakukan oleh sekelompok umat beragama. Yang ditandai dengan adanya berbagai macam unsur dan komponen, yaitu adanya waktu, tempat-tempat dimana upacara dilakukan, alat-alat dalam upacara, serta orang-orang yang menjalankan upacara. Pada dasarnya ritual adalah rangkaian kata, tindakan pemeluk agama dengan menggunakan benda-benda, peralatan dan perlengkapan tertentu, di tempat tertentu dan memakai pakaian tertentu, di tempat tertentu dan memakai pakaian tertentu pula. Dalam analisis sakral dan profan dari berbagai ritual, upacara, dan simbol-simbol kebudayaan yang imanen dalam kehidupan sosial masyarakat Bone, hal tersebut tidak muncul begitu saja tapi didasari oleh suatu proses perenungan yang mendalam dari mereka sebagai sebuah komunitas sosial yang telah dianugerahi akal dan kemampuan berpikir ataupun bertindak dalam upaya bertahan hidup dari berbagai aspek yang mengancam ataupun untuk semakin mendekatkan diri pada aspek-aspek yang dianggap dapat memberikan keselamatan dalam kehidupan mereka khususnya Dzat yang Maha Kuasa. Hanya saja dalam perkembangannya, berbagai ritual, upacara, dan simbol-simbol kebudayaan yang imanen dalam kehidupan sosial masyarakat Bone tersebut terus mengalami evolusi sosial dari yang tadinya berdimensi sakral ke yang berdimensi profan. Saling tarik menarik ataupun

mempengaruhi antara dimensi sakral dan profan tersebut, pada gilirannya, menjadi suatu fenomena sosial yang menarik untuk dicermati dan diuraikan secara ilmiah

Melihat fenomena upacara *Mattompang Arajang* yang dilakukan oleh masyarakat Bone, peneliti melihat beberapa keunikan antara lain : pertama upacara *Mattompang arajang* masih dilakukan oleh para bissu meskipun jumlahnya sekarang sudah berkurang. Kedua upacara *Mattompang arajang* masih tetap berlangsung sampai sekarang meskipun wujudnya telah bergeser dari ritual menjadi upacara yang profan.

Hal ini memperlihatkan bahwa orang Bugis Bone masih tetap eksis dan militan dalam mempertahankan budayanya meski dalam wujud yang berbeda mengikuti arah dan dinamika perkembangan zaman.

Berpijak dari uraian di atas, maka penulis memilih upacara *Mattompang Arajang* sebagai objek penelitian dalam rangka penulisan disertasi yang selanjutnya diberi judul: *Upacara Mattompang Arajang dalam Kebudayaan Bugis Bone: Dari Sakral Ke Profan*.

## **B. Rumusan Masalah Penelitian**

Beberapa rumusan masalah yang dapat diajukan dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana prosesi upacara *Mattompang Arajang* dalam kebudayaan Bugis Bone?
2. Bagaimana bentuk dimensi sakral dan profan pada upacara *Mattompang Arajang* dalam kebudayaan Bugis Bone?

3. Faktor-faktor apa yang menyebabkan terjadinya pergeseran dari sakral ke profan pada upacara *Mattompang Arajang*?

### **C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Tujuan penelitian merupakan suatu bagian yang imanen dengan fokus dan masalah penelitian yang ditetapkan sebagai pijakan paradigmatik, prosedural, ataupun implementatif dari penelitian ini. Oleh karena itu, peneliti menetapkan tujuan penelitian ini sebagai berikut:

1. Mendeskripsikan prosesi upacara *Mattompang Arajang* dalam Kebudayaan Bugis Bone.
2. Menguraikan bentuk dimensi sakral dan profan pada upacara *Mattompang Arajang* dalam Kebudayaan Bugis Bone.
3. Menganalisis faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran dari sakral ke profan pada upacara *Mattompang Arajang*.

Dalam kaitannya dengan kegunaan sebagai kerangka aksiologis dari penelitian ini, peneliti membagi kegunaan tersebut menjadi dua bagian yang dalam hal ini adalah kegunaan teoritis serta kegunaan praktis yang dalam hal ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Kegunaan keilmuan : Kegunaan penelitian ini sebagai bahan bagi peneliti, ilmuwan, dan generasi milenial untuk memperlihatkan perjalanan sebuah budaya yang mengalami perkembangan dari zaman ke zaman yang memperlihatkan dinamika dan perkembangan serta kemampuan orang Bugis menjaga, melestarikan, serta militansi budaya mereka, yang selalu diadaptasikan dan dialogkan dengan perubahan zaman.

2. Kegunaan praktis: Kegunaan penelitian ini dalam kerangka praktisnya tidak bisa dipisahkan dari berbagai pihak pada struktur sosial Bugis Bone yang memiliki keterkaitan dengan tema yang diangkat. Bagi Pemerintah Daerah Kabupaten Bone, penelitian ini dapat memberikan suatu masukan konstruktif terkait bagaimana kebijakan-kebijakan pelestarian kebudayaan Bugis Bone dapat berlangsung secara maksimal dengan tetap memperhatikan keseimbangan antara dimensi sakral dan profan pada berbagai kebudayaan Bugis Bone termasuk yang ada pada Upacara *Mattompang Arajang*. Bagi komunitas kebudayaan Bugis Bone khususnya tokoh adat, penelitian ini dapat memberikan suatu masukan konstruktif terkait bagaimana upaya pelestarian budaya dapat berlangsung secara maksimal dengan tetap melibatkan berbagai pihak yang dapat memberikan kontribusi maksimal dengan otoritas masing-masing seperti pemerintah dengan otoritas kekuasaannya, tokoh agama dengan otoritas teologisnya, tokoh masyarakat dengan otoritas pengaruh sosialnya, akademisi dengan otoritas akademisnya, dan yang lainnya. Bagi Universitas Hasanuddin sebagai lembaga pendidikan tempat peneliti menempuh studi jenjang strata tiga ataupun Institut Agama Islam Negeri Bone sebagai lembaga pendidikan tempat peneliti bekerja, kegunaan praktis dari penelitian ini adalah menjadi suatu penjabaran praktis dari tri dharma perguruan tinggi khususnya pada dharma penelitian dimana pendidikan tinggi selalu memiliki pijakan marwah pengembangan kebijakan-kebijakan akademik yang berorientasi pada pemberdayaan komunitas sosial yang melingkupinya.

## **BAB II**

### **TINJAUAN PUSTAKA**

#### **A. Tinjauan Hasil Penelitian Terdahulu**

Pada penelitian ini, peneliti menggunakan beberapa hasil riset yang sebelumnya telah dilakukan oleh peneliti lain untuk menunjang penelitian ini sebagai tinjauan literatur. Peneliti menggunakan proses *systematic literature review* dengan bantuan aplikasi untuk mempermudah prosesnya. Aplikasi yang digunakan adalah *Publish or Perish (PoP)* dan *VOSviewer*. *Publish or Perish* didesain bisa menggambarkan metrik sitasi dari metadata yang diambil dari lembaga pengindeks seperti *Google Scholar*, *Crossref*, *Scopus*, *Web of Science*, *Microsoft Academic* dan *Pubmed*. Aplikasi *Publish or Perish* bisa mencari penulis, nama publikasi, judul, kata kunci, bisa memetakan rentang tahun artikel dan jumlah sitasi. Sedangkan *VOSviewer* digunakan untuk memvisualisasikan bibliografi, atau data set yang berisi *field bibliographi* (judul, pengarang, penulis, nama jurnal, dan sebagainya). Dalam dunia kajian , *VOSviewer* digunakan untuk analisis bibliometrik, mencari topik yang masih ada peluang untuk diteliti (*research gap*), mencari referensi yang paling banyak digunakan pada bidang tertentu dan sebagainya.

Tahapan proses awal untuk melihat kajian tentang upacara tradisional tentang sacral dan profane dengan menggunakan *systematic literature review* melalui : 1) Mendownload metadata artikel jurnal dengan kata kunci “upacara tradisional sacral dan profane” dari *Google Scholar* dan *Crossref* menggunakan *Publish or Perish*, 2) Data disimpan dalam format RIS, 3) Data RIS dianalisis

menggunakan aplikasi *VOSviewer* untuk mendapatkan visual, 4) Hasil analisis dengan *VOSviewer* ditulis diartikel ini.

The screenshot displays the Harzing's Publish or Perish software interface. At the top, the title bar reads 'Harzing's Publish or Perish (Windows GUI Edition) 7.3.3388.7819'. Below the title bar is a menu bar with 'File', 'Edit', 'Search', 'View', and 'Help'. A toolbar contains various icons for file operations and search. The main window is divided into several sections:

- My searches:** A list of search terms with checkboxes and source icons. The first three are checked: 'Traditional Ceremony And Sakral...', 'Upacara Dan Sakral Dan Profan...', and 'upacara ritual sakral profan fun...'. The fourth is unchecked.
- Google Scholar search:** Search filters including 'Authors', 'Publication name', 'Title words', and 'Keywords'. The 'Keywords' field contains 'Traditional Ceremony And Sakral And Profan Dan Functional'. There are also fields for 'Years' (2012-2021) and 'ISSN'. A 'Search' button is present.
- Results:** A table of search results with columns for 'Cites', 'Per year', 'Rank', 'Authors', 'Title', 'Year', 'Publication', 'Publisher', and 'Type'. The table lists 19 results, with the first row showing 2 citations, 0.29 per year, rank 1, and author 'DRSK DARMANA, ...'.
- Summary statistics:** A sidebar on the left shows summary statistics for the results:
 

Publication years:	2012-2021
Citation years:	10 (2012-2022)
Papers:	200
Citations:	513
Cites/year:	51.30
Cites/paper:	2.57
Authors/paper:	1.80
h-index:	9
g-index:	18
h <sub>i</sub> norm:	9
h <sub>i</sub> annual:	0.90
hA-index:	3
Papers with ACC >= 1,2,5,10,20:	33,11,2,1,0

Gambar 2.1. Metadata dari Google Scholar

Dari metadata *Google Scholar* dari rentang tahun 2012-2021 didapatkan sejumlah 200 artikel, dengan jumlah sitasi sebanyak 513, rata-rata sitasi pertahun sebanyak 51,30, rata-rata sitasi per artikel sejumlah 2,57, h-index sebesar 9, g-

index sejumlah 18, hI norm sebesar 9, hI pertahun sebesar 0,90 dan hA-index sebesar 3.

The screenshot shows the Crossref search interface with the following search results table:

h	g	hI norm	hI annual	hA acc10	Search date	Cache date	Last ...
29	9.67	585	211	21.10	8	10	7
13	1.63	883	1015	21.60	15	25	14
10	1.00	555	2741	124.59	21	51	15
9	3.00	85	1512	60.48	12	38	10
8	1.00	304	0	0.00	0	0	0
8	0.89	311	0	0.00	0	0	0
8	4.00	457	0	0.00	0	0	0
7	1.75	92	0	0.00	0	0	0
7	0.88	735	0	0.00	0	0	0
6	3.00	29	0	0.00	0	0	0
6	1.50	291	0	0.00	0	0	0
5	0.83	56	0	0.00	0	0	0
4	1.33	43	0	0.00	0	0	0
4	0.80	66	0	0.00	0	0	0
4	0.57	335	0	0.00	0	0	0
4	1.00	588	0	0.00	0	0	0
2	0.29	71	0	0.00	0	0	0
2	0.40	74	0	0.00	0	0	0

Summary statistics from the interface:

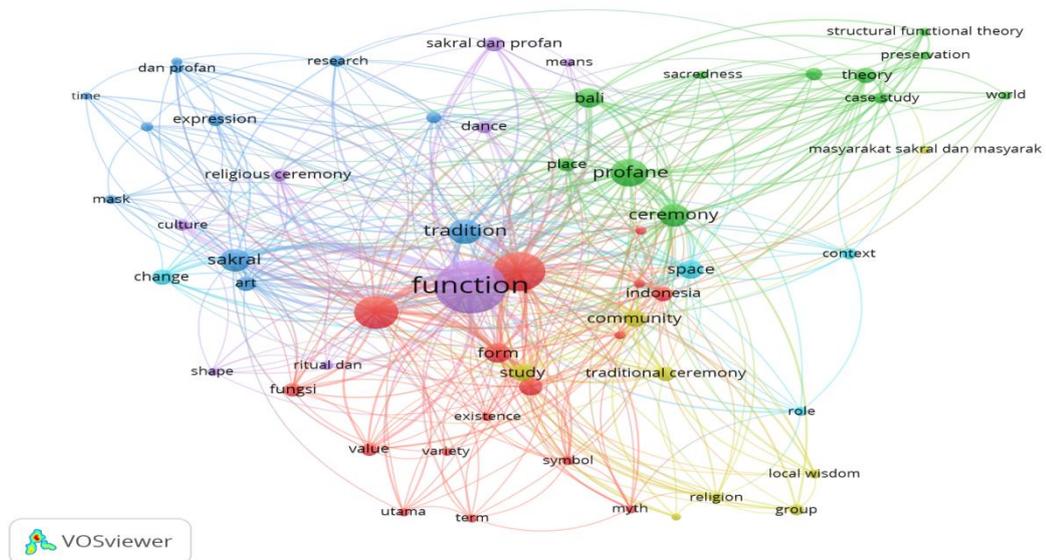
- Publication years: 2012-2021
- Citation years: 10 (2012-2022)
- Papers: 200
- Citations: 211
- Cites/year: 21.10
- Cites/paper: 1.06
- Authors/paper: 1.51
- h-index: 8
- g-index: 10
- hI norm: 7
- hI annual: 0.70
- hA-index: 3
- Papers with ACC >= 1,2,5,10,20: 15,5,1,0,0

Gambar 2.2. Metadata dari Crossref

Dari metadata *Crossref* dari rentang tahun 2012-2021 didapatkan sejumlah 200 artikel, dengan jumlah sitasi 211, rata-rata sitasi pertahun 21,10, rata-rata sitasi per artikel sejumlah 1,06, h-index sebesar 8, g-index sejumlah 10, hI norm sebesar 7, hI pertahun sebesar 0,70 dan hA-index sebesar 3.

Perbandingan dari dua data di atas, jumlah sitasi antara *Google Scholar* lebih tinggi dibanding dengan *Crossref*, meskipun metadata yang didapatkan dari *Google Scholar* dan *Crossref* sama yaitu sebanyak 200 artikel. Jumlah sitasi yang didapatkan dari *Google Scholar* sebanyak 513, sedangkan dari *Crossref* sebanyak 211 pertahun.

Setelah mendapatkan metadata dari *Google Scholar* dan *Crossref* melalui aplikasi *Publish or Perish*, metada disimpan dengan format file RIS. Format RIS ini kemudian dianalisis menggunakan aplikasi *VOSviewer* dengan tampilan data sebagai berikut :



Gambar 2.3. Hasil *Network Visualisasi* dari *VOSviewer*

Gambar 2.3 di atas adalah hasil visualisasi menggunakan *VOSviewer* setelah memasukkan metadata yang diperoleh dari aplikasi *Publish or Perish*, peneliti melakukan *include* (memilah keyword yang sesuai dengan sacral dan profan) dan melakukan *exclude* (memilah data yang tidak sesuai dengan keyword sacral dan profane). Hasil yang diperoleh bisa memetakan kluster keyword

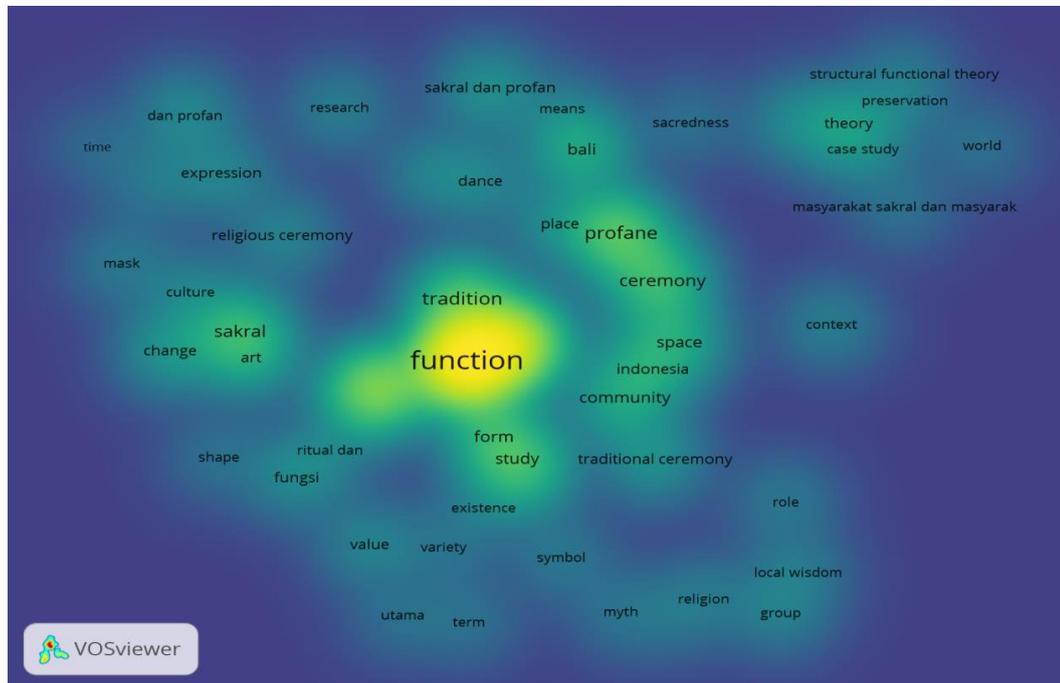
menjadi 6 kluster, yaitu warna merah, warna hijau, warna biru, warna kuning, warna ungu, dan warna hijau toska. Adapun penjelasan tiap kluster disajikan dalam tabel di bawah ini dengan mentranslasi menggunakan bahasa Indonesia.

Table 1. Kluster tema-tema yang berkaitan dengan Upacara Tradisional

Kluster	Indikator yang terkandung di dalamnya
1 (Merah)	Leluhur, Fungsi, Indonesia, Arti, Mitos, Profan, Fungsi Ritual, Sakral, Simbol, Nilai, Variasi
2 (Hijau)	Bali, Studi Kasus, Upacara, Tempat, Pelestarian, Kesuian, Struktural Fungsional, Teori, Dunia
3 (Biru)	Seni, Profan, Ekspresi, Jawa Barat, Riset, Fungsi Suci, Sakral, Waktu, Tradisional
4 (Kuning)	Masyarakat, Kelompok, Masyarakat Sakral dan Masyarakat Profan, Ritual Keagamaan, Upacacara Adat, Kearifan lokal
5 (Ungu)	Budaya, Tari, Cara, Upacara Keagamaan, Bentuk, Sakral dan Profan
6 (Hijau Toska)	Perubahan, Konteks, Peran, Ruang.



gambar ini dapat dilihat research gap atau kajian yang masih sedikit. Tema-tema yang masih terbuka untuk didalami dan dikembangkan oleh peneliti selanjutnya.



Gambar 2.5. Hasil *Density Visualisasi* dari *VOSviewer*

Dari batasan tema yang dikaji, diperoleh dan diolah data dari database *Google Scholar* dan *Crossref*, bisa dipetakan secara naratif hasil dari perkembangan tema kajian upacara tradisional dari tahun 2012-2021. Tema atau wacana tentang upacara tradisional, telah dibahas oleh Agnieszka Aysen Kaim dengan judul “*Sema Ceremony-Between Ritual and Performance*” tahun 2012. Artikel ini membahas bahwa Upacara Sema adalah tarian ritual yang berkembang dan terinspirasi oleh ide-ide filosofis Mowlana dan dikembangkan oleh putranya Soltan Valad, menjadi bagian dari kebiasaan Turki. Gerakan dan tarian memungkinkan seseorang untuk memasuki lingkup sakrum dan telah menjadi cara untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan dengan menggabungkan tubuh, pikiran dan emosi. Ini mencerminkan struktur alam semesta dan lingkaran energi.

Sebagai ritus, upacara Sema mempertahankan struktur simbolisnya, kostum sakralnya, dan ruangnya. Sebagai ekspresi seni sema yang melibatkan tarian, musik dan puisi, dan memiliki kostum, ritme, koreografi, dan pemain profesional yang khas. Budaya pertunjukan kontemporer mengubah ritual menjadi hiburan dan menghasilkan desakralisasi ritus.

Nopianti (2013) dengan judul *Cingcowong dari Sakral ke Profan* mengatakan bahwa Cingcowong sebagai sebuah ritual tradisional yang berasal dari masyarakat agraris Desa Luragung Landeuh, Kabupaten Kuningan, merupakan wujud aktifitas kolektif masyarakat yang bersumber pada kepercayaan terhadap roh-roh gaib yang dipercaya memiliki kekuatan mampu mendatangkan hujan untuk mengatasi kekeringan, khususnya pada lahan pertanian yang disebabkan oleh kemarau berkepanjangan. Ritual Cingcowong yang menjadikan boneka sebagai perantara bagi manusia yang dipimpin oleh punduh untuk berkomunikasi dengan makhluk gaib memiliki kekuatan besar untuk mendatangkan hujan. Adanya campur tangan makhluk gaib dalam ritual ini menjadikan ritual Cingcowong sebagai suatu hal yang disakralkan oleh masyarakat setempat. Konsep sakral yang tersemat dalam ritual Cingcowong perlahan terkikis karena adanya penolakan dari sebagian masyarakat yang menganggap bahwa ritual yang ada bertentangan dengan syariat agama. Oleh sebab itulah, saat ini ritual Cingcowong telah berkembang pada konsep lain yang bersifat profan yaitu kesenian. Penelitian ini dilakukan melalui metode kualitatif dengan pemaparan deskriptif analitik. Pada tahap pengumpulan data dilakukan metode observasi dan interview. Adapun dalam tahap pengembangan hipotesis

dan analisis data dilengkapi dengan teori-teori yang disusun secara sistematis melalui proses yang intensif untuk menarik kesimpulan secara general. Sehingga mendapatkan ada 2 faktor penting yang mempengaruhi terjadinya perubahan ritual Cingcowong yang asalnya bersifat sakral kepada hal-hal yang bersifat profane yaitu faktor eksternal dan faktor internal. Faktor internal tersebut berkaitan dengan perubahan dalam hal pemenuhan kebutuhan hidup yang dihadapi oleh para pelakunya, sehingga ritual Cingcowong menjadi komersial. Sekalipun faktor eksternal yang ada belum begitu kuat mempengaruhi eksistensi ritual Cingcowong, namun secara perlahan namun pasti keberadaan ritual Cingcowong mulai terpinggirkan. Inilah rupanya yang menjadi penyebab terjadinya perubahan ritual Cingcowong secara eksternal. Dahulu Cingcowong mungkin hanya digelar pada saat musim kemarau saja dengan satu tujuan yaitu mendatangkan hujan, namun saat ini Cingcowong dapat dipentaskan kapan dan dimana saja dengan tujuan yang lebih umum dan terkesan lebih komersil.

Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad (2013) dalam artikel jurnalnya yang berjudul “Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama” mengemukakan bahwa dimensi sakral dan profan dalam perspektif agama-agama memiliki perbedaan satu sama lain. Eksistensi dimensi sakral dan profan tersebut imanen dengan sistem kepercayaan yang dianut oleh agama-agama. Sebuah benda yang dianggap memiliki nilai sakral oleh agama tertentu boleh jadi menjadi sebuah benda yang dianggap profan oleh agama yang lainnya. Nilai sakral yang imanen pada benda-benda tertentu tidak bisa selamanya akan melekat pada benda tersebut ketika tidak ada stimulus yang terus menjaga eksistensinya pada nilai-

nilai sakral tersebut. Adanya dongeng orang-orang terdahulu terkait nilai sakral dari benda tersebut ataupun berbagai ritual yang dilakukan sebagai wujud penghormatan pada benda tersebut dapat menjaga ataupun meningkatkan nilai sakral dari benda tersebut. Konsekuensinya, akulturasi antara dimensi sakral dan profan lahir sangat ditentukan dari berbagai sikap dan perilaku komunitas sosial yang memiliki perhatian terhadap obyek sakral ataupun profan tersebut (Muhammad 2013:279). Muhammad menunjukkan bahwa kehadiran agama-agama di dunia sebagai sebuah sistem teologis dari dimensi teosentris ke dimensi antroposentris khususnya bagi yang lazim disebut sebagai agama samawi atau yang memang tumbuh berkembang dari kehidupan sosial manusia yang lazim disebut agama ardhhi sarat dengan dimensi sakral dan profan dalam penerapannya. Artikel ini bisa memberikan suatu pondasi pada pelaksanaan upacara Mattompang Arajang terkait dengan keberadaan Islam yang bisa dikatakan sebagai agama mayoritas yang dianut oleh Bugis Bone yang tentu dalam penjabaran dari nilai-nilai syariat Islam itu sendiri sarat dengan dimensi sakral dan profan.

“Sacred Space: A Comparative Study of Awka Traditional Shrines” oleh Ngozi (2016), artikel konseptual ini bertujuan untuk menggambarkan sejumlah besar aktivitas kuil yang di atasnya tradisi masyarakat dirumuskan, diinkubasi, dihias, dan diwariskan. Ruang sangat penting untuk berbagai jenis aktivitas manusia. Ketidakpastian ruang bagi perilaku manusia dapat dibandingkan dengan pertarungan hewan untuk kepemilikan teritorial yang menyiratkan bahwa bahkan hewan pun memahami relevansi ruang dengan kelangsungan hidup. Seluruh aktivitas manusia berputar di sekitar ruang tertentu akibatnya ruang tertentu

diperuntukkan bagi aktivitas tertentu, contohnya adalah ruang sakral yang terpencil dari intrusi. Kesucian ruang seperti itu menentukan pengasingan ini. Fondasi penunjukan ruang menjadi sakral dan profan berakar pada tradisi Afrika yang terkait dengan agama. Menurut Eliade (Ngozi 2016) memandang tempat suci sebagai tempat tiga tingkat kosmik, bumi, surga dan dunia bawah, sekaligus bersentuhan satu sama lain, dan diwakili. Pandangan ini jelas memproyeksikan pandangan dunia Afrika tentang tempat suci yang diyakini sebagai 'titik pertemuan' tiga dunia manusia. Bumi dihuni oleh manusia, dunia bawah oleh nenek moyang dan dunia di atas oleh Dewa dan Dewa Tertinggi. Peninjauan kembali fungsi tempat suci tradisional di Awka sebelum munculnya peradaban barat menunjukkan perannya sebagai institusi budaya yang vital dalam pengabdian kepada masyarakat. Utamanya, menciptakan saluran komunikasi antara manusia dengan dunia spiritual, melestarikan benda budaya penting, mempromosikan pelestarian alam, dan memberikan hiburan sosial. Saat ini, keberadaan lembaga besar ini terancam oleh sisa-sisa peradaban barat, pendidikan, budaya dan agama barat. Asimilasi faktor-faktor ini menyebabkan westernisasi orang Afrika. Akibatnya, tempat suci dan aktivitasnya dihancurkan oleh pembuatnya sendiri. Namun, sifat tangguh dari kuil tradisional yang terkait erat dengan religiusitas orang Afrika menjaga institusi ini hingga saat ini. Karena kebanyakan orang terus berpartisipasi dalam agama tradisional baik dalam praktik maupun keyakinan.

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Peni Prihantini tahun 2017 (Prihantini 2017), dengan judul Ritual Rokot Pandhaba Dalam Pertunjukan

Topeng Dhalang “Rukun Pewaras” Slopeng Kajian Bentuk Dan Fungsi. Penelitian ini menggunakan teori ritual oleh Van Gennep dengan menganalisa ritual rokat pandhaba melalui tiga tahapan, tahap pemisahan (separation), tahap peralihan (transisition), dan tahap penyatuan (incorporation). Teori bentuk Wiliam James yang menganalisa bahwa pertunjukan topeng merupakan bentuk pertunjukan ritual orasi (oration ritual) dan pelaksanaanya lebih menekankan unsur laku atau peragaan (onstension ritual).Teori fungsi Malinowski untuk mengungkapkan perilaku di masyarakat melakukan tradisi pecutan atau téngka

Hasil penelitian menunjukkan bahwa bentuk pertunjukan visual ritual Rokot Pandhaba dalam pertunjukan Topeng Dhalang terdiri; selamatan, ruwatan, prosesi siraman, prosesi tebusan dan sajen. Sajen merupakan persyaratan pokok yang harus disertakan, tetapi apabila perlengkapan tidak komplit, misalnya: seribu macam bunga dapat diganti madu, karena madu berasal dari sari-sari bunga, sumber air dari 7 (tujuh) sumur dapat diganti air garam atau air laut, buah-buahan seribu macam dapat diganti dengan padi dan jagung karena tumbuhan tersebut merupakan kebutuhan pokok masyarakat. Sedangkan fungsi Rokot Pandhaba di masyarakat Slopeng adalah terbatas pada lingkup orang-orang yang memiliki kategori pandhaba, fungsi lain sebagai tradisi pecutan yaitu sistem hutang.

Mohammad Takdir Ilahi dalam artikel jurnalnya yang berjudul “Kearifan Ritual Jodangan dalam Tradisi Islam Nusantara di Goa Cerme” mengemukakan bahwa ritual Jodangan telah menumbuhkan kesadaran religius terkait posisi seseorang sebagai seorang hamba untuk selanjutnya harus berupaya untuk berserah diri pada Sang Pencipta. Hal ini pada gilirannya akan membawa sikap

dan perilaku seorang hamba untuk senantiasa mengacu pada rambu-rambu yang telah ditetapkan-Nya. Kasadaran religius yang terbentuk dari ritual Jodangan tersebut memberikan nilai keikhlasan bagi seorang hamba dalam menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya (Takdir 2017:56–57). Apa yang dikemukakan Mohammad Takdir Ilahi tersebut menunjukkan bahwa ritual Jodangan sarat dengan makna sakral dimana seorang hamba menunjukkan komitmen kepasrahan religiusnya pada Dzat yang Menciptakannya. Dalam proses tersebut ada sebuah nilai sakral yang terjalin dalam bentuk komunikasi aktif antara mereka yang melakukan ritual Jodangan tersebut dengan Sang Pencipta. Dalam wujud komunikasi yang terbangun terus, mereka yang melakukan ritual Jodangan menunjukkan komitmen mereka untuk senantiasa mengabdikan dan menyembah hanya pada Sang Pencipta. Pemilihan tempat seperti Goa Cerme karena dipandang bahwa komunikasi aktif antara mereka yang melakukan ritual Jodangan tersebut dengan Sang Pencipta baru akan terjalin baik apabila mereka berada suatu posisi yang jauh dari berbagai hiruk pikuk keduniaan. Artikel ini bisa memberikan suatu pondasi pada pelaksanaan upacara Mattompang Arajang terkait dengan dimensi sakral yang menggambarkan bagaimana pola komunikasi yang terbangun antara mereka yang terlibat langsung dalam pelaksanaan upacara Mattompang Arajang tersebut dengan Sang Pencipta atau roh leluhur Bugis Bone.

Indarwati (2018) dalam artikel jurnalnya yang berjudul “Ritual Mattompang Arajang Prosesi Penyucian Benda Pusaka Kerajaan Bone: Tinjauan Semiotik Budaya” mengemukakan bahwa akulturasi antara dimensi sakral dan

profan pada ritual Mattompang Arajang tersebut tergambar jelas ketika ritual tahunan tersebut dilaksanakan disamping sebagai tanda kesyukuran pada Tuhan yang Maha Esa yang merupakan bagian integral dari dimensi sakralnya juga menunjukkan dimensi profan berupa lahirnya implikasi lain dalam pelaksanaannya seperti wujud penghargaan pada sesama, upaya menjaga kelestarian budaya, dan semacamnya. Demikian pula digambarkan bahwa ritual Mattompang Arajang ini terus menunjukkan makna dalam lokus semiotik budaya yang dinamis yang dalam hal ini adalah makna silaturrahim, persatuan, pembersihan, penyucian, magis, spiritual, serta kelestarian budaya (Indarwati 2018:668–69). Apa yang dikemukakan Indarwati tersebut menunjukkan bahwa ada sebuah model akulturasi yang menarik dari pelaksanaan upacara Mattompang Arajang dimana dalam lokus semiotik budaya tersirat makna-makna simbolik yang mengisyaratkan bahwa di balik dimensi sakral yang ada di dalamnya tersirat pesan-pesan moral yang relevan dengan dimensi profan dalam kehidupan mereka yang melaksanakannya. Artikel ini bisa memberikan suatu pondasi pada pelaksanaan upacara Mattompang Arajang terkait dengan upaya untuk menggali nilai-nilai simbolik yang imanen pada setiap tahapan pelaksanaan upacara Mattompang Arajang.

Arisal dan Faisal (2018) dalam artikel jurnalnya yang berjudul “Ritual Mattoana Arajang di Kecamatan Lilirilau Kabupaten Soppeng” mengemukakan bahwa dimensi sakral dari ritual Mattoana Arajang sangat kental mengingat ritual yang dilaksanakan tersebut merupakan suatu wahana untuk mendekatkan diri pada Sang Pencipta. Dalam melakukan pendekatan diri pada Sang Pencipta,

mereka mempergunakan benda-benda peninggalan kerajaan sebagai media perantara sehingga sudah selayaknya benda-benda peninggalan kerajaan selalu dibersihkan sebagai wujud komitmen untuk turut membersihkan diri pula. Dalam penerapannya, berbagai tahapan yang imanen dalam ritual Mattoana Arajang tersebut sarat dengan simbol-simbol interaksi aktif dengan roh-roh para leluhur (Arisal and Faisal 2018:392–99). Apa yang dikemukakan Arisal dan Faisal tersebut menunjukkan bahwa sebuah interaksi aktif dari mereka yang berada pada dua ruang yang berbeda yang dalam hal ini adalah manusia hidup yang ada pada suatu alam yang konkret dengan para roh para leluhur yang berada pada suatu alam yang abstrak. Secara umum bisa dikatakan bahwa dalam hal keterbatasan dalam melakukan sesuatu, dimensi roh yang sangat abstrak memungkinkan mereka dapat menembus ruang dan waktu lebih cepat dibandingkan dengan mereka yang berada pada alam konkret. Oleh karena itu, sangat wajar kemudian apabila banyak manusia yang masih hidup terus mencoba melakukan komunikasi mistis dengan roh para leluhur mereka agar berbagai persoalan dalam kehidupan mereka dapat teratasi. Artikel ini bisa memberikan suatu pondasi pada pelaksanaan upacara Mattompang Arajang terkait dengan dimensi sakral yang imanen dalam setiap tahapannya.

Penelitian yang dilakukan oleh Pratiwi (2018) dengan Dari Ritual Menuju Komersial: Pergeseran Tradisi Ruwahan di Kelurahan Sukorejo, Kecamatan Wonosari, Kabupaten Klaten, bahwa pergeseran tradisi ruwahan sangat terlihat dari fungsi secara sarana spritual dan penghormatan pada para leluhur menjadi aspek komersial atau kegiatan ekonomi desa. Tradisi ruwahan ini adalah kegiatan

yang dilakukan oleh sebuah kelompok masyarakat di suatu daerah dengan melakukan beberapa ritual sebagai rangkaian acaranya sebagai praktik individual atas dasar kewajiban spritual dan kewajiban tradisi.

Ritual ruwahan berfungsi untuk mendoakan arwah para leluhur yang telah meninggal. Namun, sesaji sudah tidak lagi menjadi hal yang penting atau tidak lagi digunakan. Hal yang utama adalah kebersamaan dan mempererat persaudaraan sesama warga, sebagaimana Berger dan Luckman mengatakan bahwa proses social itu perlu dimaknai sebagai sebuah konstruksi sosial. Pemahaman terhadap pergeseran tradisi ruwahan di Kecamatan Wonosari ini didasarkan atas pandangan tersebut sehingga tradisi ruwahan merupakan sebuah konstruksi individu. Sementara, fakta atau realitas yang terjadi di masyarakat perlu dipahami sebagai bagian dari produk bersama dari hasil konstruksi bersama. Ritual ini tetap memiliki nilai kearifan lokal yang masih dipertahankan hingga sampai saat ini. Ritual ruwahan telah banyak melahirkan kebiasaan baru dalam masyarakat seperti aktivitas ekonomi, efisiensi biaya dan waktu. Perkembangan teknologi dan informasi telah mengikis nilai-nilai dan pemikiran mistis para warga desa sehingga berdampak pada perkembangan ritual ini mengarah pada aspek logika dan akal sehat yang dilandasi nilai-nilai agama Islam. Disadari atau tidak, berbagai tahapan yang dilaksanakan dalam tradisi tradisi Ruwahan tersebut terus mengalami dinamika khususnya dalam mengakomodir berbagai kepentingan profan komunitas sosial yang melingkupinya. Artikel ini bisa memberikan suatu pondasi pada pelaksanaan upacara Mattompang Arajang terkait dengan dimensi profannya yang sedikit banyak akan menunjukkan eksistensinya seiring dengan

semakin banyaknya kepentingan dari berbagai pihak terhadap pelaksanaan ritual tahunan penyucian benda-benda pusaka peninggalan Kerajaan Bone tersebut.

Sejalan penelitian yang dilakukan oleh Kusuma Ningrum (Ningrum 2018) bahwa *Gaukang* sebagai simbol kekuatan leluhur yang dipercaya oleh masyarakat Bajeng sebagai jimat penyelamat mereka. Upacara *Gaukang* Tu Bajeng pada masa kemerdekaan dilatar belakangi karena ketertarikan Tuan Fukusima terhadap benda – benda kerajaan Bajeng yang tersimpan di Balla Lompoa, seiring berjalannya waktu upacara *Gaukang* tu Bajeng pada masa sekarang dimanfaatkan sebagai upacara untuk menghormati dan mengenang para leluhur. Upacara tersebut merupakan simbol budaya, social dan politik tradisional yang mempersatukan masyarakat Bajeng, baik di masa lalu maupun dimasa sekarang.

Sedangkan penelitian yang dilakukan oleh Fauzi Hizbi (Fauzi 2018) bahwa terdapat makna simbolik pada setiap proses ritual *acceraq kalompoang* di Balla Lompoa Kabupaten Gowa antara lain : (1) *Allekka Jeknek* dimulai pada pagi hari karena pagi adalah simbol kehidupan. (2) *Gandrang Tunrung Pakballe* menandakan kegembiraan dan rasa hormat terhadap leluhur. (3) Lalu untuk proses *Ammolong Tedong* kerbau adalah simbol kekuatan, integritas, dan sosial yang tinggi, Kerbau yang diarak mengelilingi istana Balla Lompoa untuk meminta restu kepada leluhur. (4) *Appidalleki kalompoang* dilakukan pada malam hari karna memiliki suasana yang menenangkan dan itu adalah waktu yang tepat untuk berdoa. Barasanji juga dilakukan dalam ritual ini karena barasanji adalah sebuah doa, perpaduan antara budaya dan Islam. (5) Sedangkan pada ritual *Allangngiri Kalompoang* darah yang digunakan untuk membersihkan pusaka mewakili semua

hal buruk itu mungkin terjadi atau menghindari bencana, penimbangan mahkota *Salokoa* untuk mengetahui kehidupan masyarakat Gowa dimasa depan. Fungsi *acceraq kalompoang* yaitu untuk mengetahui apa yang akan terjadi pada masyarakatnya dimasa akan datang melalui proses *Allangngiri Kalompoang* atau penimbangan mahkota raja (*Salokoa*).

Lina Yuliamalia dalam artikel jurnalnya yang berjudul “Tradisi Larung Saji sebagai Upaya Menjaga Ekosistem di Wisata Telaga Ngebel Ponorogo: Studi Literatur” mengemukakan bahwa tradisi Larung Saji yang dilakukan di Telaga Ngebel pada dasarnya masih sarat dengan nilai-nilai sakral yang salah satu diantaranya adalah dengan melakukan doa-doa pada Dzat yang Maha Kuasa juga pemberian sesaji pada roh-roh halus yang dipercaya oleh masyarakat setempat sebagai penunggu dari telaga tersebut. Dengan adanya tradisi Larung Saji tersebut, masyarakat sekitar semakin menyadari dan memahami betapa pentingnya untuk menjaga ekosistem yang ada di sekitar Telaga Ngebel dengan aneka flora dan fauna yang perlu dilindungi karena secara tidak langsung tradisi Larung Saji tersebut membawa pesan ke alam bawah sadar masyarakat sekitar bahwa mereka yang mengganggu ekosistem flora dan fauna maka akan mendapatkan gangguan dari roh-roh halus yang dipercaya oleh masyarakat setempat sebagai penunggu dari telaga tersebut (Yuliamalia 2019:143). Apa yang dikemukakan Yuliamalia tersebut menunjukkan bahwa tradisi Larung Saji merupakan suatu tradisi yang mencoba menggugah kesadaran masyarakat setempat untuk memahami bagaimana ekosistem yang terdiri atas berbagai flora dan fauna yang berdiam di sekitar Wisata Telaga Ngebel Ponorogo dapat terus

terjaga. Dengan mengembangkan kepercayaan bahwa mereka yang mengganggu berbagai flora dan fauna yang berdiam disana akan diganngu oleh roh-roh halus maka secara tidak langsung mereka yang melaksanakan tradisi Larung Saji tersebut telah memberikan suatu perlindungan akan kelestarian ekosistem flora dan fauna yang ada disana. Artikel ini bisa memberikan suatu kerangka pikir dalam memahami dimensi profane yang ada pada pelaksanaan upacara Mattompang Arajang terkait dengan upaya untuk menjaga kelestarian benda-benda pusaka Kerajaan Bone yang sangat berharga. Dengan memberikan suatu ilustrasi bahwa dalam benda-benda yang disakralkan tersebut telah bersemayam roh-roh para leluhur maka pihak-pihak yang memiliki niat yang tidak baik terhadap berbagai benda pusaka tersebut tidak akan berani mewujudkan niat mereka yang tidak baik misalnya mencuri, merusak, dan sebagainya.

Studi serupa juga dilakukan oleh Suryaluzi dkk (2019) dengan judul penelitiannya “Guritan in Besemah, Pagaralam City: From Sacred to Profane”, awal mula kesenian guritan merupakan kesenian yang dikeramatkan oleh masyarakat Besemah Kota Pagaralam dengan tujuan mendoakan almarhum dengan ayat-ayat yang memuat ayat-ayat suci Alquran. dan sholawat Nabi. Guritan adalah salah satu jenis sastra tutur dalam masyarakat Besemah Kota Pagaralam yang diwariskan secara turun-temurun, keberadaannya ditampilkan dalam bentuk “sastra-sastra” yang artinya diucapkan secara monolog oleh seorang pendongeng yang menggunakan bahasa daerah Besemah dengan tema atau puisi tertentu dan menggunakan alat (bantu sambang). Selain itu, Guritan juga menjadi media agama Islam di Besemah Kota Pagaralam. Seiring dengan perkembangan

jaman dan teknologi guritan berubah menjadi seni profan atau hiburan yang dibawakan dalam acara pernikahan adat di Besemah Kota Pagaram. Naskah yang disampaikan berupa nasehat, doa, falsafah hidup, dan pedoman hidup dengan ajakan berbuat baik yang dapat diterapkan dalam kehidupan sosial masyarakat. Schuon mengatakan bahwa seni yang profan memiliki nilai psikologis bagi jiwa yang memiliki kecerdasan rendah. Sehingga akan kehabisan kekacauan justru karena sifatnya yang dangkal dan vulgar, yang pada akhirnya hanya akan menyebabkannya reaksi kebencian. Reaksi ini terlalu umum dan bisa dianggap sebagai respon penolakan terhadap seni sakral yang profane. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif analitis, dengan pendekatan interdisipliner.

Penelitian yang dilakukan oleh Nur Quma Laila dengan judul “Strategi Komodifikasi Budaya dalam Ritual Yaa Qowiyyu pada Masyarakat Jatinom, Klaten” (Laila 2021). Penelitian ini menjelaskan bahwa pengelolaan ritual Yaa Qowiyyu yang berdasarkan pada kebijakan pariwisata berimplikasi luas pada proses komodifikasi budaya yang merupakan *secondary activity* yang mampu menjadi penggerak perekonomian masyarakat.

Kajian tentang upacara *Mattompang Arajang* telah diteliti dengan berbagai perspektif. Misalnya, penelitian tentang tinjauan *semiotik* budaya telah dibahas oleh Indarwati (Indarwati 2021), peran *bissu yaitu* sebagai esensi pelestarian budaya klasik Bugis, sebagai juru kunci, merawat dan pembawa arajang serta pemimpin dalam upacara *Mattompang Arajang*. (Pasanrangi 2018; Syahrir 1996; Syam 2020). Ada juga yang meneliti tentang Makna simbolik dalam ritual *Sere*

*Bissu* dalam upacara *Mattompang Arajang* sebagai bentuk komunikasi sakral kepada Tuhan serta kepada arwah leluhur Bugis Bone yang mereka yakini masih ada di sekitar kehidupan mereka. (Syam 2021).

Hasil pemetaan natarif yang diperoleh peneliti dari database *Google Scholar* membuka peluang masih adanya kebaruan (*novelty*) dari upacara tradisional baik secara konseptual dengan berbagai disiplin ilmu, selain itu fenomena budaya yang bergerak cepat harus diiringi dengan banyaknya kajian tentang upacara atau ritual. Maka peneliti akan lebih memfokuskan dan menganalisis tentang keberadaan upacara *Mattompang Arajang* dari sacral ke profan secara komprehensif dan holistic dalam sebuah lokus kebudayaan yang pada gilirannya menggambarkan bagaimana kebudayaan Bugis Bone diimplementasikan.

## **B. Tinjauan Teoritis**

### **1. Konsep Sakral dan Profan**

Pelaksanaan upacara ritual dengan berbagai bentuknya dalam kehidupan manusia merupakan suatu aktivitas tidak bisa dipisahkan dari keberadaan manusia untuk senantiasa mendekati diri pada Dzat yang Maha Kuasa yang diyakini dapat memberikan efek kebaikan sekaligus keburukan dalam kehidupan mereka. Efek kebaikan dipercaya akan datang dari Dzat yang Maha Kuasa ketika ketaatan mereka lakukan sebaliknya keburukan akan datang dari Dzat yang Maha Kuasa ketika kedurhakaan mereka lakukan. Dalam menyikapi hal tersebut, Ahmad Thib Raya membagi keberadaan manusia dalam kaitanya dengan relasi vertikal kepada Dzat yang Maha Kuasa dalam tiga aspek yang dalam hal ini adalah manusia

adalah makhluk Allah swt., manusia adalah khalifah Allah swt., serta manusia adalah hamba Allah swt. Dalam posisinya sebagai makhluk Allah swt., manusia adalah suatu makhluk yang tadinya tidak ada lalu kemudian menjadi ada, dalam posisinya sebagai khalifah Allah swt., manusia diciptakan dimuka bumi dengan misi penciptaan yang nantinya harus dipertanggungjawabkan di hadapan-Nya, sementara dalam posisinya sebagai hamba Allah swt., manusia harus menunjukkan suatu kepasrahan total pada Allah swt. dengan menyandarkan segala kebutuhan-Nya pada Allah swt. semata (Raya 2017:30). Ketika manusia menyadari bahwa keberadaannya di muka bumi telah membawa identitas-identitas yang tentu berimplikasi pada beberapa kerangka fungsional yang harus diembannya, saat itu manusia sudah mulai memahami bahwa ada sebuah kekuatan yang melebihi kekuatannya yang bisa dijadikan sebagai sarana untuk meminta anugerah atau sekedar melepaskan diri dari berbagai persoalan yang menyimpannya.

Yang menjadi persoalan kemudian adalah kesadaran manusia akan segala keterbatasannya dan kebutuhan mereka akan suatu kekuatan yang berada di luar diri mereka untuk dijadikan sebagai sarana meminta dipahami secara berbeda-beda. Hal ini berimplikasi pada lahirnya berbagai ragam kerangka teologis yang mewarnai kepercayaan manusia dari masa ke masa. Dalam konsep ketuhanan berdasarkan jumlahnya misalnya lahir apa yang disebut dengan sistem teologi monoteisme yang mempercayai adanya satu Tuhan yang bisa dimintai pertolongan serta teologi politeisme yang mempercayai adanya beberapa Tuhan yang bisa dimintai pertolongan. Sistem teologi seperti ini biasa mewarnai sistem kepercayaan mereka yang beragama samawi. Di samping itu, ada pula yang

menganut sistem teologi animisme dengan kepercayaan akan adanya kemungkinan untuk meminta tolong pada roh-roh serta adapula sistem teologi dinamisme dengan kepercayaan akan adanya kemungkinan untuk meminta tolong pada benda-benda tertentu yang dipercaya memiliki suatu kekuatan magis. Menyikapi hal tersebut, Emile Durkheim, sebagaimana dikutip Daniel L, mengemukakan bahwa manusia dari dulu sampai sekarang telah menyadari akan adanya berbagai kekuatan di luar diri mereka yang bisa dimintai pertolongan. Sistem kepercayaan animisme ataupun dinamisme merupakan suatu bentuk dari kepercayaan yang telah mewarnai kehidupan manusia dari dulu sampai sekarang. Sebagai agama primitif, animisme ataupun dinamisme telah berupaya menjelaskan bagaimana hakikat keberagaman yang imanen dalam kehidupan manusia dengan menjelaskan inti dari aspek kemanusiaan manusia yang paling fundamental. Dalam konteks ini, agama dalam arti obyektif adalah segala apa yang dipercaya oleh manusia sebagai jalan untuk menegosiasikan harapan dan kebutuhannya sementara agama dalam arti subyektif adalah wujud kepasrahan total seseorang di hadapan Sang Pencipta dengan menaati segala perintah-Nya serta menjauhi segala larangan-Nya (L 1996:91–92).

Sebagai wujud implementasi dari sistem teologis yang mewarnai kehidupan manusia dari waktu ke waktu, mereka kemudian melakukan berbagai ritual yang dipercaya dapat menjadi sarana bagi mereka untuk menegosiasikan harapan dan kebutuhan mereka pada kekuatan yang lebih besar di luar diri dan kekuatan mereka. Menyikapi hal tersebut, Abd. Rahim Yunus mengemukakan bahwa ritual yang dibawa oleh agama-agama sebagai sarana untuk mendekatkan

diri pada Sang Pencipta berangkat dari titik tolak yang sama dimana agama-agama atau sistem kepercayaan apapun mengancam berbagai perilaku destruktif yang biasa merubah karakter manusia menjadi bencana bagi sesamanya seperti kesombongan, keangkuhan, egoisme, serta tirani pribadi atau kelompok. Dalam mereduksi berbagai pengaruh negatif dari perilaku-prilaku destruktif tersebut maka ritual dilakukan sebagai wadah untuk menengok ulang hakikat keberadaan manusia dalam kaitannya dengan Tuhannya, dengan manusia di sekitarnya, serta dengan lingkungan alam sekitarnya. Ritual dalam konteks ini memiliki kerangka fungsional sebagai titik penegasan komitmen manusia akan hakikat kemanusiaannya yang sejati (Yunus 2016:97–98).

Sedangkan menurut Durkheim bahwa analisisnya tentang hubungan agama dan masyarakat diuraikan dalam bukunya *The Elementary Forms of Religious Life*. Dalam menelaah fungsi agama di tengah-tengah masyarakat, ia tidak memusatkan diri pada agama-agama modern, tetapi agama yang terdapat pada masyarakat sederhana atau primitif dengan alasan bahwa dalam masyarakat seperti ini dapat membantu menjelaskan hakikat religius manusia serta memperlihatkan aspek kemanusiaan yang paling mendasar dibandingkan dengan bentuk agama lain (Durkheim 2011:18). Dengan ini ia mencari penjelasan tentang gejala agama pada masyarakat sederhana untuk memahami dasar-dasar kehidupan sosial, seperti yang ia katakan demikian:

*“we are not going to study a very archaic religion simply for the leisure of telling its peculiarities and its singularities. We have taken it as the subject of our research, because it has seemed to us better adapted than any other to lead to an understanding of the religious nature of man, that is to say to show us an essential and permanent aspect of humanity”* (kami tidak akan mempelajari agama yang sangat tua hanya untuk menunjukkan kekhasan serta

keunikannya. Kami menganggapnya sebagai subjek riset karena melihat hal ini dapat bertahan dalam kehidupan sosial lebih baik dibandingkan hal lainnya, dan memperlihatkan betapa religiusnya manusia pada dasarnya. Hal ini berguna untuk meneliti suatu sifat-sifat mendasar dari kehidupan manusia) (Samuel 2010:19–29).

Dalam merumuskan konsepsi tentang agama, ia menganalisa beberapa definisi dalam pandangan-pandangan terdahulu yang lebih banyak mendefinisikan agama dalam hubungan dengan sesuatu yang misterius, ilahi dan supernatural. Menurutnya, semua ini berada di luar kemampuan pemahaman manusia yang tidak bisa ditangkap oleh akal dan indera. Agama merupakan sesuatu yang bersifat sosial. Representasi religius adalah representasi kolektif yang mengungkapkan realitas kolektif; ritus-ritus merupakan bentuk tindakan (*a way of acting*) yang hanya lahir di tengah-tengah kelompok manusia dan tujuannya adalah untuk melahirkan, mempertahankan dan menciptakan kembali keadaankeadaan mental tertentu dari kelompok-kelompok itu.<sup>5</sup> Agama merupakan suatu keseluruhan yang terdiri dari bagian-bagian yaitu sistem mitos, dogma, ritus dan seremoni atau upacara. Dari sinilah ia merumuskan definisi agama dengan asumsi bahwa agama manapun memiliki tiga komponen mendasar yaitu sistem kepercayaan, ritus dan komunitas religius. Ia mendefinisikan agama sebagai *“suatu sistem yang terdiri dari kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek yang berhubungan dengan hal-hal yang sakral dengan kata lain memberi batasan-batasan dan hal-hal terlarang, kepercayaan dan praktek keyakinan yang bersatu menjadi suatu komunitas moral tunggal yang menghimpun mereka semua yang menganutnya”* seperti yang ia katakan:

*“a religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden- beliefs and practices*

*which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them*"(Durkheim 2011:62). (Agama adalah sebuah kepaduan sistem keyakinan dan praktik yang berhubungan dengan hal-hal suci, yang dapat dikatakan, hal-hal yang diatur terpisah dan dilarang, kepercayaan dan praktek yang bersatu menjadi satu komunitas moral yang tunggal yang disebut Gereja).

Bertolak dari defenisi agama menurut Durkheim, ia memberikan perbedaan mendasar antara ritual dan kepercayaan. Ritual menurutnya adalah bentuk-bentuk tindakan yang khusus. Ritus dapat dibedakan dari tindakan-tindakan manusia misalnya tindakan moral. Objek ritus ditentukan karakteristiknya terlebih dahulu dan kekhasan objek tersebut terungkap dalam kepercayaan. Sedangkan kepercayaan adalah pendapat dan terdiri dari representasi. Kepercayaan adalah pikiran dan ritual adalah tindakan. Kepercayaan komunitas ditampilkan dalam ritual yang dilakukan. Sebaliknya ritual tidak membatasi komunitas untuk mengekspresikan keyakinan atau kepercayaannya. Oleh karena itu, kekerabatan suatu klen atau suku tertentu akan sangat ditentukan oleh keyakinan mereka terhadap *totem*, dan ritual yang mereka lakukan sebagai ekspresi simbolis terhadap *totem*.

Oleh karena itu menurut Durkheim, ritual-ritual atau kultus penyembahan yang dilakukan oleh suatu komunitas sangat tergantung pada keyakinan atau kepercayaan. Sebab tidak ada ritual yang tidak didasari oleh keyakinan atau kepercayaan. Masyarakat selalu memiliki nilai-nilai yang disakralkan atau disucikan. Gagasan tentang kesakralan atau sesuatu yang sakral ini ada di pusat setiap agama. Dari defenisi agama yang dikemukakan Durkheim terlihat bahwa baik agama sederhana maupun agama kompleks membagi dunia ke dalam dua golongan besar yaitu sakral dan profan. Terhadap gagasannya ini, ia memberikan

perhatian pada ritual sebagai unsur tindakan agama yang berkaitan dengan hal-hal sakral. Ritus merupakan aturan tentang perilaku yang menentukan cara manusia harus mengatur hubungan dirinya dengan hal-hal yang sacral (Durkheim 2011:72). Ritus sebagai kontrol sosial bertujuan mengontrol perilaku dan kesejahteraan individu dalam kelompok demi komunitas secara keseluruhan. Menurutnya, ritus merupakan bentuk tindakan yang hanya lahir di tengah kelompok manusia dan tujuannya untuk melahirkan, mempertahankan atau menciptakan kembali keadaan mental tertentu dari kelompok. Ini juga merupakan cara yang digunakan oleh kelompok sosial untuk mengukuhkan dirinya kembali secara periodik sebagai suatu mekanisme primer untuk mengekspresikan dan menguatkan kembali sentimen dan solidaritas kelompok. Ritus juga merupakan aturan-aturan dan tingkah laku yang memberikan pedoman bagaimana seseorang harus menempatkan diri dalam keadaan hadirnya hal-hal yang sakral. Namun, kesakralan/hal yang sakral tidak berdiri sendiri, tetapi harus dipahami dan hanya memiliki makna dengan gagasan atau pemikiran yang ada pada hal-hal yang profan. Secara teknis, pembagian ke dalam hal-hal yang sakral dan profan berasal dari manusia sendiri, dan cara berpikirnya tentang dunia. Menurut Durkheim, *“hal-hal yang sakral adalah segala yang merepresentasikan apa yang telah dibentuk dan dibiasakan dari masyarakat itu sendiri. Hal-hal profan adalah segala hal yang direkonstruksi dari data indera dan pengalaman; ide-ide yang dimiliki tentang hal materi, kesan individu (Durkheim 2011:67).* Kepercayaan, mitos, dogma dan legenda-legenda merupakan representasi atau sistem representasi yang mengekspresikan hakikat hal-hal yang sakral, kebaikan, dan

kekuatankekuatan yang dihubungkan padanya; sejarah dan hubungan antar sesama hal-hal yang sakral sama dengan hubungannya dengan hal-hal yang profan. Hal-hal sakral tidak bisa disederhanakan dengan mengatakannya sebagai sesuatu yang personal yang disebut dewa-dewi atau roh-roh. Batu, pohon, mata air, batu kerikil, potongan kayu, rumah dan segala sesuatu bisa saja menjadi hal yang sakral (Durkheim 2011:119).

Hal-hal yang sakral tidak boleh disentuh sembarangan oleh hal-hal yang profan tanpa ketentuan. Jika yang profan tidak bisa menjalin hubungan dengan yang sakral maka yang sakral tidak akan ada gunanya. Hal yang sakral adalah sesuatu yang terpisah dari peristiwa sehari-hari yang membentuk esensi agama, sedangkan yang profan adalah tempat umum, sesuatu yang bisa dipakai, aspek kehidupan duniawi (Ritzer 2008:104). Sifat yang kudus/sakral menampakkan diri dalam kenyataan bahwa ia dikelilingi oleh ketentuan-ketentuan tata cara dan larangan-larangan yang memperlihatkan pemisahan dari yang profan. Hal yang sakral melahirkan sikap hormat, kagum, dan bertanggungjawab. Bagi Durkheim, masyarakat adalah sumber dari kesakralan itu.

Sedangkan Mircea Eliade mengidentifikasi perbedaan antara sacral dan profane dalam pengalaman manusia, seperti dalam bukunya *The Sacred and The Profane* yang dikutip oleh Peter Connoly, Eliade menyatakan bahwa: “concern utama kami adalah menunjukkan bagaimana seseorang yang religius berupaya tetap berada dalam suatu dunia sakral dan oleh karenanya pengalaman kehidupan totalnya terbukti bila dibandingkan dengan pengalaman orang tanpa rasa keagamaan yang hidup atau ingin hidup dalam suatu dunia yang telah

terdesakralisasikan. Untuk mencapai tujuan kami cukuplah sekedar mengamati bahwa desakralisasi merusak dalam seluruh pengalaman manusia non religius dalam masyarakat modern, konsekuensinya, dia menghadapi kesulitan untuk menemukan kembali dimensi eksistensi manusia religius yang terdapat dalam masyarakat kuno” (Eliade 2002:15).

Konsep Eliade tentang “sacral” sangat dipengaruhi oleh pemikiran Rudolf Otto (1916), dimana menurut Otto, kekhususan perasaan religious berupa pengalaman “*numinous*” (dari kata Latin, *Numen* yang berarti spirit atau realitas ilahi). Perasaan *numinous* yang nonrasional adalah unsur pokok dalam pengalaman religius, dengan objeknya yaitu *mysterium tremendum et fascinans* artinya hal misterius yang secara bersamaan sangat agung dan menakutkan yang menimbulkan rasa kagum atau takut, kuasa atau kekuatan, dan urgensi atau energi. Pengalaman *religijs* tidak dapat sepenuhnya ditangkap oleh unsur rasional saja, yang *Ilahi* tidak dapat sepenuhnya dimengerti oleh akal manusia, dan tidak dapat diungkapkan secara sempurna dengan cara-cara atau kata-kata manusia. Yang *Ilahi* disebut “Misteri”, tidak dapat diterangkan; “Yang Lain sama sekali”, “Yang melebihi”, yang *numinus* adalah yang kudus bersifat rasional dan tidak rasional. Secara konkret, *Yang Kudus* berarti banyak hal: Satu Tuhan Yang Mahatinggi, dewa-dewa, hal-hal supernatural, arwah-arwah, leluhur yang dituhankan, orang-orang dan objek yang disucikan, ritual-ritual dan mitos-mitos. Karena pengalaman akan *Yang Ilahi* adalah pengalaman manusia, pengalaman itu menemukan perwujudannya dalam simbol-simbol di lingkungan profan. Bertolak dari sini, menurutnya inti agama adalah dialektika atau hubungan timbal balik

antara yang sakral dan profan. Di dalam karyanya yaitu *Patterns in Comparative Religion*, ia mempelajari banyak sekali contoh dari berbagai agama yang berbeda menurut waktu dan tempat misalnya masyarakat primitif, Abad Pertengahan Kristen, Islam, Hindu dan Budha; dengan semua ini ia ingin memperlihatkan inti agama yaitu oposisi (pertentangan atau perbedaan) antara yang sakral dan profan (K. Bertens 2003:140).

Pada prinsipnya, agama timbul karena adanya kesadaran manusia bahwa dibalik alam nyata yang tidak kekal (*profane*) ini ada alam maya yang kekal (*sacred*) yang berbeda dari profan itu dan bahwa manusia dengan sesuatu cara dapat berhubungan dengan realita itu. Manusia menjadi sadar terhadap keberadaan yang sakral, karena hal itu memanifestasikan dirinya, menunjukkan dirinya sebagai sesuatu yang berbeda secara menyeluruh dari yang profan. Hal ini dinamakan *hierophany/hierophanies*<sup>73</sup> yakni yang sakral menunjukkan atau menampakkan dirinya kepada manusia dan benda-benda dunia. Eliade menemui kontinuitas antara hierofani yang paling elementer yaitu penampakan yang sakral dalam suatu benda tertentu seperti batu dan pohon. Menurutnya bagi orang beragama, dunia penuh dengan hierofani-hierofani. Hal ini berarti bahwa yang kudus menampakkan diri dalam benda-benda dunia. Manifestasi tersebut selalu diwujudkan dan dikenang melalui simbol-simbol. Manusia modern tentu saja merasa heran bahwa bagi beberapa orang, “yang sakral” bisa memanifestasikan diri dalam sebuah batu atau pohon. Menurut Eliade, terhadap hal ini bukanlah sebuah bentuk pemujaan terhadap batu atau pohon dengan begitu saja, tetapi ada

hirofani atau sesuatu yang melebihi batu atau pohon, suatu dimensi yang sama sekali lain yaitu “yang sakral” (K. Bertens 2003:141).

Dalam studi mengenai agama, Eliade mengkhhususkan perhatiannya pada masyarakat Arkhais yaitu masyarakat pra-sejarah dengan peradaban paling kuno. Mereka berburu, bercocok tanam, dan melakukan pekerjaan alami lainnya. Di dalam masyarakat ini akan selalu ditemui pemisahan antara yang sakral dan profan. *Yang Profan* adalah bidang kehidupan sehari-hari, yaitu hal-hal yang dilakukan secara teratur, dan tidak terlalu penting; merupakan tempat dimana manusia berbuat salah, selalu mengalami perubahan dan terkadang dipenuhi *chaos*; sedangkan *Yang Sakral* adalah wilayah *supernatural*, sesuatu yang *extraordinary*, abadi, dekat dengan kekuatan dan realitas; sebagai tempat segala keteraturan dan kesempurnaan berada, tempat berdiamnya roh para leluhur, para kesatria dan dewa-dewi. Singkatnya, Eliade mengatakan bahwa:

*“The man of the archaic societies tends to live as much as possible in the sacred or in close proximity to consecrated objects. The tendency is perfectly understandable, because, for primitives as for the man of all pre modern societies, the sacred is equivalent to a power, and, in the last analysis, to reality. The sacred is saturated with being. Sacred power means reality and at the same time enduringness and efficacy”* (Eliade 2002:13).

Menurut Eliade bahwa unsur esensial pengalaman religius yang non rasional yaitu pengalaman *numinous*. Yang sakral adalah Tuhan, Maha Lain, The Wholly other, *Das Ganz Andere* yang mengatasi segala kenyataan yang ada di dunia.; Yang Abadi, Ilahi yang merupakan realitas yang bukan dari dunia, sama sekali berbeda dengan yang profan yaitu yang duniawi. Yang profan adalah dunia, manusia, seluruh ciptaan Tuhan. Dunia bisa menjadi sakral karena adanya hirofani. Tidak ada manusia dari yang primitif sampai yang modern yang tidak

mengenal agama atau dalam pengertian primitif keyakinan akan hal-hal yang gaib. Dalam masyarakat apapun selalu ada keyakinan mengenai adanya realita yang dianggap kekal, baka dan suci (*sacred*) dan realita alam nyata yang kita alami yang bersifat tidak kekal, fana, dan duniawi (*profane*). Menurut Mircea Eliade, manusia menyadari realita yang sakral karena realita itu menyatakan dirinya sebagai sesuatu yang sama sekali berbeda kenyataannya dari yang duniawi (*profan*). Baik bagi orang primitif atau masyarakat modern, “yang sakral” disamakan dengan suatu kekuatan atau tenaga (*power*) (Eliade 2002:12).

Benda-benda yang disakralkan seperti pohon dan batu tidak disembah sebagai batu atau pohon. Masyarakat primitif menyembah benda-benda itu karena merupakan *hirofani* dalam arti bukan batu atau pohon tetapi menunjukkan dirinya sebagai suatu yang sakral dan realitas ini dirubah menjadi realitas supranatural. Dalam pandangan dunia profan sebuah batu yang dianggap sakral kelihatan seperti batu biasa. Tetapi bagi mereka yang melihat kehadiran Yang Sakral di dalamnya, batu tersebut akan berubah menjadi suatu kenyataan yang supranatural. Mereka tidak menyembah benda-benda itu tetapi melihat *hierophany* atau realitas-realitas sakral di dalamnya. Bagi mereka yang mempunyai pengalaman religius, setiap benda mempunyai kemampuan untuk menjadi perwujudan kesakralan kosmik. Bahkan kosmos ini dalam keseluruhannya dapat menjadi *hierophany*. Untuk menjelaskan pandangannya tentang kedua hal ini, dalam bukunya “*Patterns in Comparative Religion*” ia mempelajari banyak contoh dari berbagai agama yang berbeda menurut waktu dan tempat. Dengan manifestasi yang suci, objek apapun menjadi sesuatu yang lain, namun terus tetap mengungkapkan

hakikat dirinya. Sebuah batu sakral tetap seperti batu, dari sudut pandang profan batu tersebut sama dengan batu lainnya. Namun dari sisi sakral, batu tersebut mengungkapkan hakikat sebagai yang suci. Untuk menjadikan sesuatu yang profan sebagai yang sakral, maka ada larangan atau *taboo*. Misalnya dalam hal makan atau larangan terhadap beberapa perilaku seksual yang tidak disetujui oleh moralitas sosial. Untuk masyarakat primitif atau arkhais, tindakan seperti “makan” dapat menjadi sebuah sakramen yaitu sebuah persekutuan dengan ‘yang sakral’.

Mircea Eliade membagi 3 (tiga) wujud dari yang sacral yaitu :

(a) Sakralitas ruang (*space*)

Ruang (*space*) merupakan hal yang pertama dari wujud yang sacral. Ruang tidaklah homogen, dalam arti semua bagiannya tidak sama. Beberapa bagian ruang berbeda dengan ruang yang lain. Disadari bahwa ada sesuatu yang bisa memanifestasikan dan menunjukkan diri sebagai sesuatu yang sama sekali berbeda dengan yang ada di dunia ini, yaitu sakral. Oleh karena itu keberadaan sebuah simbol dapat membantu manusia untuk menyadari kehadiran sesuatu yang sakral itu atau menunjukkan sebuah kesakralan tempat, seperti yang dikatakan Eliade: *“for religious man, space is not homogeneous he experience interruptions, breaks in it; some parts of space are qualitatively different from others.”*<sup>91</sup> *Some sign suffices to indicate the sacredness of a place”*(Eliade 2002:27). Setiap ruang sacral menandakan adanya hirafani. Maksudnya ruang atau tempat itu menjadi sacral karena sakral memanifestasikan diri di tempat itu. Misalnya, agama Islam melakukan sholat akan berkiblat ke Mekkah sedangkan agama Kristen dalam

gereja-gereja Kristen di Eropa Barat dibangun demikian rupa hingga berkiblat ke Timur artinya ke arah kota suci Yerusalem. Bagi Eliade semua gejala ini membuktikan kecenderungan manusia untuk hidup di tempat sakral atau mengsakralkan tempat tinggalnya. Dari sini dilihat bahwa ada bagian yang sakral yaitu bagian-bagian ruang yang penuh dengan kekuatan, selain bagian-bagian ruang lain yang tidak bersifat sakral atau disebut profane. Bagi masyarakat primitif, rumah merupakan manifestasi dari kosmos. Sedangkan bagi masyarakat modern, ruang sakral ini hadir dalam Mesjid, Kuil, Candi, dan Kelenteng.

(b) Sakralitas waktu (*time*) dan mitos

Wujud sacral kedua adalah waktu. Waktu sacral berlangsung saat manusia merayakan upacara atau ritual sedangkan waktu profane adalah waktu biasa berlangsungnya peristiwa sehari-hari. Tidak ada kontinuitas antara dua jenis waktu tersebut, tetapi dengan ritus atau upacara, manusia bisa beralih dari waktu profan ke waktu sacral. Menurut Eliade, perbedaan mendasar dari kedua waktu ini adalah dapat dibalikkan dalam arti bahwa masa lampau bisa dihadirkan kembali sedangkan ciri khas waktu biasa adalah sesuatu yang telah terjadi tidak mungkin terulang lagi. Waktu sakral adalah waktu berlangsungnya peristiwa-peristiwa yang diceritakan oleh mitos-mitos dan selalu dapat dihadirkan kembali, seakan-akan merupakan waktu sekarang yang abadi yang selalu dapat dihubungi. Pada sebuah upacara atau ritual, suatu kejadian sakral dari waktu lampau dihadirkan kembali. Disini, waktu sakral adalah waktu yang diciptakan serta dikuduskan oleh para dewa serta timbul ketika mereka telah melakukan perbuatan yang dikenang dan dihadirkan pada pesta tersebut. Waktu sakral diciptakan dan dikuduskan oleh

masyarakat Arkhais yang terjadi pada zaman *in illo tempore* atau *ab origine* (K. Bertens 2003:145). Dengan kata lain waktu sakral bukan waktu historis tetapi asal usul atau pendasaran dari waktu kita serta timbul dengan penciptaan dunia, yang Eliade sebut *in illo tempore, ab origine* tersebut.

Ritual mesti berhubungan dengan mitos. Mitos menceritakan suatu peristiwa sakral yang berlangsung pada awal mula. Pada pesta ritual mitos ini sekali lagi dihayati, waktu pada awal mula dihadirkan kembali dan hal ini diulang terus menerus. Dalam masyarakat kuno, mitos dan ritus menghadirkan kembali hal-hal yang sangat mereka percayai dalam sejarah suci dalam waktu yang profan. Mitos membuka bagi mereka suatu sejarah suci serta diwujudkan secara nyata melalui tindakan simbolis dan tingkah laku (ritual). Manusia religius ingin masuk ke dalam sejarah suci atau menghidupkan lagi waktu awal ketika hal-hal adikodrati, dewa-dewa, leluhur yang didewakan menciptakan alam semesta dan aturan-aturan manusia. Dengan mengulang dan melakukan kembali tindakan suci makhluk-makhluk ilahi melalui ritual-ritual, mereka ingin hidup dalam sesuatu yang asli dan primordial yaitu ketika terjadi penciptaan. Makhluk-makhluk ilahi itu tidak hanya menciptakan dunia tetapi lewat kegiatan-kegiatan mereka juga menyediakan model-model yang patut dicontohi dan diteladani manusia, serta untuk menemukan arti dan maksud hidup manusia dalam peneladanan dewa-dewa ini. Ritual yang dilakukan mengakibatkan suatu perubahan ontologis pada manusia dan mentransformasikannya kepada situasi keberadaan yang baru, misalnya penempatan ke dalam lingkup yang kudus. Pada dasarnya dalam makna religius, ritual merupakan gambaran prototipe yang suci, model-model teladan

dan merupakan pergulatan tingkah laku dan tindakan makhluk ilahi atau leluhur. Ritual mengingatkan peristiwa-peristiwa primordial dan juga memelihara serta menyalurkan dasar masyarakat.

Dalam *Encyclopedia of Religion*, mitos berasal dari kata *muthos* (bahasa Yunani) yang berarti kata atau ucapan. Sedangkan pengertian mitos menurut Eliade adalah :

*“muthos in its meaning of myth is the word for a story concerning gods and superhuman beings. A myth is an expression of the sacred in words. It reports realities and events from the origin of the world that remain valid for the basis and porpose of all there is. Consequently a myth functions as a model for human activity, society, wisdom and knowledge”* (Eliade 1987). (*Muthos* dalam arti mitos adalah kata untuk cerita tentang dewa dan makhluk manusia super. Mitos adalah sebuah ekspresi dari sesuatu yang sakral dalam kata-kata. Ini melaporkan realitas dan peristiwa dari asal dunia yang tetap berlaku sebagai dasar dari semua yang ada. Akibatnya fungsi mitos sebagai model untuk aktivitas manusia, masyarakat, hikmat dan pengetahuan).

Dalam buku *Myths, Dreams and Mysteries*, Eliade seperti yang dikutip oleh Agushina menggambarkan mitos dalam masyarakat Arkhais yaitu mitos dianggap mengungkapkan kebenaran mutlak, karena mitos menceritakan sejarah sakral yaitu suatu pewahyuan *transhuman* yang terjadi pda saat Fajar Agung dalam waktu suci atau *in illo tempore*. Singkatnya ia menyatakan bahwa:

*“myth is thought to express the absolute truth, because it narrates a sacred history. That is a transhuman revelation which took place at the dawn of the great time, in the holy time of the beginnings- in illo tempore)* ia juga menyatakan *myth is a true History of what come to pass at the beginning of time and one which provides the pattern for human behavior”* (K. Bertens 2003:140), (mitos adalah pikiran atau gagasan untuk mengeskpresikan kebenaran absolut, sebab mitos menceritakan suatu sejarah suci atau kudus, yakni suatu pernyataan *transhuman* yang mengambil tempat pada permulaan zaman awal, dalam saat suci atau kudus dari permulaan *dunia*).

Manusia mempunyai wujud seperti sekarang karena dikonstitusikan oleh peristiwa *in illo tempore, ab orogine*. Maka untuk merealisasikan dirinya, *homo*

*religiosus*, harus mengaktualisasikan mitos dan ritus. Dalam ritus itu, manusia dilemparkan dari waktu dan tempat profan ke waktu dan tempat sacral. Mitos dan simbol yang diaktualisasikan dalam ritus menyergap realitas yaitu dunia sakral yang tidak dapat dibuat oleh bahasa lainnya selain bahasa mitik-simbolik. Bagi *homo religiosus*, waktu dan tempat tidaklah homogen. Mitos membawa manusia kepada waktu primordial, yang secara kualitatif berbeda dari waktu profan. Dengan mengisahkan mitos, manusia arkhais menghapus waktu profan dan melupakan kondisi manusiawinya yang tidak riil. Ia diproyeksikan ke dunia lain, yang bukan lagi dunia sehari-hari. Mereka selalu percaya bahwa ada realitas mutlak yang sakral yang melampaui dunia tetapi memanifestasikan diri dalam dunia dan karena itu menyucikan diri dan menjadikan diri riil (K. Bertens 2003:123). Mitos juga merupakan jembatan penghubung antara masyarakat tradisional dan masyarakat modern, karena dalam masyarakat kehidupan setiap masyarakat modern untuk mengetahui dari mana masyarakat itu berasal harus dilihat dari cerita yang berkembang dalam masyarakat dengan melihat kehidupan sosial yang terus berlangsung secara kontinyu antara dunia kuno dan modern.

(c) Sakralitas alam (*nature*)

Wujud yang ketiga adalah alam. Bagi manusia religius alam tidak hanya sesuatu yang alami, tetapi alam selalu penuh dengan nilai religius. Hal ini mudah dipahami karena kosmos merupakan penciptaan illahi; berasal dari kekuasaan dewa-dewa, dunia dipenuhi kesakralan. Segala hal dalam alam bisa menjadi hirofani, seperti langit, matahari, batu dan lain sebagainya. Langit biasanya dikaitkan dengan dewa tertinggi serta melambangkan yang bertransendensi yang

juga menunjukkan kekuasaan dari Kuasa Atas. Harus diakui bahwa segala kerusakan yang ada di bumi ini, seperti banjir, longsor, bencana, merupakan satu bukti nyata dari segala perbuatan manusia yang mengeksploitasi alam untuk kepentingan sesaat. Kita harus belajar kepada masyarakat tradisional yang menganggap alam masih menunjukkan keramahan, misteri, keagungan sehingga alam selalu dijaga dan dipelihara.

Adanya dimensi sakral yang imanen pada suatu ritual ataupun benda tertentu tidak bisa dilepaskan dari sebuah kesadaran kolektif yang telah terbangun secara turun temurun pada komunitas sosial yang meyakinkannya. Pada gilirannya, kesadaran kolektif (*collective belief*) merupakan pendorong sebuah gagasan kolektif (*representations collectives*). Adapun gagasan kolektif bermula dari gagasan individu (*reprsentations individual*). Oleh karena suatu masyarakat ada banyak manusia hidup bersama, maka gagasan-gagasan dari sebagian besar individu yang menjadi masyarakat tergabung menjadi kompleks-kompleks yang lebih tinggi yaitu gagasan kolektif yang pada gilirannya akan menjadi identitas komunitas sosial tersebut (Koentjaraningrat 1987:91). Kesadaran kolektif yang terbangun dalam komunitas sosial Bugis Bone bahwa pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* merupakan suatu identitas sosial yang imanen dalam sistem sosial mereka telah menjadikan pelaksanaannya menjadi suatu kebutuhan dan bukan sekedar kewajiban. Dalam lokus teoritis, identitas yang menguat dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* menunjukkan bahwa mereka akan kehilangan identitas ataupun kelengkapan identitas ketika Upacara *Mattompang Arajang* tidak mereka laksanakan. Senada dengan hal tersebut, Peter L. Berger

dan Thomas Luckman menggambarkan bahwa manusia membangun dunia yang dihasilkan oleh dirinya, dia juga membangun dirinya sendiri dalam interaksi sosialnya yang melahirkan kebudayaan. Kebudayaan terdiri dari totalitas produk manusia, material maupun non material, misalnya institusi, alat, simbol, bahasa, dan lainnya yang bersifat tidak stabil, tergantung pada ruang dan waktu (Berger and Luckman 1990:8–9).

Sebuah produk kebudayaan akan terus mengalami evolusi sehingga wujud kebudayaan tersebut sangat memungkinkan mewujud berbeda dalam lintasan ruang dan waktu. Hal ini diisyaratkan oleh Wayan Geriya bahwa manusia memiliki kecenderungan untuk berpikir evolusionisme yang pada gilirannya akan berimplikasi pada, 1) adanya pandangan bahwa masyarakat dan kebudayaan manusia itu sifatnya tidak statis, namun dinamis sehingga sangat memungkinkan adanya suatu perubahan-perubahan di dalamnya, 2), perkembangan masyarakat dan kebudayaan cenderung secara alamiah bergerak maju (*progress*), 3), mengakui dan menekankan adanya proses penemuan secara bebas (*independent invention*) karena kekuatan endogen, 4), mengikari perkembangan kebudayaan karena persebaran. Konsepsi dasar tersebut mencakup beberapa konsep yang ikut mendasari cara berpikir evolusi yaitu *independent invention* proses *non borrowing* dan kekuatan intern atau endogen sebagai sumber penggerak evolusi (Geriya 1982:15–16). Adanya perubahan yang mewarnai dinamika pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* dari waktu ke waktu dapat dipahami sebagai sebuah evolusi kebudayaan yang tentunya menyesuaikan diri dengan berbagai dinamika kehidupan sosial yang melingkupinya. Adanya perubahan yang menjadi

konsekuensi logis dari sebuah evolusi kebudayaan bukan berarti bahwa sebuah kebudayaan tidak memiliki konsistensi tapi yang terjadi kemudian adalah wujud konsistensi untuk terus memposisikan diri sebagai sarana ekspresi daya cipta, rasa dan karsa manusia membuat kebudayaan harus mendudukkan sebuah evolusi sebagai sebuah keniscayaan. Tentu dalam proses evolusi tersebut, dimensi sakral dan profan akan terus berakulturasi dengan proporsi yang sesuai dengan titik perhatian dan kebutuhan manusia yang mengimplementasikan kebudayaan tersebut.

Difusi kebudayaan juga dapat memberikan kerangka teoretis terkait pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* dimana difusi kebudayaan dapat dipahami sebagai proses penyebaran unsur-unsur kebudayaan dari satu kelompok ke kelompok lain atau dari satu masyarakat ke masyarakat lain. Dengan proses tersebut manusia mampu menghimpun penemuan-penemuan baru yang dihasilkan. Dengan terjadinya difusi, suatu penemuan baru yang telah diterima oleh masyarakat dapat diteruskan dan disebarkan pada masyarakat luas sampai seluruh umat manusia pada akhirnya. Seluruh umat manusia dapat menikmati kegunaan penemuan baru bagi kemajuan peradaban (Soerjasih 2017:34).

## 2. Perspektif Fungsional Struktural

### a. Perkembangan Fungsional Struktural

Pada abad ke 20 perkembangan ilmu-ilmu sosial termasuk ilmu politik, ekonomi, antropologi, dan psikologi mengalami perkembangan yang sangat pesat sehingga menuntut para ilmuwan dapat bekerja secara profesional dan tidak memihak (Yearly 2005). Kemunculan dan perkembangan ilmu pengetahuan selalu dipengaruhi oleh perubahan zaman yang terkait dengan ruang dan waktu,

sehingga teorinya dari tahun ke tahun selalu mengalami perkembangan dengan munculnya teori-teori yang baru. Namun bukan berarti kemunculan teori baru dapat menggeser atau menggantikan teori lama. Inilah yang menyebabkan selalu ada penyempurnaan dari teori yang pernah berlaku sebelumnya walaupun berasal dari paradigma yang sama. Ronald Fletcher mengatakan bahwa dunia sudah berubah, tetapi sebuah ilmu pengetahuan apabila melupakan para pendirinya akan tenggelam, atau paling tidak akan mengalami banyak kesulitan (Scout 2012:1-3), artinya bahwa tidak ada teori ilmu pengetahuan yang lahir tanpa dipengaruhi oleh teori yang lahir sebelumnya.

Teori structural fungsional atau sering disebut dengan fungsionalisme struktural adalah suatu bangunan teori yang paling besar pengaruhnya dalam ilmu-ilmu sosial. Teori structural fungsional banyak digunakan dalam kajian ilmu social baik sosiologi maupun anthropologi. Structural fungsional adalah penggabungan dari dua pendekatan. Yang bermula dari pendekatan fungsional Durkheim kemudian digabungkan dengan pendekatan structural Radcliffe Brown. Pendekatan structural fungsional bisa digunakan secara terpisah dengan menggunakan pendekatan structuralnya atau fungsionalnya saja dan bisa juga dengan menggabungkan keduanya yaitu structural fungsional tergantung kepada permasalahan yang dikaji.

Salah satu tokoh paling awal yang memperkenalkan teori fungsional adalah Malinoswki. Berdasarkan kajian historis, teori fungsional diilhami dari teori belajar. Menurut Malinoswki dasar dari belajar yaitu proses yang berulang dari reaksi organisme terhadap gejala dari luar, sehingga salah satu dari kebutuhan naluri dari organisme dapat terpuaskan (Koentjaraningrat, 2010:170). Berdasarkan teori belajar ini Malinoswki mengembangkan teori tentang fungsi unsur-unsur kebudayaan yang sangat kompleks, yang disebut teori fungsional tentang

kebudayaan, atau a functional theory of culture (Malinowski 1994:98). *“Malinowski argued that culture functioned to meet the needs of individuals rather than society as a whole. He reasoned that when the needs of individuals, who comprise society, are met, then the needs of society are met. To Malinowski, the feelings of people and their motives were crucial knowledge to understand the way their society functioned”*. Inti dari teori fungsional Malinowski adalah bahwa segala aktivitas kebudayaan itu sebenarnya bermaksud memuaskan suatu rangkaian dari sejumlah kebutuhan naluri makhluk manusia yang berhubungan dengan seluruh kehidupannya. Sebagai contoh, ilmu pengetahuan yang merupakan salah satu unsur kebudayaan, terjadi karena mula-mula manusia ingin memuaskan kebutuhan nalurnya untuk tahu tentang dunia yang kompleks. Organisasi social juga timbul karena manusia ingin memuaskan kebutuhan nalurnya untuk hidup bersama dan berinteraksi dengan manusia yang lain.

Setelah Malinowski, teori fungsional dikembangkan oleh para ahli antropologi dan sosiologi. Para Antropolog yang mengembangkan teori fungsional antara lain R. Brown, E. Durkheim, dan C. Kluckhohn. Sementara itu, yang mengembangkan teori fungsional dari disiplin sosiologi antara lain: Pitirim Sorokin, Talcott Parsons, Robert K. Merton (Kuper, 1996:10). Para ahli setelah Malinowski berpendapat, unsur atau elemen budaya tidak pernah terpisah dengan unsur sosial masyarakat yang lain, sehingga unsur-unsur budaya merupakan satu kesatuan yang terikat dalam struktur sosial yang masing-masing memiliki fungsi. Oleh karena itu, teori ini selanjutnya disebut teori fungsional structural atau structural fungsional.

Struktural fungsional lahir sebagai reaksi terhadap teori evolusi. Dimana teori evolusi adalah untuk membangun tingkat-tingkat perkembangan budaya manusia, maka structural fungsional adalah untuk membangun system social atau

struktur social melalui pengkajian terhadap pola hubungan yang berfungsi antara individu, masyarakat maupun institusi masyarakat (Marzali 2007:34). Struktural fungsional adalah salah satu paham atau perspektif di dalam sosiologi yang memandang masyarakat sebagai system yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain dan bagian yang satu tak dapat berfungsi tanpa ada hubungan dengan bagian yang lain (Raho 2007:48).

Tokoh-tokoh yang pertama kali mencetuskan struktural fungsional yaitu Auguste Comte, Emile Durkheim dan Herbert Spencer. Pemikiran structural fungsional sangat dipengaruhi oleh pemikiran biologis yaitu menganggap masyarakat sebagai organisme biologis yang terdiri dari organ-organ yang saling ketergantungan, ketergantungan tersebut merupakan hasil atau konsekuensi agar organisme tersebut tetap dapat bertahan hidup (Ritzer 2011:125). Sama halnya dengan pendekatan lainnya pendekatan structural fungsional ini juga bertujuan untuk mencapai keteraturan sosial dalam masyarakat. Teori struktural fungsional ini awalnya berangkat dari pemikiran Emile Durkheim, dimana pemikiran Durkheim ini dipengaruhi oleh Auguste Comte dan Herbert Spencer. Comte dengan pemikirannya mengenai analogi organismik kemudian dikembangkan lagi oleh Herbert Spencer dengan membandingkan dan mencari kesamaan antara masyarakat dengan organisme, hingga akhirnya berkembang menjadi apa yang disebut dengan requisite functionalism, dimana ini menjadi panduan bagi analisis substantif Spencer dan penggerak analisis fungsional.

Tokoh lain yang juga berpengaruh terhadap teori structural fungsional yang terkenal mengagas teori ini adalah Talcott Parsons dan Robert K Merton. Talcott Parsons salah satu tokoh dari teori ini yang mempunyai asumsi bahwa masyarakat dilihat sebagai suatu sistem yang di dalamnya terdapat sub-sub sistem yang masing-masing mempunyai fungsi untuk mencapai keseimbangan dalam

masyarakat (Ritzer 2011:123). Dipengaruhi oleh kedua orang ini, studi Durkheim tertanam kuat terminology organismik tersebut. Durkheim mengungkapkan bahwa masyarakat adalah sebuah kesatuan dimana di dalamnya terdapat bagian-bagian yang dibedakan. Bagian-bagian dari sistem tersebut mempunyai fungsi masing-masing yang membuat sistem menjadi seimbang. Bagian tersebut saling interdependensi satu sama lain dan fungsional, sehingga jika ada yang tidak berfungsi maka akan merusak keseimbangan sistem. Pemikiran inilah yang menjadi sumbangsih Durkheim dalam teori Parsons dan Merton mengenai struktural fungsional. Menurut Garna (1996:54). teori fungsional-struktural memiliki dua konsep pokok. Pertama, fungsionalisme sebagai kaidah atau teori dapat menjelaskan gejala-gejala dan institusi sosial dengan memfokuskan kepada fungsi yang dibentuk dan disusun oleh gejala sosial dan institusi sosial tersebut. Dari sisi kaidah tersebut, fungsional memperhatikan sistem dan pola komunikasi sebagai fakta sosial (social facts). Kedua, struktur sosial merujuk pada pola hubungan dalam setiap satuan sosial yang mapan dan sudah memiliki identitas sendiri; sedangkan fungsi merujuk pada kegunaan atau manfaat dari tiap satuan social.

Merton memulai analisa fungsionalnya dengan menunjukkan perbendaharaan yang tidak tepat serta beberapa asumsi atau postulat kabur yang terkandung dalam teori fungsionalisme. Merton mengeluhkan terhadap kenyataan bahwa “sebuah istilah terlalu sering digunakan untuk melambangkan konsep-konsep yang berbeda-beda, seperti halnya dengan konsep yang sama digunakan sebagai simbol dari istilah-istilah yang berbeda” (Merton 1949:74). Konsep-konsep ilmu sosial seharusnya memiliki batasan yang jelas bilamana mereka harus berfungsi sebagai bangunan dasar dari proposisi-proposisi yang dapat diuji. Lebih dari pada itu, proposisi-proposisi harus dinyatakan dengan jelas tanpa berwayuh

arti. Model Merton mencoba membuat batasan beberapa konsep analitis dasar bagi analisa fungsional dan menjelaskan beberapa ketidakpastian arti yang di dalam postulat-postulat kaum fungsional. Merton mengutip tiga postulat yang dapat di dalam analisa fungsional yang kemudian disempurnakannya satu demi satu (Jonathan 1974:62–66) yaitu sebagai berikut:

1. Kesatuan fungsional masyarakat yang adaptasi dibatasi sebagai “suatu keadaan dimana seluruh bagian dari sistem sosial bekerjasama dalam suatu tingkat keselarasan atau konsistensi internal yang memadai, tanpa menghasilkan konflik berkepanjangan yang tidak dapat dibatasi atau diatur”. Merton menegaskan bahwa kesatuan fungsional yang sempurna dari suatu masyarakat adalah “bertentangan dengan fakta”. Sebagai contoh dia mengutip beberapa kebiasaan masyarakat yang dapat bersifat fungsional bagi suatu kelompok (menunjang integrasi dan kohesi suatu kelompok) akan tetapi disfungsional (mempercepat kehancuran) bagi kelompok lain.

Paradigma Merton menegaskan bahwa disfungsi (elemen disintegratif) tidak boleh diabaikan hanya karena orang begitu terpesona oleh fungsi-fungsi positif (elemen integratif). Ia juga menegaskan apa yang fungsional bagi suatu kelompok dapat tidak fungsional bagi keseluruhan, oleh karena itu batas-batas kelompok yang dianalisa harus terperinci.

2. Fungsionalisme universal menganggap bahwa “seluruh bentuk sosial dan kebudayaan yang sudah baku memiliki fungsi-fungsi positif”. Sebagaimana sudah kita ketahui, Merton memperkenalkan konsep disfungsi maupun fungsi positif. Beberapa perilaku sosial jelas bersifat disfungsional. Merton menganjurkan agar elemen-elemen kultural seharusnya dipertimbangkan menurut kriteria keseimbangan konsekuensi-konsekuensi fungsional (bet balance of functional consequences), yang menimbang fungsi positif terhadap fungsi negatif.

Sehubungan dengan kasus agama di Irlandia Utara tadi seorang fungsionalis harus mencoba mengkaji fungsi positif maupun negatifnya, dan kemudian menetapkan apakah keseimbangan diantara keduanya lebih menunjuk pada fungsi negatif atau positif.

3. Yang melengkapi trio postulat fungsionalisme, adalah postulat indispensability. Ia menyatakan bahwa “dalam setiap tipe peradaban, setiap kebiasaan, ide, obyek materil, dan kepercayaan memenuhi beberapa fungsi penting, memiliki sejumlah tugas yang harus dijalankan, dan merupakan bagian penting yang tidak dapat dipisahkan dalam kegiatan sistem sebagai keseluruhan. Menurut Merton postulat ini masih kabur. Belum jelas apakah fungsi (suatu kebutuhan sosial, seperti reproduksi anggota-anggota baru) atau item (sebuah norma, seperti keluarga), merupakan suatu keharusan. Merton menulis pendek kata postulat indispensability sebagaimana yang sering dinyatakan mengandung dua pernyataan yang berkaitan, tetapi dapat dibedakan satu sama lain. Pertama, bahwa ada beberapa fungsi tertentu yang bersifat mutlak dalam pengertian, bahwa kecuali apabila mereka dijalankan, maka masyarakat (atau kelompok maupun individu) tidak akan ada.

Paradigma Merton dalam membangun teori- teori fungsionalnya tentang teori jalan tengah tidak mensyaratkan adanya kebutuhan individu ataupun sistem. Dalam pernyataanya, Merton tampaknya lebih memilih untuk mendekati pertanyaan dari kebutuhan individu setelah melakukan penjelasan dari (a) jenis dari pertanyaan, (b) konteks structural dimana individu bertahan, (c) maknanya bagi individu yang terlibat. (Merton 1949:136).

Merton pertama kali mengembangkan paradigmanya pada tahun 1948 untuk merangsang peneliti untuk menggunakan teori Fungsionalisme Struktural. Apa yang ia tawarkan segera menjadi model bagi perkembangan teori-teori yang

secara ideal menyatu dengan penelitian sosiologis fungsionalisme struktural ini, kadangkala secara tidak adil, mendapat serangan dari berbagai penjuru, termasuk dari para ahli teori konflik dan psikologi sosial. Pada sejumlah asumsi tertentu tentang hakikat manusia dan masyarakat, Asumsi-asumsi tersebut cenderung bersifat konservatif lebih terpusat pada struktur sosial yang ada daripada perubahan sosial. Masyarakat dianggap terdiri dari bagian-bagian yang secara teratur saling berkaitan. Walaupun skema paradigma Merton merupakan penyempurnaan dari fungsionalisme yang lebih awal, tetapi dia masih tetap saja menekankan kesatuan, stabilitas dan harmoni sistem sosial. Fungsionalisme struktural tidak hanya berlandaskan pada asumsi-asumsi tertentu tentang keteraturan masyarakat, tetapi juga memantulkan asumsi-asumsi tertentu tentang hakikat manusia. Di dalam fungsionalisme, manusia diperlakukan sebagai abstraksi yang menduduki status dan peranan yang membentuk lembaga-lembaga atau struktur-struktur sosial. Di dalam perwujudannya yang ekstrim, fungsionalisme struktural secara implisit memperlakukan manusia sebagai pelaku yang memainkan ketentuan-ketentuan yang telah dirancang sebelumnya, sesuai dengan norma-norma atau aturan-aturan masyarakat.

Sebagaimana halnya dengan kebanyakan ahli teori naturalis, Merton menganggap bahwa orang dibentuk oleh struktur sosial dimana mereka hidup (Margaret 2000:44). Kita telah mencoba mempertegas arti pentingnya keterikatan Merton pada analisa struktur sosial. Tetapi gambaran Merton tentang manusia itu bukanlah merupakan suatu determinisme yang kaku. Sebagaimana dinyatakan oleh Stinchombe “proses ini yang dianggap Merton sebagai masalah sentral di dalam struktural sosial ialah pilihan diantara alternatif-alternatif yang terstruktur secara sosial”. Dengan kata lain ada polapola perilaku yang merupakan bagian dari aturan institusional (yang dengan demikian memungkinkan sosiologi untuk

berkembang sebagai ilmu) Konsepsi Merton tentang masyarakat berbeda dari konsepsi Emile Durkheim sebagai sepeuh analisa fungsionalisme struktural. Struktur-struktur sosial terintegrasi dan norma-norma yang ada mengendalikan para anggota mereka. Mereka benar-benar ada dan merupakan sasaran pengkajian ilmu sosiologi. Hal ini dapat dilihat dalam prioritas yang diberikan Merton pada analisa struktural di dalam sosiologi. Akan tetapi struktur sosial Merton tidaklah memiliki sifat statis sebagaimana yang disesalkan oleh banyak pengkritik fungsionalisme struktural. Persyaratan analisa struktural Merton mencakup pengakuan: (1) bahwa oleh karena proses diferensiasi, struktur sosial dapat menimbulkan konflik sosial, (2) bahwa ambivalensi sosiologi berkembang dalam struktur normatif dalam bentuk ketidaksesuaian harapan-harapan yang terpola, dan (3) bahwa struktur sosial menimbulkan perubahan di dalam struktur-struktur dan perubahan struktur itu sendiri. Walaupun struktur sosial Merton memiliki realitasnya sendiri-suatu realitas yang mempengaruhi mereka yang memiliki peranan dan status -ia tidaklah merupakan suatu realitas statis.

Merton mengakui bahwa analisa fungsionalisme struktural yang dikemukakannya hanya merupakan salah satu pendekatan dalam ilmu sosiologi, yang harus diakui sebagai pendekatan yang terbaik. Ia mengakui bahwa pendekatan yang ideal adalah sebuah teori tunggal yang menyeluruh, akan tetapi dia merasakan adanya masalah “apabila apa yang ideal itu dianggap sebagai hal yang ada sekarang ini”. Walaupun Merton pada umumnya terikat pada teori sosiologi naturalistik dan khususnya pada analisa fungsionalisme struktural, akan tetapi dia selalu berhati-hati untuk tidak berada di dalam ketertutupan yang dangkal dengan menerimanya sebagai suatu paradigma teoritis tunggal. Dalam penjelasan lebih lanjut, Merton mengemukakan mengenai fungsi manifest dan fungsi laten. Fungsi manifest adalah fungsi yang dikehendaki, laten adalah yang

tidak dikehendaki. Maka dalam struktur yang ada, hal-hal yang tidak relevan juga disfungsi laten dipengaruhi secara fungsional dan disfungsional. Lebih jauh konsepnya mengenai fungsi manifest dan laten telah membuka kekakuan bahwa fungsi selalu berada dalam daftar menu struktur. Merton pun mengungkap bahwa tidak semua struktur sosial tidak dapat diubah oleh sistem sosial, tetapi sistem sosial tidak dapat dihapuskan. Dengan mengakui bahwa struktur sosial dapat membuka jalan bagi perubahan sosial.

Penerapan teori struktural fungsional dalam konteks upacara tradisional terlihat dari struktur dan aturan yang ditetapkan. Upacara adat atau tradisional memiliki tahapan atau proses, dimana di dalamnya memiliki peraturan yang harus dijalankan. Tanpa aturan atau fungsi yang dijalankan oleh pelaksana upacara tersebut, maka upacara tersebut tidak memiliki arti (meaning) yang dapat menghasilkan suatu kepuasan. Bahkan dengan tidak adanya peraturan maka akan tumbuh atau terbentuk suatu generasi penerus yang tidak mempunyai kreasi yang lebih baik dan akan mempunyai masalah emosional serta hidup tanpa arah. Menurut pendukung teori ini, harmoni dalam pembagian dan penyelenggaraan fungsi peran, alokasi, solidaritas, komitmen terhadap hak, kewajiban, dan nilai-nilai bersama ini merupakan kondisi utama bagi berfungsinya upacara tradisional. Sebaliknya upacara tradisional yang tidak berfungsi dengan baik, karena tiadanya kondisi-kondisi tersebut, akan menjadi konflik atau kurangnya rasa solidaritas dalam masyarakat.

Untuk melaksanakan fungsinya secara optimal, yakni meningkatkan derajat “fungsionalitas”nya, upacara tradisional harus mempunyai struktur tertentu. Struktur adalah pengaturan peran dimana sebuah sistem sosial tersusun. Istilah “sistem sosial” sangat krusial bagi fungsionalis; yang merupakan konstruk lebih luas dibawah struktur sehingga terjadi pengaturan peran.

Robert K. Merton dalam teorinya membagi fungsi menjadi fungsi manifes (*intended*) dan fungsi laten (*unintended*). Dalam pengembangannya memahami fungsi manifes dalam ilmu sosial sering kali terpengaruhi oleh ilmu biologi, seperti halnya panca indra yang ada dalam tubuh manusia, panca indra tersebut memiliki fungsi masing biologis. Dalam konteks ini, teori ini terfokus pada persoalan dimana fungsi manifes sebagai salah satu fungsi untuk membersihkan benda-benda pusaka, sedangkan fungsinya yaitu sebagai media sosial.

Para penganut fungsionalis mengingatkan bahwa apa yang mungkin fungsional bagi suatu kelompok boleh jadi tidak fungsional bagi kelompok lain. Lebih dari pada itu para ilmu sosial harus lebih waspada untuk tidak melupakan fungsi-fungsi laten ketika sudah terbius oleh fungsi manifes yang lebih terlihat dengan jelas. Penganut teori fungsional memang memandang bahwa segala lembaga sosial yang ada dalam masyarakat tertentu akan serba fungsional, entah fungsional dalam artian fungsi positif ataupun berupa fungsi negatif. R. K Merton menggaris bawahi pendapat bahwa sebuah institusi sosial memiliki fungsi yang bersifat laten (tersembunyi) dan berbeda dengan motif-motif eksplisitnya. Misalnya, upacara Mattompang Arajang yang dilakukan masyarakat Bugis Bone, hal ini berupaya atau bermotif agar benda-benda pusaka yang telah dibersihkan dapat terus dilestarikan.

Robert K. Merton menjelaskan bahwa akibat atau konsekwensi yang tidak diharapkan ini tidak sama dengan fungsi yang tersembunyi. Fungsi tersembunyi adalah satu jenis dari akibat yang tidak diharapkan, satu jenis yang fungsional untuk sistem tertentu. Terdapat dua tipe dari akibat yang tidak diharapkan: "yang disfungsional untuk sistem tertentu dan ini terdiri dari disfungsi yang tersembunyi" dan "yang tidak relevan dengan sistem yang dipengaruhinya, baik secara fungsional maupun disfungsional.

Teori Struktural Fungsionalisme mempunyai latar belakang kelahiran dengan mengasumsikan adanya kesamaan antara kehidupan organisme biologis dengan struktur sosial dan berpandangan tentang adanya keteraturan dan keseimbangan dalam masyarakat. Budi Siswanto melalui bukunya “Teori Sosial” menyebutkan bahwa akar teori struktural fungsional terletak pada karya Emile Durkheim dan beberapa antropolog angkatannya seperti Auguste Comte dan Herbet Spencer. Mereka menawarkan sistem sintesis secara komprehensif dalam sistem pemikiran sosial (Siswanto 2016:1).

Asumsi utama dari teori ini adalah anggapan bahwa masyarakat merupakan organisme biologis yang terdiri dari organorgan yang saling mengalami ketergantungan sebagai konsekuensi agar organisme tersebut dapat tetap bertahan hidup. Melalui pendekatan struktural fungsional ini, para sosiolog berharap dapat mencapai keteraturan sosial dalam masyarakat. Ada beberapa asumsi dasar yang digunakan untuk menerangkan apa itu teori Struktural Fungsional. Adapun beberapa asumsi dari teori struktural fungsional itu, antara lain bahwa setiap struktur dalam sistem sosial, fungsional terhadap yang lain. Sebaliknya kalau tidak fungsional maka struktur itu tidak akan ada atau akan hilang dengan sendirinya (Ritzer 2011:21). Masyarakat juga terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi dalam suatu keseimbangan. Dengan demikian masyarakat merupakan kumpulan sistem-sistem sosial yang satu sama lain berhubungan dan saling ketergantungan. Sehingga setiap ada perubahan yang berasal dari luar itu selalu ditanggapi oleh titik keseimbangan (*equilibrium*) itu. Dalam hubungan itu terdapat suatu hubungan yang timbal-balik dan saling pengaruh-mempengaruhi. Meskipun

integrasi yang tercipta tak bisa dicapai dengan sempurna. Akan tetapi sistem sosial itu selalu bergerak ke arah keseimbangan (*equilibrium*).

Konsep pokok dalam struktur fungsional adalah gagasan tentang fungsi itu sendiri. Pengertian fungsi merujuk kepada manfaat budaya bagi sesuatu, seperti fungsi religi dapat mempersatukan masyarakat (Endraswara 2006). Fungsionalisme akan terkait dengan sifat dasar budaya manusia. Kehidupan budaya tidak jauh beda dengan organisme hidup. Untuk memenuhi kebutuhan hidup, manusia membutuhkan organisasi yang menciptakan budaya tertentu. Organisasi tersebut sering disebut interaksi.

Sebagai penelitian antropologi, maka perspektif struktural fungsional tetap saja berada dalam kawasan kajian budaya dalam kaitannya dengan struktur dan sistem sosial masyarakat. Oleh karena itu, kajian kebudayaan dalam hal ini terkait pada kajian kebudayaan dengan keteraturan sosial. Hal ini tercermin dalam struktur dan sistem sosial yang stabil dan terus berlangsung karena keduanya dibutuhkan manusia sebagai kebutuhan dasarnya. Dengan pandangan demikian, jelas sekali bahwa fungsi sosial sebuah fenomena kebudayaan mempunyai efek dan pengaruh timbal balik antara sistem budaya dengan sistem sosial. Sistem ini membentuk sebuah jaringan yang saling ada ketergantungan. Kebudayaan tetap hidup dan tidak pernah mati selama penggunaannya ada. Sebagai contoh penelitian ritual totemisme-penyembahan kepada binatang secara struktural fungsional, menurut Radcliffe Brown merupakan langkah solidaritas sosial. Ritual ini juga akan membawa kesadaran moral dan sosial. Bahkan ritual semacam ini mampu mengakrabkan manusia dengan alam. Karena itu, analisis struktural fungsional harus mampu menggambarkan ke arah ini sehingga dapat ditemukan hubungan yang jelas antara ritual, manusia, dan alam. Intinya, kesepakatan-kesepakatan tersebut mengarahkan masing-masing pihak bertindak secara aktif sesuai

fungsinya (Damsar 2017:165). Teori fungsional tersebut mengisyaratkan bahwa posisi pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* sebagai sebuah kebudayaan memiliki suatu kerangka teori yang kuat dan menarik untuk dikaji lebih lanjut. Keberadaan kebudayaan dalam kehidupan sosial manusia merupakan suatu bagian yang tidak terpisahkan dari upaya manusia dalam menegosiasikan harapan dan keinginan mereka dengan berbagai dimensi baik yang sifatnya sakral ataupun profan, baik yang sifatnya konkret ataupun yang abstrak, baik yang sifatnya eksoteris ataupun yang esoteris, dan semacamnya.

Menguatkan teori fungsional tersebut, Arofah Aini Laila (2017) mengemukakan bahwa kebudayaan memiliki beberapa kerangka ontologis, epistemologis, ataupun aksiologis dalam kehidupan manusia yang dalam hal ini dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Kebudayaan sebagai sistem kognitif atau pengetahuan (*mode of*), kebudayaan merupakan sesuatu yang dilihat atau dilakukan manusia dalam kehidupan sehari-hari sebagai sesuatu yang nyata. Kebudayaan sebagai wujud dari tindakan atau kenyataan. Model yang pertama ini merepresentasikan kenyataan yang ada.
2. Kebudayaan sebagai sistem nilai atau evaluatif (*mode for*), kebudayaan merupakan rangkaian pengetahuan manusia yang berisi model-model yang secara selektif digunakan untuk menginterpretasi, mendorong dan menciptakan suatu tindakan. Kebudayaan dijadikan sebagai pedoman tindakan. Model kedua ini tidak merepresentasikan kenyataan yang sudah ada, akan tetapi kenyataan yang masih harus dibentuk atau diwujudkan.
3. Kebudayaan sebagai sistem simbol, kebudayaan dalam hal ini sebagai sesuatu yang tidak berada di dalam batin manusia, tetapi yang berada di

antara para warga sebagai sesuatu yang harus dibaca dan ditafsirkan (Laila 2017:3).

Pendapat Aini Laila di atas menunjukkan bahwa pendekatan fungsional sebagai sebuah kerangka aksiomatik-paradigmatik menekankan pada perhatian berbagai wujud konkret dari makna kebudayaan manusia. Pandangan tersebut dihubungkan dengan konsep simbolik untuk mencari sebuah makna. Oleh sebab itu, berbagai kerangka fungsional tersebut diilustrasikan dalam bentuk simbol-simbol kebudayaan yang sarat dengan makna fungsional.

Lahirnya suatu kebudayaan yang sarat dengan kerangka fungsional merupakan suatu fenomena yang bisa dikatakan sudah seumur dengan usia manusia itu sendiri. Posisi manusia sebagai makhluk yang berbudaya menegaskan eksistensinya melalui kebudayaan dalam berbagai dimensinya. Sumandiyo Hadi mengemukakan bahwa kebudayaan dengan berbagai kerangka fungsional yang melingkupinya merupakan bagian dari cermin ritual yang berhubungan dengan sistem kepercayaan yang telah membangun konstruk berpikir suatu komunitas masyarakat sejak munculnya kebudayaan primitif. Dalam proses tersebut, manusia kemudian mempergunakan wadah kebudayaan tersebut sebagai sebuah transformasi fungsional untuk menegosiasikan kepentingan-kepentingan dalam komunitas sosial di sekitarnya dan bahkan sampai pada upaya untuk menyampaikan keinginan dan harapannya pada Sang Pencipta (Sumandiyo 2006:297–298).

Mencermati ritual sebagai seperangkat nilai dan kerangka fungsional, Victor Turner menjelaskan bahwa pelaksanaan berbagai ritual dalam kehidupan manusia memiliki dampak aksiologis berupa lahirnya suatu solidaritas kelompok di antara masing-masing individu sebagai bagian yang integral dalam komunitas sosial tersebut. Dengan melaksanakan ritual-ritual yang sarat dengan simbol,

mereka semakin kuat dalam hal solidaritas sosial karena secara tidak langsung pelaksanaan berbagai ritual tersebut telah memperbaharui ikatan-ikatan sosial di antara mereka kembali. Di samping itu, dengan ritual yang sarat dengan nilai, mereka berupaya untuk menutup sekat-sekat yang dapat menjebak mereka dalam permusuhan dan pertikaian (Turner 1968:272). Apa yang dikemukakan Victor Turner tersebut menunjukkan bahwa pelaksanaan berbagai ritual dalam kehidupan manusia sarat dengan simbol yang pada gilirannya juga menggambarkan adanya dimensi sakral dan profan dalam pelaksanaannya. Hal ini bisa dilihat ketika sebuah ritual dilakukan dengan berbagai dimensi sakral yang melingkupinya, pihak-pihak yang terlibat dalam pelaksanaan ritual tersebut akan merasakan suatu kebersamaan yang kuat karena mereka didukung oleh suasana sakral dari ritual tersebut. Dalam perkembangannya, adanya rasa kebersamaan tersebut mendorong mereka untuk lebih mengembangkan berbagai nilai profan yang lebih luas.

Dengan melaksanakan berbagai ritual dengan berbagai polanya, Johanna Sumiala yang mengutip pendapat Rothenbulla mengemukakan bahwa "*ritual is the voluntary performance of appropriately patterned behavior to symbolically effect or participate in the serious life*" yang dapat dipahami bahwa ritual merupakan suatu kebiasaan yang terpola dalam sistem kehidupan masyarakat tertentu. Pelaksanaan berbagai ritual tersebut dilaksanakan dengan penuh sukarela karena di balik pelaksanaannya dipercaya bahwa terdapat suatu simbolisasi pengaruh yang akan mewujudkan dalam sistem kehidupan sosial mereka dengan adanya pelaksanaan ritual tersebut (Sumiala 2013:27–28). Apa yang dilakukan oleh sebuah komunitas sosial dengan melakukan suatu ritual dalam lingkungan sosialnya dapat dikategorikan sebagai suatu praktik sosial yang mengiringi kreativitas manusia tersebut untuk melakukan proses aktualisasi diri. Menyikapi hal tersebut, Peter L. Berger dan Thomas Luckmann mengemukakan bahwa

masyarakat merupakan suatu komunitas yang dapat dipahami sebagai sebuah realitas obyektif dimana ketika mereka melakukan suatu aktivitas di ruang sosialnya maka mereka tentu memiliki tujuan-tujuan yang ingin disampaikan pada orang-orang di lingkungan sosialnya. Untuk memahami bagaimana sebuah komunitas sosial dengan berbagai konstruk sosial yang dilakukannya yang harus dipahami pula adalah bagaimana masing-masing individu yang ada dalam kehidupan sosial tersebut saling menegosiasikan konstruk sosial yang dilakukan masing-masing sehingga membentuk konstruk sosial yang lebih besar sebagai hasil akumulasi dari konstruk-konstruk sosial yang dilakukan oleh masing-masing individu tadi (Berger 1966:21–22).

b. Fungsional Struktural Radcliffe-Brown

Fungsional structural atau lebih dikenal dengan “Struktural Fungsional” merupakan hasil pengaruh yang sangat kuat dari teori system umum dimana pendekatan fungsional yang diadopsi dari ilmu biologi. Pendekatan structuralisme yang berasal dari linguistic, menekankan pengkajiannya pada hal-hal yang menyangkut pengorganisasian bahasa dan sistem sosial. Fungsionalisme struktural atau ‘analisa sistem’ pada prinsipnya berkisar pada beberapa konsep, namun yang paling penting adalah konsep fungsi dan konsep struktur.

Lahirnya fungsional struktural sebagai suatu perspektif yang “berbeda” dalam sosiologi memperoleh dorongan yang sangat besar lewat karya-karya klasik seorang ahli sosiologi Perancis, yaitu Emile Durkheim. Fungsionalisme Durkheim ini tetap bertahan dan dikembangkan lagi oleh dua orang ahli antropologi abad ke-20, yaitu Bronislaw Malinowski dan A.R. Radcliffe-Brown. Malinowski dan Brown dipengaruhi oleh ahli-ahli sosiologi yang melihat masyarakat sebagai

organisme hidup, dan keduanya menyumbangkan buah pikiran mereka tentang hakikat, analisa fungsional yang dibangun di atas model organis. Di dalam batasannya tentang beberapa konsep dasar fungsionalisme dalam ilmu-ilmu sosial, pemahaman Radcliffe-Brown mengenai fungsionalisme struktural merupakan dasar bagi analisa fungsional kontemporer yaitu fungsi dari setiap kegiatan yang selalu berulang, seperti penghukuman kejahatan, atau upacara penguburan, adalah merupakan bagian yang dimainkannya dalam kehidupan sosial sebagai keseluruhan dan, karena itu merupakan sumbangan yang diberikannya bagi pemeliharaan kelangsungan.

Menurut konsep structural-fungsionalisme bahwa Brown mengumpamakan sebuah masyarakat sebagai sebuah organisme tubuh manusia dan kehidupan social adalah seperti kehidupan organisme tubuh tersebut. Satu organisme tubuh terdiri dari sekumpulan sel dan cairan yang tersusun dalam suatu jaringan hubungan, sehingga membentuk sebuah keseluruhan kehidupan yang terintegrasi. Susunan hubungan antara unit-unit dalam organisme tersebut atau system hubungan yang mengikat keseluruhan unit disebut struktur dari organisme tersebut. Meskipun selama perjalanan hidup organisme ini terjadi pergantian sel, bagian, dan cairan tertentu, namun susunan hubungan antar unit tetap sama. Jadi struktur dari organisme tubuh tersebut relative tidak berubah.

Proses pembinaan kesinambungan struktur ini disebut proses kehidupan, yaitu kegiatan dan interaksi antara unit-unit dalam organisme, sedemikian rupa, sehingga unit-unit tersebut tetap bersatu. Adanya proses kehidupan menjadi tanda dari berfungsinya struktur organisme tersebut. Jadi fungsi dari sebuah unit sel

adalah peranan yang dimainkan, atau kontribusi yang diberikan, oleh unit sel tersebut bagi kehidupan organisme secara keseluruhan.

Masyarakat sebagai sebuah struktur social terdiri dari atas jaringan hubungan social yang kompleks antara anggota-anggotanya. Satu hubungan social antara dua orang anggota tertentu, tidak dipandang sebagai satu hubungan yang berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian dari satu jaringan hubungan social yang luas, yang melibatkan keseluruhan anggota masyarakat tersebut. Hubungan kedua orang tersebut merupakan satu kesatuan sebagai struktur social sebagaimana atas prinsip dan objek kajian menurut Radcliffe-Brown.

Individu-individu yang menjadi komponen dari struktur social yaitu *person* yang menduduki posisi, atau orang berhubungan dengan orang lain dalam kapasitasnya sebagai sebuah status sosial. Perbedaan status social menentukan bentuk hubungan social, dan karena itu mempengaruhi struktur social. Di dalam masyarakat tradisional, status para anggotanya terutama dibedakan menurut jenis kelamin (status sosial pria berbeda dari status social wanita), tingkatan umur (orang tua berbeda dari anak muda), dan hubungan kekerabatan (ibu, ayah, anak, saudara adalah berbeda dari “orang lain”). Karena itu perilaku seorang pria ketika berhubungan dengan pria lain adalah berbeda dengan ketika dia berhubungan dengan seorang wanita, perilaku seorang tua terhadap seorang tua yang lain adalah berbeda dari perilakunya terhadap seorang muda, dan seterusnya.

Menurut Radcliffe-Brown bahwa fungsi, struktur dan proses social merupakan tiga perangkap masalah social yang berhubungan dengan morfologi social, fisiologi social dan perkembangan structural. Dalam masalah yang

berhubungan dengan morfologi social atau bentuk-bentuk struktur social berarti berbicara tentang variasi dan aneka warna struktur social. Misalnya struktur social masyarakat Bugis Bone, yang berbeda dari struktur social masyarakat Jawa, berbeda dari struktur social masyarakat Minangkabau, dan seterusnya. Dari perbandingan berbagai struktur social tersebut sehingga dapat membuat klasifikasi tipe-tipe struktur social, yang akan menjadi pedoman untuk menilai sebuah struktur social.

Masalah social yang berhubungan dengan fisiologi social yaitu mendeskripsikan fungsi struktur social : bagaimana system sebuah struktur social bekerja, mekanisme apa yang menjadi jaringan hubungan social tetap hidup, dan bagaimana mekanisme itu bekerja. Jadi, masalah fisiologi bukan hanya memperhatikan struktur social tetapi juga mengkaji hubungan setiap institusi social yang ada didalamnya. Sedangkan masalah yang berhubungan dengan perkembangan struktur social yaitu mengkaji sejarah asal mula terbentuknya sebuah struktur social.

Bila melihat upacara *Mattompang Arajang* dalam kebudayaan Bugis Bone juga terdapat struktur social. Unitnya adalah individu-individu yang terlibat didalam pelaksanaan upacara tersebut. Mereka berhubungan satu sama lain dalam satu pola hubungan yang diatur oleh norma-norma hubungan sosial, sedemikian rupa, sehingga membentuk sebuah keseluruhan yang terintegrasi. Susunan hubungan sosial yang terdapat dalam pelaksanaan upacara tersebut dalam hal ini adalah pihak yang terlibat disebut struktur social upacara *Mattompang Arajang*. Kesenambungan struktur tersebut tetap berlanjut walaupun sudah berganti nama

dari kerajaan menjadi kabupaten. Jadi kehidupan sosial adalah struktur social yang berfungsi atau bekerja. Fungsi dari setiap kegiatan upacara atau ritual yang berulang-ulang adalah peranan yang dimainkannya dalam kehidupan masyarakat tersebut secara keseluruhan, atau kontribusi yang diberikannya untuk pembinaan kesinambungan struktur sosial tersebut. Di sinilah kita melihat bahwa konsep “fungsi” tidak dapat dipisahkan dari konsep “struktur”.

### **C. Kerangka Konseptual**

Manusia adalah makhluk yang berbudaya sehingga keberadaan suatu kebudayaan merupakan suatu penegasan akan eksistensi manusia itu sendiri. Dalam penjabaran praktisnya, manusia mewujudkan kebudayaan dalam berbagai dimensi yang oleh Koentjaraningrat, lalu dikutip oleh Herusatoto, terdiri atas beberapa unsur yang dalam hal ini adalah, 1) sistem religi atau upacara keagamaan, 2) sistem organisasi dan kemasyarakatan, 3) sistem pengetahuan, 3) sistem bahasa, 4) sistem kesenian, 5) sistem mata pencaharian, dan 6) sistem teknologi serta peralatan (Herusatoto 2005:4).

Upacara *Mattompang Arajang* merupakan salah satu tradisi turun temurun Bugis Bone yang sarat dengan dimensi sakral dan profan. Dalam proses tersebut, dimensi sakral yang imanen pada pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* harus dipahami sebagai sesuatu yang berjalan dalam lintasan ruang dan waktu dengan segala dinamika yang dihadapinya. Hadirnya dimensi sakral dan profan dalam kehidupan manusia telah menyisakan suatu perdebatan yang cukup panjang mengingat nilai sakral selalu dipahami sebagai fenomena hidup yang dialami oleh mereka yang dikuasai oleh tahayyul serta hal-hal yang mistis sementara mereka

yang sangat konsisten pada nilai profan diarahkan pada mereka yang memiliki pegangan yang kuat terkait hal-hal yang bersifat hedonis-pragmatis.

Merujuk pada apa yang disampaikan Ferry Hidayat (Hidayat 2010:58) yang mengemukakan bahwa antropologi sakral yang dikaji secara komprehensif akan melahirkan suatu pandangan yang komprehensif bahwa sesuatu yang sakral tidak selamanya dipahami sebagai suatu dimensi yang berkuat pada wilayah tahayul dan hal-hal yang mistis. Hal yang sama juga dapat dijabarkan pada dimensi profan yang tidak selamanya hanya bisa dijabarkan pada sesuatu yang sifatnya hedonis-pragmatis. Keduanya memiliki dimensi yang sarat dengan tujuan hidup manusia. Pola pikir yang selama ini cenderung bersifat rasionalistik-materialistik dipandang telah gagal memahami dimensi sakral dan profan kehidupan masyarakat Indonesia yang integral-kosmik.

Seperti yang dikemukakan Ferry Hidayat di atas menunjukkan bahwa ada suatu persinggungan ontologis, epistemologis, ataupun aksiologis antara dimensi sakral dan profan. Tahapan Upacara *Mattompang Arajang* yang terdiri atas *Mappangolo*, *Mappesabbi*, *Mattola Bala*, *Mareko Ota*, *Malekke Toja*, *Mappaota*, *Memang To Ri Langi*, *Mattompang Arajang*, serta *Mattinro Arajang* memiliki dimensi sakral yang dipandang sebagai sarana untuk mendekati diri pada Sang Pencipta. Eksistensi Upacara *Mattompang Arajang* sebagai sarana untuk mendekati diri pada Sang Pencipta bisa dipahami mengingat Upacara *Mattompang Arajang* merupakan suatu ritual untuk menyucikan berbagai benda-benda pusaka yang ada pada Kerajaan Bugis Bone. Sucinya benda-benda pusaka tersebut sarat dengan simbol kesucian jiwa dan raga komunitas sosial Bugis Bone

sehingga mereka bisa mendekatkan diri pada Sang Pencipta. Disinilah kunci dari dimensi sakral pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* yang telah mewarnai kesadaran kolektif komunitas sosial Bugis Bone secara turun temurun. Beberapa dimensi sakral yang imenen pada pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* bisa berupa upaya pendekatan diri pada Sang Pencipta, media komunikasi dengan roh-roh leluhur, media penyucian jiwa dan raga, dan sebagainya. Menyikapi hal tersebut, Roy J. Howard mengemukakan bahwa Immanuel Kant dan Wilhelm Dilthey memahami bahwa pengalaman yang diperoleh manusia dari suatu aktivitas yang dilaluinya tidak berada di luar pengalaman itu sendiri tapi terbangun dari relasi konstruktif yang menghubungkan unit-unit terkecil dari pengalaman tersebut. Konsekuensinya, tidak ada sistem yang mengatur *a historis transcendental* yang menyintesis kesan-kesan kultural ke dalam pengalaman. Pengalaman bersumber dari pasang surut kehidupan itu sendiri yang selanjutnya dimanifestasikan dalam ekspresi hidup berupa objektivasi makna dalam simbol-simbol (Howard 2001:39). Pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* yang sarat dengan makna-makna tersebut menarik untuk dipahami dengan memahami relasi konstruktif yang terbangun dalam setiap tahapan pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang*.

Ketika berbagai rangkaian pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* bertemu dengan dimensi sakral dari nilai-nilai Islam sebagai agama yang mayoritas dianut oleh Bugis Bone, yang menarik kemudian untuk dicermati adalah apa yang dikemukakan Thomas F. O'dea bahwa agama ketika mewujud

dalam sebuah lingkungan komunitas sosial tertentu akan ada beberapa fungsi yang diperankan agama yang dalam hal ini adalah:

1. Agama mendasarkan perhatiannya pada sesuatu di luar jangkauan manusia yang melibatkan takdir dan kesejahteraan dimana agama memberikan dukungan dan rekonsiliasi manakala manusia menghadapi ketidakpastian dan ketidakberdayaan.
2. Agama menawarkan suatu hubungan transendental melalui ibadah atau pemujaan yang dapat menghadirkan dasar emosional munculnya rasa aman dan pengakuan identitas di tengah ketidakpastian dan ketidakberdayaan.
3. Agama mensucikan norma dan nilai masyarakat yang telah terbentuk sehingga agama dapat memperkuat legitimasi pembagian fungsi, fasilitas, dan ganjaran yang merupakan ciri khas suatu masyarakat.
4. Agama memberikan standar nilai dalam arti bahwa norma-norma yang telah terlembagakan dapat dikaji ulang secara kritis dengan mengakomodir dinamika kehidupan bermasyarakat.
5. Agama melakukan fungsi identitas yang penting sehingga individu-individu dalam konteks kehidupan bermasyarakat bisa memiliki pemahaman diri dan batasan diri.
6. Agama mengontrol pertumbuhan dan kedewasaan individu dimana pertumbuhan dan kedewasaan mereka menghadapi rangkaian karakteristik pada berbagai tingkatan usia dari lahir sampai mati (O'dea dan Thomas F 1995:26–29).

Seiring dengan pergeseran waktu, dimensi sakral pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* terus mengalami dinamika seiring dengan masuknya berbagai dimensi profan dalam pelaksanaannya. Kehidupan manusia modern yang terus berproses dalam siklus akselerasi rasio dalam memahami berbagai fenomena sosial yang ada pada gilirannya telah membawa banyak dimensi profan dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* misalnya sebagai wadah program pemerintah dalam pelestarian budaya dan pariwisata, penggerak geliat ekonomi masyarakat, perekat kebersamaan masyarakat, dan sebagainya.

Hal inilah yang digambarkan oleh Muhammad Qarib bahwa wajah Islam saat bertemu dengan budaya yang sudah eksis dapat mengalami perubahan dengan mengakomodasi hal-hal yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar yang imanen dengan agama itu sendiri khususnya pada wilayah tauhid. Dalam proses perubahan dan akomodasi tersebut, antara pandangan hidup para penganut Islam yang bersumber dari wahyu dengan fenomena sosial yang menghasilkan budaya selalu terdapat keterkaitan yang saling mempengaruhi satu sama lain. Sebagai sebuah kenyataan sejarah, agama (Islam) dan kebudayaan dapat saling mempengaruhi karena keduanya terdapat nilai teosentris (sakral) sekaligus antroposentris (profan). dan simbol. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Allah swt. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi dan tidak mengenal perubahan. Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer (Qarib 2010:135). Senada dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad Qarib tersebut,

Abdurrahman Wahid (Wahid 2001:79) juga mengemukakan bahwa agama Islam dan budaya mempunyai independensi masing-masing. Independensi antara agama dan budaya ini bisa dibandingkan dengan independensi antara filsafat dan ilmu pengetahuan. Orang tidak bisa berfilsafat tanpa ilmu pengetahuan, tetapi tidak bisa dikatakan bahwa ilmu pengetahuan adalah filsafat. Jadi, antara keduanya terdapat perbedaan. Agama bersumber pada wahyu dan memiliki norma sendiri. Karena bersifat normatif, maka ia cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah buatan manusia, sehingga berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung untuk selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya.

Dalam kaitannya dengan dimensi sakral dan profan yang mewujud dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang*, dimensi sakral dapat dipahami sebagai upaya menjadikan pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* tersebut sebagai upaya pendekatan diri pada Sang Pencipta, media komunikasi dengan roh-roh leluhur, media penyucian jiwa dan raga, dan sebagainya. Sementara itu, dimensi profan dapat dipahami sebagai upaya untuk menjadikan pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* tersebut sebagai wadah program pemerintah dalam pelestarian budaya dan pariwisata, penggerak geliat ekonomi masyarakat, perekat kebersamaan masyarakat, dan sebagainya. Dalam perkembangannya, berbagai dimensi sakral dan profan yang imanen dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* tersebut akan terus mengalami perkembangan seiring dengan

penangkapan manusia akan berbagai makna-makna simbolik yang ada di dalamnya sekaligus memiliki suatu kerangka fungsional dalam kehidupan mereka.

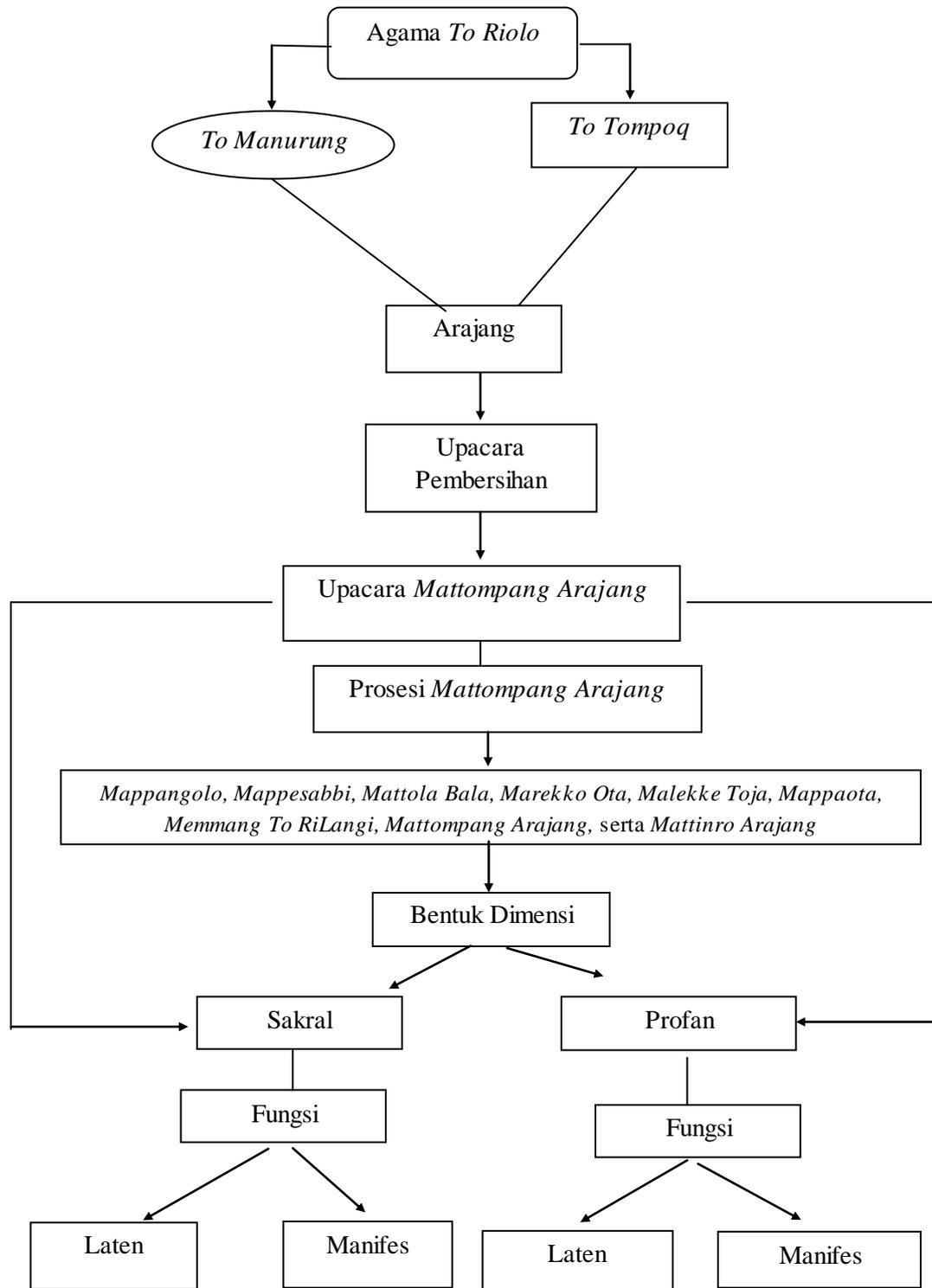
Sepanjang sejarah budaya manusia, simbolisme telah mewarnai tindakan-tindakan manusia, baik tingkah laku, bahasa, ilmu pengetahuan maupun religinya. Simbolisme merupakan paham yang mengikuti pola-pola yang mendasarkan diri atas simbol-simbol (Herusatoto 2005:26). Perbincangan tentang kebudayaan dalam kerangka historisnya menempati posisi yang cukup signifikan pada abad ke dua puluh terutama ketika logosentrisme menempati posisi yang sangat strategis dalam filsafat. Arus wacana tentang simbol yang sarat dengan pesan-pesan fungsional tersebut digulirkan oleh dua tokoh *founding father* Semiotik yang dalam hal ini Ferdinand de Saussure serta Charles Sander Pierce. Mengingat keduanya memiliki sudut pandang yang berbeda dalam memahami simbol dengan berbagai kerangka fungsional dimana Ferdinand de Saussure melihatnya dari sudut linguistik modern sementara Charles Sander Pierce melihatnya dari sudut linguistik dan logika maka tidak heran apabila kajian tentang simbol yang imanen dalam berbagai dimensi kehidupan manusia termasuk kebudayaannya memiliki beberapa perbedaan mendasar (Khoyin 2013:121).

Dalam menangkap berbagai kerangka fungsional yang imanen pada setiap fenomena kebudayaan, Justus Hartnack mengemukakan bahwa manusia harus melakukan sintesis atas berbagai kesan indrawi yang ditangkapnya proses persepsi untuk selanjutnya ditangkap sebagai suatu kesatuan. Sintesis tersebut bisa dipahami sebagai tindakan pemahaman yang mengindikasikan suatu ekspresi dari kesadaran. Dalam konteks ini, konsep obyek merefleksikan suatu satuan

kesadaran yang tidak ditentukan secara empiris tapi ditentukan secara apriori. Kesatuan kesadaran tersebut memunculkan sintesis apriori terhadap *the manifold of sense impressions* (Hartnack 1976:53).

Penjelasan dari kerangka empirisnya, pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* merupakan suatu rangkaian ritual yang kompleks dengan beberapa tahapan yaitu *Mappangolo*, *Mappesabbi*, *Mattola Abala* (*Mappasili*, *Mappepacing*, *Marillau Pammase*, *Sennu-Sennuang*, *Maccera*, *Marillau Barakka*, serta *Mappakuru Sumange*), *Marekko Ota*, *Mallekke Toja*, *Mappaota*, *Memmang To Rolangi*, *Mattompang Arajang* serta *Ma'tinro Arajang*. Dalam implementasinya, beberapa bentuk dimensi sakral dan profan dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* dapat ditemukan pada dimensi sakral dan profan pada pihak-pihak yang terlibat dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang*, dimensi sakral dan profan pada penggunaan berbagai media yang digunakan dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang*, dimensi sakral dan profan pada tahapan-tahapan pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang*, serta dimensi sakral dan profan pada tempat dan waktu pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang*. Terjadi antar dimensi sakral dan profan dalam pelaksanaan upacara *Mattompang Arajang* tidak bisa dipisahkan dari berbagai faktor yang imanen dalam ritual tahunan tersebut.

Skema kerangka pikir dalam penelitian ini dapat digambarkan sebagai berikut:



Skema di atas menggambarkan kaitannya dengan konsep *To Manurung* tidak bisa dipisahkan dari istilah *To Tompoq*. Kedua istilah tersebut itu muncul dari agama *To Riolo*. Dalam penjebarannya, hal ini bermetamorfosis dalam masyarakat Bugis Bone. Dengan adanya *To Manurung* dan *To Tompoq*, kemudian ditemukannya dengan *arajang*. Keberadaan masyarakat Bugis Bone sekarang dengan konsep *To Manurung* terpisah, karena dibatasi oleh ruang dan waktu tapi dengan adanya *arajang* yang notabene dipakai oleh raja-raja Bone pada masa lalu, keturunan *To Manurung* dan *To Tompoq*, itulah yang menjadi bagian yang tak terpisahkan daripada bentuk komunikasi yang dibangun oleh Bugis Bone. Dalam pelaksanaannya dapat dilihat bahwa *Mattompang Arajang* terdiri dari berbagai macam struktur yang terus dilestarikan oleh Bugis Bone dari berbagai bentuk dimensi, baik dimensi sakral maupun dimensi profan, yang dapat memberikan arti dalam fungsi laten maupun fungsi manifes.