

**KOMUNIKASI SOSIAL DAN PENYADARAN MASYARAKAT
MELALUI PESAN KEAGAMAAN RITUAL *ADDEWATANG*
PUTTA SERENG DI KABUPATEN BONE**

***SOCIAL COMMUNICATION AND COMMUNITY AWARENESS
THROUGH RELIGIOUS MESSAGE OF ADDEWATANG
PUTTA SERENG RITUAL IN BONE REGENCY***

BUSTAN KADIR

E022172001



**PROGRAM MAGISTER ILMU KOMUNIKASI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS HASANUDDIN
MAKASSAR
2020**

**KOMUNIKASI SOSIAL DAN PENYADARAN MASYARAKAT
MELALUI PESAN KEAGAMAAN RITUAL *ADDEWATANG*
PUTTA SERENG DI KABUPATEN BONE**

***SOCIAL COMMUNICATION AND COMMUNITY AWARENESS
THROUGH RELIGIOUS MESSAGE OF ADDEWATANG
PUTTA SERENG RITUAL IN BONE REGENCY***

BUSTAN KADIR

E022172001



**PROGRAM MAGISTER ILMU KOMUNIKASI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS HASANUDDIN
MAKASSAR
2020**

TESIS

**KOMUNIKASI SOSIAL DAN PENYADARAN MASYARAKAT
MELALUI PESAN KEAGAMAAN RITUAL ADDEWATANG
PUTTA SERENG DI KABUPATEN BONE**

Disusun dan diajukan oleh

BUSTAN KADIR

Nomor Pokok E022172001

Telah dipertahankan di depan Panitia Ujian Tesis
pada tanggal **15 Juli 2020**
dan dinyatakan telah memenuhi syarat

Menyetujui

Komisi Penasihat



Dr. Tuti Bahfiarti, S.Sos., M.Si
Ketua

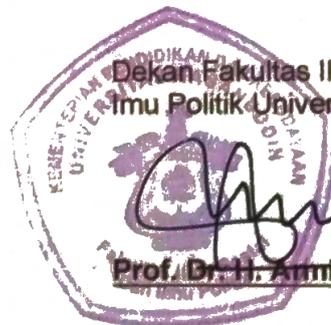


Dr. H. Muhammad Farid, M.Si
Anggota

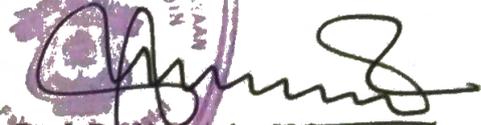
Ketua Program Studi
Ilmu Komunikasi,



Dr. H. Muhammad Farid, M.Si



Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan
Ilmu Politik Universitas Hasanuddin,



Prof. Dr. H. Amin, M.Si

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : BUSTAN KADIR
Nomor Mahasiswa : E022172001
Program Studi : Ilmu Komunikasi

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

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan penuh kesadaran dan tanggung jawab.

Makassar, 14 Juli 2020

Yang menyatakan



BUSTAN KADIR

PRAKATA

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa, atas rampungnya penulisan tesis ini. Salawat dan salam kepada utusan-Nya yang mulia, baginda Nabi Muhammad SAW, pembawa cahaya kehidupan bagi seluruh alam, dan menjadi suri teladan bagi seluruh umat manusia.

Penulis mengakui ada banyak hambatan yang dilalui dalam proses perampungan tulisan ini, yang akan selalu penulis kenang. Mulai dari meninggalnya bapak penulis almarhum H. Sultan Kadir hingga munculnya wabah pandemi *Covid-19* yang membuat penulis sempat tidak dapat berkonsentrasi untuk melanjutkan penggarapan penelitian dan penyusunan tulisan.

Dorongan dari orang-orang terdekat yang penulis cintai, kasihi, dan sayangi. Mama tang (ibu penulis), mama mu' (nenek), Istri penulis Rasdiana. Rahma dan Ishar (adik-adik), Abbah Burhanuddin (mertua) serta Deng Musyawir, Musaffar, dan Firda (ipar), yang menjadi angin segar bagi penulis untuk kembali bersemangat melanjutkan tahapan-tahapan yang belum terselesaikan hingga akhirnya bisa mencapai tahap akhir perampungan yang berbentuk tulisan tesis ini.

Bantuan dan arahan tiada hentinya penulis dapatkan mulai dari tahapan pengajuan judul, penyusunan proposal hingga penyusunan hasil penelitian dari berbagai pihak, terutama kepada dua sosok pembimbing penulis yang penuh keikhlasan dan kesabaran. Untuk itu penulis secara khusus mengucapkan banyak terima kasih kepada Komisi Penasehat, yang

amat terpelajar Dr. Tuti Bahfiarti, S.Sos., M.Si., selaku pembimbing pertama yang sebelum menjadi pembimbing beliau sudah banyak memberikan masukan untuk judul penelitian ini, dan yang amat terpelajar Dr. H. Muhammad Farid, M.Si., selaku pembimbing kedua dan juga selaku Ketua Program Studi S2 Ilmu Komunikasi FISIP UNHAS.

Menjalani studi magister ilmu komunikasi di Universitas Hasanuddin Makassar dan dapat menyelesaikannya, bagi penulis adalah capaian tersendiri yang tidak terlepas dari berbagai pihak yang senantiasa membantu baik itu secara material maupun immaterial. Melalui tulisan ini, penulis dengan tulus dan ikhlas menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia, selaku sponsor yang mendanai penulis selama studi melalui program Beasiswa Pendidikan Indonesia (BPI) dalam negeri.
2. Komisi Penguji Tesis, Prof. Dr. H. A. Alimuddin Unde, M.Si., Dr. Kahar, M.Hum., dan Dr. Jeanny Maria Fatimah, M.Si., Terima kasih atas berbagai koreksi, masukan, dan kritik yang sangat bermanfaat untuk perbaikan kualitas tesis ini.
3. Guru Besar dan Segenap Dosen Pengampu Program Studi S2 Ilmu Komunikasi FISIP UNHAS, terima kasih yang tak berujung atas ilmu yang sangat bermanfaat.
4. Staf administrasi FISIP, khususnya pascasarjana FISIP, Pak Irman, Bu Irha, dan Pak Mail. Penulis merasa sangat berdosa jika tidak menyebut mereka. Pertolongan mereka sangat banyak untuk kelancaran administrasi selama studi S2 penulis.

5. Keluarga Fung Andang dan mama Hj. Hajrah, orang tua yang selalu membantu penulis dan istri selama studi.
6. Keluarga Alm. H. Mustafa Chalik, yang telah memberikan kesempatan penulis dan istri menempati kediamannya selama proses penyelesaian studi di Makassar.
7. Pemerintah Desa Ujung dan Masyarakat, terkhusus para informan yang membantu penulis memperlancar proses penelitian.
8. Teman-teman HIMA LPDP UNHAS, terkhusus untuk pengurus periode 2018/2019 sosok luar biasa penuh sinergi.
9. *Last but not least*, saudara-saudari seperjuangan selama kuliah S2 Ilmu Komunikasi (*Commences 1718*) Akbar, Amel, Asyhari, Danang, Dhian, Egha, Hasmi, Ilal, Jaya, Ramlan, dan Rayes (penulis urut berdasarkan abjad). Penulis banyak belajar tentang pentingnya solidaritas pertemanan dari kalian.

Penulis memohon maaf bagi pihak yang tidak sempat disebutkan, tapi dalam hati kecil penulis akan selalu mendoakan semoga Tuhan Yang Maha Esa, Allah SWT berkenan membalas kebaikan semua. Dengan penuh kerendahan hati, penulis menyadari banyaknya kekurangan dalam tulisan ini, sehingga penulis tetap membuka ruang kepada semua pihak yang membaca untuk perbaikannya kedepan. Akhirnya, penulis berdoa semoga tulisan ini bisa bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan.

Makassar, 15 Juli 2020



Bustan Kadir

GLOSARIUM

- Addêwatang* : (Bugis) pemujaan, berasal dari kata dewata yang berarti yang dipuja, dipercaya sebagai asal sesuatu (merujuk pada pandangan Mattulada)
- Akkalêbarakeng* : (Bugis) perumpamaan
- Asukkurukeng* : (Bugis) rasa syukur, dari asal kata sukuru'
- Ateppekeng* : (Bugis) keyakinan, dari asal kata *teppe'*
- Baje'* : makanan khas Bugis berupa sokko yang dimasak dengan gula jawa.
- Fattuana* : (Bugis) Sajian atau makanan untuk ritual
- Mangobbi* : (Bugis) mengundang, memanggil
- Mappaleppe'* : (Bugis) melepaskan atau menunaikan
- Mappangolo* : (Bugis) mempersembahkan, menghadapkan
- Matempo* : (Bugis) perilaku sombong atau arogan dalam bertindak dan bertutur kata
- Puang* : (Bugis) sebutan untuk Tuhan, atau orang yang Dihormati
- Putta* : (Bugis) lenyap, sirna, musnah, hancur, berakhir
- Samaturuseng* : (Bugis) kesamaan pemahaman atau sependapat untuk bertindak bersama
- Sanro* : sebutan untuk dukun dalam bahasa Bugis. Dalam penelitian ini adalah orang yang memimpin ritual.
- Sêreng* : (Bugis) makhluk yang menyerupai burung. Dalam penelitian ini adalah pemangsa manusia
- Siamadêcêngeng* : (Bugis) saling berbuat baik atau saling mendapat kebaikan
- Sokko'* : makanan yang terbuat dari ketan
- Wêrê* : (Bugis) ilham, hidayah, rezeki

ABSTRAK

BUSTAN KADIR. *Komunikasi Sosial dan Penyadaran Masyarakat Melalui Pesan Keagamaan Ritual Addewatang Putta Sereng di Kabupaten Bone* (dibimbing oleh Tuti Bahfiarti dan Muhammad Farid).

Penelitian ini bertujuan menganalisis pesan keagamaan, mengidentifikasi komunikasi sosial dan memahami penyadaran masyarakat dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone.

Metode penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan etnografi komunikasi. Penelitian ini dilakukan di Desa Ujung, Kecamatan Dua Boccoe, Kabupaten Bone. Data dikumpulkan melalui pengamatan berperan serta, wawancara mendalam, dan dokumentasi, yang dianalisis menggunakan analisis data etnografi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat simbolisasi keyakinan (*ateppekeng*) dan simbolisasi kesyukuran (*asukkurukeng*) yang menjadi pesan keagamaan dalam ritual *Addewatang Putta Sereng*, praktik komunikasi sosial dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* membentuk pola komunikasi resistansi dan komunikasi responsif di antara masyarakat Ujung, dan nilai penyadaran masyarakat dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* terdiri dari nilai *samaturuseng* dan nilai *siamadecengeng*.

Kata Kunci: Komunikasi Sosial, Pesan Keagamaan, Ritual *Addewatang Putta Sereng*, Penyadaran Masyarakat



ABSTRACT

BUSTAN KADIR. *Social Communication and Community Awareness Through Religious Message of Addewatang Putta Sereng Ritual in Bone Regency* (supervised by Tuti Bahfiarti and Muhammad Farid).

The aim of the research is to analyze religious messages, determine social communication, and get to know community awareness in *Addewatang Putta Sereng* ritual in Bone Regency.

The research was a qualitative study using ethnographic communication approach conducted in Ujung Village, Dua Boccoe District, Bone Regency. The data were obtained through participatory observation, in-depth interview, and documentation. They were analyzed using ethnographic data analysis.

The results of the research indicate that a symbol of belief (*ateppekeng*) and a symbol of gratitude (*asukkurukeng*) which became religious messages in *Addewatang Putta Sereng* ritual form a pattern of resistance and responsive communication among the Ujung community. The value of community awareness in the *Addewatang Putta Sereng* ritual consists of *samaturuseng* and *siamadecengeng* values.

Keywords: social communication, religious message, *addewatang putta sereng ritual*, community awareness



DAFTAR ISI

HALAMAN SAMBUL.....	i
HALAMAN PENGESAHAN.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS.....	iii
PRAKATA.....	iv
GLOSARIUM.....	vii
ABSTRAK.....	viii
ABSTRACT.....	ix
DAFTAR ISI.....	x
DAFTAR TABEL.....	xii
DAFTAR GAMBAR.....	xiii
DAFTAR LAMPIRAN.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Fokus Penelitian.....	5
C. Tujuan Penelitian.....	7
D. Kegunaan Penelitian.....	7
BAB II TINJAUAN PUSTAKA.....	8
A. Kajian Konsep.....	8
1. Konsep Komunikasi Sosial.....	8
2. Proses Pemaknaan.....	13
3. Konsep Pesan Keagamaan.....	17
4. Konsep Ritual Sinkretisme Bugis.....	24
5. Konsep Penyadaran Masyarakat.....	26
B. Kajian Teoritis.....	27
1. Teori Interaksionisme Simbolik (<i>IST</i>).....	27
2. Teori Konstruksi Sosial (<i>SCT</i>).....	32
3. Etnografi Komunikasi (<i>EC</i>).....	36
C. Hasil Riset Yang Relevan.....	40
D. Kerangka Konseptual.....	44
BAB III METODE PENELITIAN.....	47
A. Jenis Rancangan Penelitian.....	47
B. Pengelolaan Peran sebagai Peneliti.....	48
C. Lokasi Penelitian.....	48
D. Sumber Data dan Penentuan Informan.....	49
E. Teknik Pengumpulan Data.....	51
F. Teknik Analisis Data.....	53

G. Pengecekan Validitas Temuan	54
H. Tahapan dan Jadwal Penelitian	58
BAB IV HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	59
A. Gambaran Umum Obyek Penelitian	59
1. Kehidupan Sosial Budaya	61
2. Kehidupan Sosial Keagamaan	64
3. Kehidupan Sosial Ekonomi	67
B. Hasil Penelitian	70
1. Karakteristik Informan	70
2. Pesan Keagamaan Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> di Kabupaten Bone	78
2.1. Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> Sebagai Simbolisasi Keyakinan (<i>Ateppekeng</i>) Masyarakat.....	92
2.2. Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> Sebagai Simbolisasi Rasa Syukur (<i>Asukkurukeng</i>) Masyarakat.....	96
3. Komunikasi Sosial dalam Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> di Kabupaten Bone	99
3.1. Komunikasi yang Menunjukkan Resistansi	107
3.2. Komunikasi Sebagai Respon Terhadap Resistansi.....	114
4. Penyadaran Masyarakat dalam Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> di Kabupaten Bone.....	120
4.1. Nilai <i>Samaturuseng</i>	120
4.2. Nilai <i>Siamadecengeng</i>	123
C. Pembahasan	126
1. Analisis pesan Keagamaan dalam Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> di Kabupaten Bone	127
2. Identifikasi Komunikasi Sosial dalam Pelaksanaan Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> di Kabupaten Bone	130
3. Penyadaran Masyarakat Melalui Pesan Keagamaan dalam Ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> di Kabupaten Bone	135
BAB V PENUTUP	139
A. Kesimpulan	139
B. Saran	140
DAFTAR PUSTAKA.....	141

DAFTAR TABEL

Tabel 3.1. Informan Penelitian	50
Tabel 3.2. Tahapan dan Jadwal Penelitian	58
Tabel 4.1. Ikhtisar Profil Desa Ujung.....	69
Tabel 4.2. Ikhtisar Profil Informan	70
Tabel 4.3. Matriks Mitos dan Realitas Seputar <i>Putta Sereng</i>	91
Tabel 4.4. Matriks Ikhtisar Komunikasi Sosial dalam Pelaksanaan <i>Ritual Addewatang</i>	119
Tabel 4.4. Matriks Nilai Penyadaran Masyarakat	125

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1. Bagan Kerangka Konseptual.....	46
Gambar 4.1. Jenis <i>Fattuana</i> Pertama	102
Gambar 4.2. Sajian untuk doa keselamatan (<i>doa salama</i>).....	104
Gambar 4.3. <i>Sanro</i> Jannase dan beberapa tokoh Agama	118

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1. Pedoman Wawancara	145
Lampiran 2. Informan.....	148
Lampiran 3. Dokumentasi Ritual <i>Addewatang</i>	149

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Lahirnya dualitas ekspresi yang terlihat berlawanan dalam keyakinan masyarakat Indonesia tidak terlepas dari adanya warisan kepercayaan leluhur dan timbulnya keyakinan terhadap ajaran agama yang datang kemudian. A. Kholil (2008: 190) memperlihatkan salah satu kebiasaan masyarakat Jawa berupa ritual *Slametan* atau *Kenduri* yang menunjukkan kondisi tersebut. Mereka di satu sisi mengakui kebenaran ajaran agama Islam dengan mengamalkan apa yang diperintahkan dan dilarang dalamnya, namun, di sisi lain mereka juga masih mempercayai tradisi warisan Hindu-Budha yang ada sebelumnya.

Memahami ajaran agama dengan tidak “kaku” dalam konteks sosial mampu mempertahankan kerukunan dan harmonisasi sosial sebagai idealisme kehidupan bermasyarakat di Indonesia. Apalagi agama pada mulanya masuk ke nusantara ini bukanlah melalui cara pemaksaan, justru ketika suatu agama akan diperkenalkan kepada masyarakat yang telah menganut kepercayaan tertentu, agama tersebut tetap menghormati kepercayaan yang ada itu dengan cara akulturasi, hal inilah yang terjadi dalam proses penyebaran Islam (Sjamsuddhuha, 1990: 33).

Adanya krisis atau konflik sosial yang mengatasnamakan agama pada dasarnya merupakan ketidak-sadaran pemeluk agama atau kepercayaan itu sendiri tentang keberadaannya sebagai bagian dari masyarakat. Bangsa Indonesia dalam realitas sosial merupakan bangsa yang majemuk dengan latar belakang kepercayaan, budaya dan tradisi yang telah lama eksis dan “mandarah daging”. Dengan demikian, adalah menjadi sesuatu yang sangat rumit ketika mencoba memaksakan untuk menerima suatu kepercayaan dengan menghilangkan kepercayaan yang telah ada sebelumnya.

Mengetahui keberagaman yang ada di Indonesia seyogyanya menjadi alasan mengapa komunikasi menjadi penting untuk dipelajari dan dikaji secara mendalam. Komunikasi yang dikelola dengan baik akan menghadirkan kesepahaman diantara keberagaman tersebut. Oleh karena itu, dualitas ekspresi yang terlihat berlawanan dalam keyakinan masyarakat merupakan fenomena sosial yang tidak semestinya dijadikan sebagai suatu permasalahan yang mengancam stabilitas sosial. Kekeliruan atau kesalahan dalam memaknai pesan keagamaan serta fanatisme dalam berkeyakinan yang justru perlu dikhawatirkan dapat menjadi pemicunya. Itulah mengapa Anthony Giddens (2006: 534) menganjurkan bahwa dalam menganalisis praktik-praktik keagamaan, kita harus memahami berbagai keyakinan dan ritual yang ditemukan dalam berbagai budaya manusia.

Fenomena dualitas ekspresi dalam berkeyakinan ini juga banyak dijumpai dalam komunitas Bugis di Kabupaten Bone, salah satunya di

sebuah desa bernama Desa Ujung. Masyarakat desa ini menjalankan suatu ritual yang disebut *Addewatang Putta Sereng* sebagai bagian dari warisan leluhur yang harus mereka jaga dan hormati. Menurut Muhammad Rais (2015), ritus lokal ini dilaksanakan dalam berbagai rangkaian acara selamatan atau syukuran, hari raya, pernikahan, akikahan, dan acara keagamaan lainnya.

Secara sosiologis, Fifiana Dewi (2017) dalam penelitian yang terkait sebelumnya menyebutkan bahwa kebiasaan ini memperlihatkan nilai positif yang mampu mengintegrasikan masyarakat karena pelaksanaan ritual ini menunjukkan berbagai perilaku sosial berupa interaksi sosial, solidaritas sosial, sistem kebersamaan dalam kehidupan sosial, dan pemaknaan hidup secara simbolik. Muhammad Rais (2015) juga mengungkapkan bahwa masyarakat Ujung menganggap pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* ini berfungsi menguatkan jaringan sosial keagamaan, psikologis, hingga secara laten dan manifest.

Komunikasi sosial dalam masyarakat Ujung menjadi sangat penting untuk digambarkan mengingat di samping adanya kelompok yang menerima dan menjalankan ritual *Addewatang* ini, juga terdapat kelompok yang secara terang-terangan teridentifikasi sebagai pihak yang menolaknya. Rais (2015) menyatakan bahwa setidaknya terdapat dua kelompok yang menolak ritual ini, yaitu kelompok pengikut tarekat *Khalwatiyah* dan kelompok masyarakat pesantren. Akan tetapi kedua

kelompok ini tetap menunjukkan sikap toleran terhadap kelompok yang menjalankan ritual.

Keyakinan kuat komunitas pelaksana ritual *Addewatang* terhadap sosok *Putta Sereng* menjadikan mereka memahami dan memaknai bahwa sosok ini adalah perantara atau penghubung (*washilah*) kepada Allah swt. Orang-orang Ujung tetap meyakini bahwa kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki oleh *Putta Sereng* merupakan kekuatan dan kekuasaan yang datangnya dari Allah swt. Mereka menganalogikan semua bentuk permohonan atau permintaan berupa keselamatan, kesejahteraan, dan kesuksesan yang mereka sampaikan di *Addewatang* itu, layaknya permintaan seorang anak kepada orang tuanya. Kita selalu meminta kepada orang tua agar selalu didoakan, seperti itulah permintaan yang dilakukan di *Addewatang* kepada *Putta Sereng*.

Masyarakat Ujung merupakan penganut ajaran Islam, namun bagi mereka ajaran agama Islam yang mereka anut bukan merupakan satu alasan untuk melupakan dan tidak menjalankan tradisi leluhur yang mereka warisi ini. Selaras dengan hal tersebut, Rustan (2018: 197) menyatakan bahwa kedatangan Islam bagi masyarakat Bugis, memang tidak menjadikan mereka merasa kehilangan akan kepercayaan lamanya. Bahkan mereka merasakan adanya sesuatu yang baru dengan masuknya ajaran Islam. Agama Islam justeru dipandang memberikan pembaruan dan memperkaya pengalaman batiniah masyarakat.

Addewatang Putta Sereng telah menjadi simbol yang disepakati bersama sebagai sebuah pranata tersendiri. Keyakinan yang dimiliki masyarakat Ujung tentang *Putta Sereng* menjadikan semakin tingginya nilai sakralitas *Addewatang* ini. Sehingga pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* tetap dapat bertahan di tengah masyarakat. Meskipun dalam masyarakat Ujung terdapat pihak yang menentang pelaksanaannya.

Penelitian ini mengelaborasi penelitian yang ada sebelumnya mengenai *Addewatang Putta Sereng*, yang telah banyak membahas mengenai makna pesan yang dipahami masyarakat Ujung dalam ritual tersebut. Penulis melihat pentingnya mengkaji perilaku komunikasi sosial masyarakat Desa Ujung dalam prosesi ritual *Addewatang Putta Sereng* tersebut, serta pola penyadaran masyarakat melalui makna pesan keagamaan yang mereka pahami dalam ritual *Addewatang* sehingga menjadi jawaban atas pertanyaan mengapa masyarakat Ujung sejauh ini dapat hidup berdampingan dan saling memberi ruang, baik bagi yang menjalankan, begitu pula yang menentang ritual tersebut.

B. Fokus Penelitian

Kerukunan dan harmonisasi sosial yang ditampilkan dalam kehidupan sosial masyarakat Ujung terkait pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng*, mengindikasikan adanya proses komunikasi yang berjalan dengan baik dalam masyarakat. Kelompok yang menerima dan kelompok yang resistan terhadap ritual ini dapat hidup berdampingan tanpa adanya

gesekan yang mengarah pada konflik sosial. Oleh karena itu, penelitian ini lebih berfokus pada perilaku komunikasi masyarakat dalam kaitannya dengan ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone.

Berdasarkan perilaku komunikasi tersebut kemudian peneliti memperoleh makna pesan keagamaan yang dipahami oleh masyarakat Ujung, baik yang menjalankan ritual *Addewatang Putta Sereng* ataupun yang menentang adanya praktek ritual tersebut. Pemahaman terhadap makna tersebut selanjutnya peneliti jadikan dasar untuk mengidentifikasi bentuk penyadaran masyarakat yang peneliti maksudkan dalam penelitian ini. Dengan demikian, jelaslah bahwa penelitian ini merupakan suatu proses untuk menjawab rangkaian pertanyaan penelitian.

Berikut ini beberapa rangkaian pertanyaan yang peneliti susun untuk dijawab dalam penelitian ini.

1. Bagaimana pesan keagamaan ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone?
2. Bagaimana komunikasi sosial dalam pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone?
3. Bagaimana penyadaran masyarakat melalui pesan keagamaan dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan uraian fokus penelitian di atas, maka yang menjadi tujuan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Untuk menganalisis pesan keagamaan dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone.
2. Untuk mengidentifikasi komunikasi sosial dalam pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone.
3. Untuk memahami penyadaran masyarakat melalui pesan keagamaan dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone.

D. Kegunaan Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini meliputi manfaat teoritis dan manfaat praktis sebagai berikut.

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan berguna bagi pengembangan studi ilmu komunikasi secara umum, dan secara khusus diharapkan dapat memberikan sumbangan bagi penelitian komunikasi sosial dengan menggunakan desain penelitian etnografi komunikasi. Penelitian ini secara spesifik membahas konsep komunikasi sosial dalam pelaksanaan ritual yang menjadi kebiasaan masyarakat.

2. Manfaat Praktis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi masyarakat Ujung Kabupaten Bone dalam memahami perilaku komunikasi mereka dalam pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng*, sehingga tetap tercipta harmonisasi dalam kehidupan sosial. Penelitian ini diharapkan pula menambah wawasan masyarakat tentang kekayaan dan keanekaragaman budaya Indoensia. Selain itu, yang tidak kalah pentingnya adalah bahwa penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan acuan untuk peneliti dalam penelitian-penelitian terkait yang akan dilakukan selanjutnya di masa yang akan datang.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Kajian Konsep

1. Konsep Komunikasi Sosial

Manusia merupakan makhluk sosial yang sejatinya membutuhkan komunikasi dalam bersosialisasi. Masyarakat merupakan tempat manusia sebagai makhluk sosial dan menjadi anggota dalamnya serta saling berhubungan dengan anggota lainnya. Menurut Eni Maryani, melalui berbagai bentuk komunikasi, mereka dapat menjalin berbagai hubungan sebagai sesama anggota masyarakat, baik yang bersifat kekeluargaan, bisnis atau administratif sesuai dengan konteks kebutuhannya (Bajari dkk, 2011, 285). Pada kondisi ini terjadi komunikasi sosial yang melibatkan berbagai pihak sesuai dengan kebutuhan anggota di dalam masyarakat tersebut.

Berdasarkan teori dasar biologi, Cangara (2009: 2) menyebutkan bahwa terdapat dua kebutuhan yang mendorong manusia untuk berkomunikasi yakni kebutuhan untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya dan kebutuhan untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Selanjutnya, Mulyana (2007: 6) menambahkan bahwa komunikasi penting dalam membangun konsep diri, aktualisasi diri, dan bekerja sama dengan anggota masyarakat untuk mencapai tujuan bersama.

Lahir dan berkembangnya budaya tertentu dalam masyarakat, tidak lepas pula dari pentingnya peran komunikasi. Begitu pula dengan sosialisasi budaya secara horizontal maupun vertikal berlangsung melalui suatu mekanisme komunikasi. Suatu masyarakat yang ingin mempertahankan keberadaannya dituntut agar anggota masyarakatnya mampu melakukan pertukaran nilai, perilaku, dan peranan. Sementara pertukaran-pertukaran tersebut hanya terjadi melalui komunikasi. Oleh karena itu, Harold D. Lasswell mengidentifikasinya sebagai salah satu dari fungsi komunikasi yakni upaya untuk melakukan transformasi warisan sosial (Cangara, 2009: 3).

Berdasarkan kerangka pemikiran William I. Gordon, Mulyana (2007) menguraikan komunikasi sosial sebagai salah satu dari empat fungsi komunikasi, di samping fungsi komunikasi ritual, komunikasi ekspresif, dan komunikasi instrumental. Selanjutnya, Mulyana juga menyatakan bahwa komunikasi sosial setidaknya mengisyaratkan pentingnya komunikasi dalam pembentukan konsep diri kita, pernyataan eksistensi diri, dan untuk kelangsungan hidup, hubungan serta memperoleh kebahagiaan.

Komunikasi sosial secara kontekstual merupakan komunikasi manusia (*human communication*) yang di dalamnya terdapat proses komunikasi antar individu (*interpersonal communication*). Oleh karena itu, sudah semestinya untuk memahami komunikasi dalam lingkungan sosial, peneliti memandang perlu mengkaji bentuk komunikasi tersebut terlebih dahulu.

Joseph A. Devito (2012: 5) secara sederhana mendefinisikan komunikasi antar individu atau komunikasi interpersonal sebagai:

“the verbal and nonverbal interaction between two (or sometimes more than two) interdependent people.”

Devito kemudian mengembangkan ciri-ciri komunikasi interpersonal dari definisi sederhana tersebut sebagai berikut.

- a. *Komunikasi interpersonal melibatkan individu-individu yang saling memiliki ketergantungan (hubungan)*, misalnya komunikasi antara ayah dan putranya (hubungan keluarga), guru dan siswanya (hubungan sekolah), dan lain sebagainya.
- b. *Komunikasi interpersonal merupakan hubungan yang tak terpisahkan*, dalam hal ini komunikasi interpersonal terjadi dalam suatu hubungan, memberikan pengaruh yang kuat terhadap suatu hubungan, dan dapat memberikan makna dari sebuah hubungan. Dengan kata lain, jika kita berkomunikasi dengan cara-cara pertemanan, maka kita sedang mengembangkan hubungan pertemanan.
- c. *Komunikasi interpersonal berada dalam suatu rangkaian kesatuan*, Komunikasi terjadi pada suatu jenjang spektrum percakapan tertentu. Artinya, percakapan (komunikasi) yang terjadi akan berbeda antara orang yang saling mengenal dan memiliki kedekatan interpersonal dengan orang yang belum saling mengenal (impersonal).
- d. *Komunikasi interpersonal melibatkan pesan verbal dan nonverbal*, artinya interaksi interpersonal yang terjadi melibatkan pertukaran pesan verbal dan nonverbal. Kata-kata yang kita gunakan, ekspresi wajah,

kontak mata, dan lainnya merupakan pesan yang memiliki makna dalam komunikasi.

- e. *Komunikasi interpersonal terjadi dalam berbagai bentuk*, bisa dalam bentuk tatap muka (*face to face*), telepon, dan yang terkini dapat melalui jaringan komputer (*internet*).
- f. *Komunikasi interpersonal melibatkan berbagai pilihan*, bahwa pesan interpersonal yang kita komunikasikan merupakan hasil dari berbagai pilihan yang kita buat.

Cangara (2009) mempertegas definisi komunikasi interpersonal ini dengan mengategorisasikannya berdasarkan sifatnya, yakni komunikasi diadik (*dyadic communication*) dan komunikasi kelompok kecil (*small group communication*). Yang membedakan kedua jenis komunikasi interpersonal ini adalah terletak pada jumlah partisipan yang terlibat di dalam proses komunikasi. Komunikasi diadik melibatkan dua orang yang berkomunikasi secara tatap muka, sedangkan komunikasi kelompok kecil melibatkan lebih dari dua orang dan tidak memiliki jumlah batasan yang baku.

Berbeda halnya dengan West dan Turner (2010: 35) yang melihat komunikasi kelompok kecil dalam konteks komunikasi yang berdiri sendiri dan bukan bagian dari komunikasi interpersonal. Hanya saja dalam konteks kelompok kecil, West dan Turner menegaskan bahwa komunikasi konteks ini memiliki kecenderungan adanya banyak orang yang memiliki potensi untuk berkontribusi dalam pencapaian tujuan bersama.

Komunikasi interpersonal dan komunikasi kelompok kecil dapat menghasilkan banyak sudut pandang yang dapat dipertukarkan sehingga membawa keuntungan, terkhusus kepada kelompok pemecahan masalah atau kelompok kerja dalam membentuk sinergitas dan efektifitas pencapaian tujuan.

2. Proses Pemaknaan

Upaya memahami makna bukanlah perkara baru dalam kajian komunikasi, bahkan beberapa ilmuwan komunikasi secara eksplisit menjadikan kata “makna” sebagai objek dalam uraian definisi komunikasi yang mereka konstruksikan. Misalnya, Stewart L. Tubbs dan Sylvia Moss yang mendefinisikan komunikasi sebagai proses pembentukan makna di antara dua orang atau lebih.

Tidak jauh berbeda dari definisi tersebut, dengan memasukkan kata makna, Judy C. Pearson dan Paul E. Nelson secara sederhana mendefinisikan komunikasi sebagai proses memahami dan berbagi makna (Sobur, 2004: 255). Dengan demikian, makna substansinya dihasilkan dalam proses komunikasi, dimana pesan yang coba disampaikan oleh seseorang atau yang terdapat dalam benda tertentu akan dimaknai dengan pemberian respon oleh orang yang menerima pesan tersebut. Bentuk respon yang ditunjukkan itulah yang merupakan makna yang dipahami.

Pentingnya makna dalam suatu proses komunikasi melahirkan sebuah premis yang dikemukakan oleh Blumer dalam Griffin (2019: 54)

“Humans act toward people or things on the basis of the meanings they assign to those people or things”

Makna yang seseorang berikan kepada seseorang yang lain atau terhadap suatu benda merupakan dasar bertindak bagi orang tersebut. Jadi, semisal seseorang memaknai suatu benda merupakan sesuatu yang berharga baginya, maka orang tersebut akan menjaga atau merawat benda itu, dan berusaha agar benda tersebut tetap aman dan tidak diambil oleh orang lain. Begitu pun dengan orang tua terhadap anaknya, orang tua tentu akan memperlakukan anaknya berbeda dengan anak orang lain. Anak sendiri dan anak orang lain memberikan makna yang berbeda dalam bertindak bagi orang tua.

Definisi “makna” yang relevan dengan penelitian ini adalah bukan pada aspek linguistiknya yaitu makna kata tetapi lebih kepada perilaku yang menyiratkan pesan. Oleh karena itu, definisi “makna” yang sesuai adalah pengertian yang diberikan kepada suatu bentuk perilaku. Arti kata “makna” yang diberikan oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia lebih cenderung mengarahkan kita kepada aspek linguistik saja. Sementara makna dalam komunikasi tidak terbatas pada aspek tersebut semata, masih ada aspek perilaku komunikasi yang membutuhkan interpretasi sehingga menghasilkan makna tersendiri. Makna yang menjadi isi komunikasi pada hakikatnya merupakan fenomena sosial yang mampu membuahkan informasi tertentu.

Setidaknya terdapat dua pihak yang memberikan makna dalam suatu proses komunikasi yakni pengirim dan penerima pesan. Lantas apa

yang membentuk makna? Jawabannya adalah keseluruhan latar belakang pelaku komunikasi, baik itu latar belakang pengetahuan maupun latar belakang pengalaman. Latar belakang pengetahuan dalam kajian komunikasi mencakup segala bentuk pengetahuan kognitif seseorang yang diperoleh selama hidupnya, yang mempengaruhi kemampuannya dalam berkomunikasi. Sedangkan latar belakang pengalaman merupakan kemampuan komunikasi yang diperoleh seseorang melalui sejarah hidup dan interaksinya dengan lingkungan sosial, budaya, dan alam sekitarnya.

Wendell Johnson dalam Sobur (2006) menawarkan beberapa pandangan proses pemaknaan untuk memahami makna dalam suatu proses komunikasi, diantaranya adalah:

- a. Makna ada dalam diri manusia. Makna tidak terletak pada kata-kata melainkan pada manusia. Kita menggunakan kata-kata untuk mengekati makna yang ingin kita komunikasikan. Namun, kata-kata ini tidak secara sempurna dan lengkap menggambarkan makna yang kita maksudkan. Sama halnya dengan makna yang didapat pendengar dari pesan-pesan yang kita kirimkan, bisa jadi sangat berbeda dengan makna yang ingin kita komunikasikan.
- b. Makna berubah. Kata-kata relatif statis. Banyak dari kata-kata yang kita gunakan 200 atau 300 tahun yang lalu, namun makna dari kata-kata itu terus berubah, dan ini khususnya terjadi pada dimensi emosional dari makna.

- c. Makna membutuhkan acuan. Walaupun tidak semua komunikasi mengacu pada dunia nyata, komunikasi hanya masuk akal bilamana ia mempunyai kaitan dengan dunia atau lingkungan eksternal. Observasi seorang paranoid yang selalu merasa diawasi dan teraniaya merupakan contoh makna yang tidak mempunyai acuan yang memadai.
- d. Penyingkatan yang berlebihan akan mengubah makna. Berkaitan erat dengan gagasan bahwa makna membutuhkan acuan adalah masalah komunikasi yang timbul akibat penyingkatan berlebihan tanpa mengaitkannya dengan acuan yang konkret dan dapat diamati.
- e. Makna tidak terbatas jumlahnya. Pada saat tertentu jumlah data dalam suatu bahasa terbatas, tetapi maknanya tidak terbatas. Karena itu, kebanyakan kata mempunyai banyak makna. Ini bisa menimbulkan masalah bila sebuah kata diartikan secara berbeda oleh dua orang yang sedang berkomunikasi.
- f. Makna dikomunikasikan hanya sebagian. Makna yang kita peroleh dari suatu kejadian bersifat multi aspek dan sangat kompleks, tetapi hanya sebagian saja dan makna-makna ini yang benar-benar dapat dijelaskan. Banyak dari makna tersebut tetap tinggal dalam benak kita. Karenanya, pemahaman yang sebenarnya, pertukaran makna secara sempurna barangkali merupakan tujuan ideal yang ingin kita capai tetapi tidak pernah tercapai.

3. Konsep Pesan Keagamaan

3.1. Konsep Pesan

Konsep awal yang mesti dipahami dalam konteks ini adalah pesan. Cangara (2009: 97) menegaskan bahwa pesan dalam proses komunikasi tidak lepas dari simbol dan kode. Kita seringkali tidak dapat membedakan pengertian antara keduanya, dan seringkali menyamakan antara kedua konsep itu. Padahal simbol merupakan lambang yang memiliki objek tertentu, sementara kode adalah seperangkat simbol yang telah disusun secara sistematis dan teratur sehingga memiliki arti (*ibid.* 98).

Simbol itu sendiri ada yang memang telah diterima secara internasional atau diakui oleh masyarakat, misalnya simbol-simbol lalu lintas, matematika dan lain sebagainya. Namun, ada juga simbol-simbol lokal yang hanya bisa dimengerti oleh kelompok-kelompok masyarakat tertentu. Kesalahan komunikasi seringkali terjadi akibat ketidakpahaman terhadap simbol lokal ini. Pemaknaan simbol atau pesan merupakan proses komunikasi yang dipengaruhi oleh keadaan sosial dan budaya yang terdapat dalam suatu masyarakat.

3.1.1. Pesan Verbal

Pesan verbal merupakan semua jenis simbol yang menggunakan satu kata atau lebih. Hampir semua rangsangan wicara yang kita sadari termasuk ke dalam kategori pesan verbal yang disengaja, yaitu usaha-usaha yang dilakukan secara sadar untuk berhubungan dengan orang lain secara lisan (Mulyana, 2008).

Suatu sistem kode verbal disebut bahasa. Bahasa dapat didefinisikan sebagai seperangkat simbol, dengan aturan untuk mengombinasikan simbol-simbol yang digunakan dan dipahami suatu komunitas. Bahasa verbal adalah sarana utama untuk menyatakan pikiran, perasaan, dan maksud kita.

Manusia berpikir lalu menyatakan pikirannya itu dalam bentuk kata-kata. Selanjutnya manusia mengikuti aturan pembentukan kode verbal yang merupakan suatu rangkaian aturan tentang bagaimana kita menggunakan kata-kata dalam penciptaan pesan untuk percakapan secara lisan atau tulisan (Liliwei, 2008).

Menurut Sapir (Sobur, 2006) manusia tidak hidup di pusat keseluruhan dunia, tetapi hanya di sebagiannya, bagian yang diberitahukan oleh bahasanya. Menurutnya pandangan kita terhadap dunia dibentuk oleh bahasa. Secara selektif kita menyaring data sensori yang masuk seperti yang telah deprogram oleh bahasa yang kita pakai.

Pada tingkat yang paling dasar, bahasa memungkinkan kita untuk memberikan penamaan dan secara simbolis mewakili bermacam

unsur yang ada di dunia. Ferdinand de Saussure, seorang ahli linguistik berpendapat bahwa hubungan antara kata (penanda) dan objek yang diwakilinya (petanda) adalah *arbitrary* atau sewenang-wenang. Tidak ada hubungan intrinsik antara objek dan tanda-tanda yang kita gunakan untuk merepresentasikannya kecuali beberapa kata yang dibentuk dengan menirukan bunyi aslinya (onomatope).

Beberapa pemberian nama mengacu pada sesuatu yang nyata dan berwujud seperti buku dan guru. Bahasa juga menyediakan sarana yang mewakili konsep-konsep abstrak, contohnya kata persahabatan, cinta, pengetahuan, dan lainnya. Kata-kata dan konsep yang kita miliki memungkinkan kita untuk mampu mewakili pengalaman dan membimbing kita dengan cara tertentu dalam memahami realitas (Ruben, 2014).

3.1.2. Pesan Non-verbal

Pesan nonverbal adalah semua isyarat yang bukan kata-kata. Menurut Larry A. Samovar dan Richard E. Porter dalam Mulyana (2008) komunikasi nonverbal mencakup semua rangsangan (kecuali rangsangan verbal) dalam suatu *setting* komunikasi yang dihasilkan oleh individu dan penggunaan lingkungan oleh individu, yang mempunyai nilai pesan potensial bagi pengirim atau penerima. Definisi ini mencakup perilaku yang disengaja juga tidak disengaja sebagai bagian dari peristiwa komunikasi secara keseluruhan.

Edward T. Hall menamai bahasa nonverbal sebagai “*silent language*” dan “*hidden dimension*” suatu budaya (Mulyana, 2008). Disebut diam dan tersembunyi karena pesan-pesan nonverbal tertanam dalam konteks komunikasi. Selain isyarat situasional dan relasional dalam transaksi komunikasi, pesan nonverbal memberi kita isyarat-isyarat kontekstual. Bersama isyarat verbal dan kontekstual, pesan nonverbal membantu kita menafsirkan seluruh makna pengalaman komunikasi.

Setiap perilaku nonverbal dalam suatu interaksi selalu mengomunikasikan sesuatu. Misalnya saja ketika kita diam, saat itu, kita sudah mengomunikasikan sesuatu. Apa yang sedang kita lakukan atau tidak, baik sengaja maupun tidak sengaja, di situ terdapat pesan yang bisa dibaca atau ditafsirkan oleh orang lain. Setiap perilaku itu mempunyai makna, masing-masing melakukan komunikasi.

Menurut Ray L. Birdwhistell (Mulyana, 2008), 65% dari komunikasi tatap muka adalah nonverbal, sementara menurut Albert Mehrabian, 93% dari semua makna sosial dalam komunikasi tatap muka diperoleh dari isyarat-isyarat nonverbal. Dalam pandangan Birdwhistell, kita sebenarnya mampu mengucapkan ribuan suara vokal dan wajah kita dapat menciptakan 250.000 ekspresi yang berbeda. Goffman menyatakan bahwa meskipun seorang individu dapat berhenti berbicara, ia tidak dapat berhenti berkomunikasi melalui idiom tubuh.

Menurut Randal Harrison (Morissan, 2013: 140) komunikasi nonverbal sangatlah luas sebagaimana yang dikemukakannya. Istilah komunikasi nonverbal telah digunakan pada berbagai peristiwa sehingga malah membingungkan. Segala hal mulai dari wilayah hewan hingga protokoler diplomatik. Dari ekspresi wajah hingga gerakan otot. Dari perasaan di dalam diri yang tidak dapat diungkapkan hingga bangunan monument luar ruang milik publik. Dari pesan melalui pijatan hingga persuasi dengan pukulan tinju. Dari tarian dan drama hingga musik dan gerak tubuh. Dari perilaku hingga arus lalu lintas. Mulai dari kemampuan untuk mengetahui kejadian yang akan datang hingga kebijakan ekonomi blok-blok kekuasaan internasional. Dari mode dan hobi hingga arsitektur dan komputer analog. Dari bau semerbak bunga mawar hingga cita rasa daging steak. Dari simbol Freud hingga tanda astrologis. Dari retorika kekerasan hingga retorika penari bugil.

3.2. Konsep Keagamaan

Kata keagamaan dalam bahasa Inggris disebut dengan istilah "*religious*", terminologi ini diasosiasikan pada sifat yang berhubungan dengan ajaran agama secara universal. Dalam masyarakat terdapat tradisi yang telah mengakar dan sulit untuk berubah. Meredith Mc Guire dalam Jalaluddin (2016: 194) melihat bahwa tradisi umumnya dalam masyarakat pedesaan memiliki kaitan yang sangat erat dengan mitos dan agama. Oleh karena itu, muncul konsep tradisi keagamaan yang oleh Jalaluddin merupakan pranata dalam masyarakat. Pranata

keagamaan ini mengandung unsur-unsur yang berkaitan dengan ketuhanan atau keyakinan, tindak keagamaan, perasaan-perasaan yang bersifat mistik, penyembahan kepada yang suci (ibadah), dan keyakinan kepada yang hakiki (Jalaluddin, *ibid*).

Tradisi keagamaan umumnya akan dipertahankan atau diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Bisa jadi dalam proses transmisi ini terdapat unsur tertentu yang berubah, namun masalah substansi yang sifatnya prinsipil tetap dipertahankan. Robert C. Monk (1979: 264) berpendapat bahwa bagaimanapun tradisi keagamaan dan keyakinan komunitas bergantung kepada tanggung jawab dan partisipasi perorangan yang menjadi anggotanya.

Sementara itu, mengacu pada pandangan Mangunwidjaya, terminologi agama berbeda dengan keagamaan. Agama lebih cenderung diasosiasikan pada kelembagaan yang mengatur tata cara penyembahan manusia kepada Tuhan, sedangkan keagamaan itu memiliki hubungan dengan istilah religiositas yang lebih melihat aspek dalam lubuk hati manusia (Andisti & Ritandiyono: 2008, 172-173).

Glock dan Stark dalam Ancok dan Surono (1994: 77-78) memandang adanya lima dimensi dalam religiositas, yang meliputi:

- a. Dimensi keyakinan, yang berisi pengharapan-pengharapan di mana orang *religious* berpegang teguh pada paradigma teologis tertentu dan mengakui kebenaran doktrin-doktrin tersebut.

- b. Dimensi praktik agama, yang mencakup ritual dan ketaatan dengan mengacu pada seperangkat ritus, tindak keagamaan formal dan praktik-praktik suci.
- c. Dimensi pengalaman kontak dengan kekuatan supernatural, dimensi ini berkaitan dengan pengalaman keagamaan, perasaan-perasaan, persepsi-persepsi, sensasi-sensasi yang dialami seseorang berkomunikasi dengan Tuhan (esensi ketuhanan)
- d. Dimensi pengetahuan agama, mengacu pada harapan bahwa orang-orang yang beragama paling tidak memiliki sejumlah pengetahuan minimal mengenai dasar keyakinan, ritus-ritus, kitab suci, dan tradisi-tradisi.
- e. Dimensi pengalaman, dan konsekuensi keagamaan, praktik, pengalaman dan pengetahuan seseorang dari hari ke hari.

Kelima dimensi ini menjadi faktor yang menentukan keagamaan atau religiositas seseorang. Dengan demikian, untuk memahami konsep keagamaan perlu melihat kelima dimensi tersebut, sekaligus dapat membantu dalam menguraikan makna pesan yang terdapat dalam suatu praktik ritual keagamaan masyarakat tertentu.

4. Konsep Ritual Sinkretisme Bugis

Ritual merupakan tata cara dalam upacara atau suatu perbuatan keramat yang dilakukan oleh sekelompok umat beragama. Hal ini ditandai dengan adanya berbagai macam unsur dan komponen, yaitu: adanya waktu, tempat dimana upacara dilakukan, alat-alat upacara, serta orang-orang yang menjalankan upacara (Koentjaraningrat, 1985: 56). Setiap suku bangsa yang ada di Indonesia memiliki keunikan tersendiri dalam ritual. Demikian halnya dengan suku Bugis yang merupakan salah satu dari 1.340 suku bangsa yang terdapat di Indonesia menurut BPS tahun 2010 (<https://www.indonesia.go.id/profil/suku-bangsa>, diakses 28 Agustus 2019).

Bahfiarti (2013) mengungkapkan bahwa terdapat banyak hal dalam kebudayaan masyarakat Bugis yang diungkapkan melalui simbol-simbol dengan makna tertentu dan hanya dapat dipahami oleh suku Bugis itu sendiri. Ada latar belakang sejarah masyarakat Bugis yang merupakan bagian dari masyarakat Sulawesi Selatan dalam menerima kedatangan agama-agama resmi yang diakui saat ini. Kepercayaan asli masyarakat masih sangat kental dengan adat istiadat yang dijalankan oleh suku-suku yang terdapat di Sulawesi Selatan, terkhusus masyarakat yang masih terbelakang (Wahyuni, 2013: 80-81)

Pelras (2006: 216-218) menguraikan bahwa kepercayaan tradisional atau yang diistilahkan dengan sinkretisme dalam masyarakat Bugis tradisional dapat digolongkan menjadi dua jenis:

“...*“sinkretisme esoterik”* dan *“sinkretisme praktis”*. Yang dapat dimasukkan ke dalam kategori sinkretisme esoterik

adalah ajaran aliran kepercayaan yang berasal dari periode awal islamisasi, yang disebarkan melalui teks-teks yang sebagian besar lisan (meskipun ada beberapa yang tertulis) oleh para pengikut ajaran tersebut yang antara lain terdapat di kalangan bangsawan Luwu' atau dalam tradisi *To-Lotang* di Sidenreng...sejumlah naskah esoterik, yang sangat dikeramatkan oleh para penganutnya, berisi ajaran yang mengawinkan sufisme Islam dengan konsep ketuhanan (teologi) dan konsep mengenai alam semesta (kosmologi) pra-Islam Bugis... sinkretisme praktis tidak memiliki rumusan konsep tertentu. Orang hanya dapat menarik kesimpulan mengenai konsep yang mendasarinya dengan mengamati berbagai "praktik religi" orang Bugis, misalnya ritus siklus hidup, ritus yang berhubungan dengan pertanian, pembangunan rumah, pembuatan perahu dan penangkapan ikan, serta ritus pengobatan...sebagian penganut sinkretisme praktis menganggap *to-alusu'* (entitas spiritual) dan *to-tenrita* (entitas gaib) sebagai *dewata* atau roh-roh para leluhur, sebagian lagi menganggap mereka sebagai *jin* atau *mala'ika'*..."

Praktik sinkretisme tersebut kemudian dimanifestasikan dalam bentuk pelaksanaan ritual tradisional Bugis. Terdapat seseorang yang diistimewakan dalam memimpin jalannya ritual yang mereka sebut *sanro* (dukun). Sosok tersebut dianggap sebagai orang yang telah diilhami kemampuan untuk memimpin ritual, baik dari gurunya, atau diterima melalui mimpi. Selanjutnya, terdapat persembahan berupa sajian makanan yang ditujukan kepada sosok *to-alusu'* atau *to-tenrita*.

Pelras (2006:221) menyebutkan bahwa hanya "unsur-unsur halus" dari sajian tersebut yang dipersembahkan, sementara bagian kasar atau wujud fisik makanan itu tetap disantap oleh manusia. Prosesi persembahan terhadap sosok *to-alusu* atau *to-tenrita* yang dianggap sebagai *dewata* kemudian disebut dengan ritual *Addewatang*. Asal-usul kata *Addewatang* ini berasal dari istilah *deatang* atau *dewatang* dalam mitologi orang Bugis.

Jika dituliskan dalam aksara Bugis akan tertulis *dewata*, namun jika dibaca oleh orang-orang tua yang memiliki kemampuan membaca tulisan Bugis, akan terdengar ucapan *de'batang* atau *de'watang* yang berarti tanpa wujud, yang dipuja, dipercaya sebagai asal sesuatu (Mattulada, 1995: 344).

Mitologi yang dipercayai masyarakat Bugis adalah bahwa kehidupan suatu daerah diawali dengan kondisi yang kacau balau. Kondisi tersebut berlangsung terus menerus hingga muncul sosok yang kelak menyelamatkan daerah itu (Rustan, 2018: 183). Masyarakat kemudian memitoskan sosok tersebut sebagai anak *dewata* atau titisan *dewata* yang berasal dari dunia atas (*Langi'*) atau dunia bawah (*Buri' Liu*), dan dalam berbagai mitos yang muncul dalam masyarakat Bugis, sosok tersebut akan menghilang setelah daerah tersebut kembali kondusif, seperti halnya kemunculan sosok *To-Manurung*.

5. Konsep Penyadaran Masyarakat

Kata “penyadaran” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti proses, cara, perbuatan menyadarkan (KBBI Daring, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Penyadaran>, diakses pada 1 September 2019). Berasal dari kata dasar “sadar” yang berarti insaf; merasa; tahu dan mengerti (KBBI Daring, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Sadar>, diakses pada 1 September 2019). Kata “sadar” dalam Kamus Istilah memiliki tiga makna. *Pertama*, memahami atau mengetahui pada suatu tingkat pengamatan atau pemikiran yang terkendali. Kedua, mampu atau ditandai

oleh pemikiran, kemampuan, rancangan, atau persepsi. Terakhir, berbuat atau bertindak dengan pemahaman kritis (Kamaruddin dkk, 2006: 226).

Berdasarkan arti kata-kata tersebut, penulis mencoba membuat suatu definisi sederhana mengenai penyadaran masyarakat yaitu suatu proses untuk membuat masyarakat tahu dan mengerti tentang suatu hal. Dalam kaitannya dengan keadaan seseorang menyadari tentang keberadaannya dan lingkungan di sekitarnya, maka penyadaran adalah suatu proses, cara, atau perbuatan menyadarkan agar ia mengerti dan sadar akan keberadaannya (diri), orang lain, dan lingkungan (realitas).

Penyadaran masyarakat merupakan bagian integral dari pendidikan. Dalam perspektif komunikasi sosial, penyadaran masyarakat berhubungan dengan suatu proses transmisi warisan sosial sebagai upaya mempertahankan nilai-nilai yang diyakini kebenarannya dalam suatu masyarakat.

B. Kajian Teoritis

1. Teori Interaksionisme Simbolik (*Symbolic Interactionism Theory*)

Teori interaksionisme simbolik (*symbolic interactionism*) pada awalnya merupakan buah pemikiran dalam ilmu sosial yang dibangun ilmuwan George Herbert Mead. Teori ini memfokuskan perhatiannya pada cara-cara yang digunakan manusia untuk membentuk makna dan struktur masyarakat melalui percakapan (Morissan, 2015: 224). Teori ini kemudian

dilanjutkan oleh Herbert Blumer yang merupakan mahasiswa dari Mead yang dikenal dengan aliran Chicago.

Blumer dalam Griffin (2019: 53) menyatakan tiga prinsip inti dalam interaksionisme simbolik yang meliputi makna (*meaning*), bahasa (*language*), dan pemikiran (*thinking*). Masing-masing prinsip ini membentuk tiga premis utama yang menjadi asumsi dasar interaksionisme simbolik. Ralph LaRossa dan Donald C. Reitzes dalam West & Turner (2008: 98-104) merangkum tiga tema besar yang terdiri dari tujuh asumsi-asumsi dasar teori interaksionisme simbolik ini sebagai berikut.

- a. Pentingnya makna bagi perilaku manusia
 - 1) Manusia bertindak terhadap manusia lainnya berdasarkan makna yang diberikan orang lain kepada mereka.
 - 2) Makna diciptakan dalam interaksi antarmanusia
 - 3) Makna dimodifikasi melalui proses interpretif
- b. Pentingnya konsep diri
 - 1) Individu-individu mengembangkan konsep diri melalui interaksi dengan orang lain.
 - 2) Konsep diri memberikan motif yang penting untuk perilaku
- c. Hubungan antara individu dengan masyarakat
 - 1) Orang dan kelompok dipengaruhi oleh proses budaya dan sosial
 - 2) Struktur sosial dihasilkan melalui interaksi sosial

Barbara Ballis Lal dalam Littlejohn (2009: 231) juga membuat ringkasan mengenai dasar-dasar pemikiran teori interaksionisme simbolik ini sebagai berikut.

- a. Manusia membuat keputusan dan bertindak pada situasi yang dihadapinya sesuai dengan pengertian subjektifnya.
- b. Kehidupan sosial merupakan proses interaksi, kehidupan sosial bukanlah struktur atau bersifat struktural dan karena itu akan terus berubah.
- c. Manusia memahami pengalamannya melalui makna dari simbol yang digunakan di lingkungan terdekatnya (*primary group*), dan bahasa merupakan bagian yang sangat penting dalam kehidupan sosial.
- d. Dunia terdiri dari berbagai objek sosial yang memiliki nama dan makna yang ditentukan secara sosial.
- e. Manusia mendasarkan tindakannya atas interpretasi mereka, dengan mempertimbangkan dan mendefinisikan objek-objek dan tindakan yang relevan pada situasi saat itu.
- f. Diri seseorang adalah objek signifikan dan sebagaimana objek sosial lainnya, diri didefinisikan melalui interaksi sosial dengan orang lain.

Menurut teoritisi interaksi simbolik, kehidupan sosial pada dasarnya adalah “interaksi manusia dengan menggunakan simbol-simbol.” Mereka tertarik pada cara manusia menggunakan simbol-simbol yang merepresentasikan apa yang mereka maksudkan untuk berkomunikasi

dengan sesamanya, dan juga pengaruh yang ditimbulkan penafsiran atas simbol-simbol ini terhadap perilaku pihak-pihak yang terlibat dalam interaksi sosial. Penganut interaksionisme simbolik berpandangan, perilaku manusia pada dasarnya adalah produk dari interpretasi mereka atas dunia di sekeliling mereka, jadi tidak mengakui bahwa perilaku itu dipelajari atau ditentukan (Jones, 1985: 60)

Teori interaksionisme simbolik dipengaruhi oleh struktur sosial yang membentuk atau menyebabkan perilaku tertentu, yang kemudian membentuk simbolisasi dalam interaksi sosial masyarakat. Teori ini menuntut setiap individu mesti proaktif, refleksif, dan kreatif, menafsirkan, menampilkan perilaku yang unik, rumit, dan sulit diinterpretasikan. Teori ini menekankan pada dua hal. Pertama, manusia dalam masyarakat tidak pernah lepas dari interaksi sosial. Kedua, interaksi dalam masyarakat mewujud dalam simbol-simbol tertentu yang sifatnya cenderung dinamis (Ahmadi, 2008)

Mulyana (2018:109) mencoba meringkas teori interaksionisme simbolik berdasarkan premis yang dikemukakan Blumer sebelumnya sebagai berikut. *Pertama*, individu merespons suatu situasi simbolik. Mereka merespons lingkungan, termasuk objek fisik (benda) dan objek sosial (perilaku manusia) berdasarkan makna yang dikandung komponen-komponen lingkungan tersebut bagi mereka. Ketika mereka menghadapi suatu situasi, respons mereka tidak bersifat mekanis, tidak pula ditentukan oleh faktor-faktor eksternal; alih-alih, respons mereka bergantung pada

bagaimana mereka mendefinisikan situasi yang dihadapi dalam interaksi sosial. Jadi individu adalah yang dipandang aktif untuk menentukan lingkungan mereka sendiri.

Kedua, makna adalah produk interaksi sosial, karena itu makna tidak melekat pada objek, melainkan dinegosiasikan melalui penggunaan Bahasa. Negosiasi itu dimungkinkan karena manusia mampu menamai segala sesuatu, bukan hanya objek fisik, tindakan atau peristiwa (bukan tanpa kehadiran objek fisik, tindakan atau peristiwa itu), tetapi juga gagasan yang abstrak. Akan tetapi, nama atau simbol yang digunakan untuk menandai objek, tindakan, peristiwa atau gagasan itu bersifat arbitrer (sembarang). Artinya, apa saja bisa dijadikan simbol dan karena itu tidak ada hubungan logis antara nama atau simbol dengan objek yang dirujuknya, meskipun kita terkadang sulit untuk memisahkan kedua hal itu. Melalui penggunaan simbol itulah manusia dapat berbagi pengalaman dan pengetahuan tentang dunia.

Ketiga, makna yang diinterpretasikan individu dapat berubah dari waktu ke waktu, sejalan dengan perubahan situasi yang ditemukan dalam interaksi sosial. Perubahan interpretasi dimungkinkan karena individu dapat melakukan proses mental, yakni berkomunikasi dengan dirinya sendiri. Manusia membayangkan atau merencanakan apa yang akan mereka lakukan. Dalam proses ini, individu mengantisipasi reaksi orang lain, mencari alternatif-alternatif ucapan atau tindakan yang akan ia lakukan. Individu membayangkan bagaimana orang lain akan merespons ucapan

atau tindakan mereka. Proses pengambilan-peran tertutup (*cover role-taking*) itu penting, meskipun hal itu tidak teramati. Oleh karena itu, kaum interaksionisme simbolik mengakui adanya tindakan tertutup dan tindakan terbuka, menganggap tindakan terbuka sebagai kelanjutan dari tindakan tertutup.

Intinya, Interaksi simbolik telah menyatukan studi bagaimana kelompok mengoordinasikan tindakan mereka; bagaimana emosi dipahami dan dikendalikan; bagaimana kenyataan dibangun; bagaimana diri diciptakan; bagaimana struktur sosial besar dibentuk; dan bagaimana kebijakan publik dapat dipengaruhi (Ahmadi, 2008: 302).

2. Teori Konstruksi Sosial (*Social Construction Theory*)

Teori ini sejatinya disebut konstruksi sosial atas realitas (*social construction of reality*) dalam bidang keilmuan sosiologi yang merupakan karya Peter Berger dan Thomas Luckmann, dan merupakan bagian dari paradigma konstruktivisme. Melalui teori ini, Berger dan Luckmann menaruh perhatian pada kajian mengenai hubungan antara pemikiran manusia dan konteks sosial tempat pemikiran itu timbul, berkembang dan dilembagakan. Keduanya berpendapat bahwa realitas itu dibangun secara sosial, sehingga sosiologi pengetahuan harus menganalisis proses terjadinya hal itu (Yuningsih, 2006: 61).

Realitas merupakan hasil ciptaan manusia kreatif melalui kekuatan konstruksi sosial terhadap dunia sosial di sekelilingnya. Max Weber melihat

realitas sosial sebagai perilaku sosial yang memiliki makna subjektif. Oleh karena itu, perilaku memiliki tujuan dan motivasi. Berger dan Luckmann mengatakan bahwa realitas sosial terdiri dari tiga macam. *Realitas objektif*, yang terbentuk dari pengalaman di dunia objektif yang berada di luar diri individu dan realitas itu dianggap sebagai suatu kenyataan. *Realitas simbolik*, merupakan ekspresi simbolik dari realitas objektif dalam berbagai bentuk. *Realitas subjektif*, yaitu realitas yang terbentuk sebagai proses penyerapan kembali realitas objektif dan simbolik ke dalam individu melalui proses internalisasi (Sudikin, 2002: 201-203).

Untuk menghubungkan antara realitas subjektif dan objektif, Berger menemukan konsep dialektika yang dikenal sebagai eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi merupakan penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia; Objektivasi adalah interaksi sosial dalam dunia inter-subjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi; dan internalisasi dimaksudkan bahwa individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggota (Yuningsih, 2006: 62)

Konsep dasar pemikiran Berger merumuskan tentang hubungan timbal balik diantara realitas sosial yang bersifat objektif dengan pengetahuan yang bersifat subjektif. Dalam realitas objektif terdapat pelembagaan dan legitimasi yang mencakup universum simbolis, yaitu proses objektivasi makna-makna baru yang berfungsi mengintegrasikan

makna-makna yang sudah diberikan pada proses-proses pelebagaan yang berlainan, fungsinya untuk membuat objektivasi yang sudah dilembagakan menjadi masuk akal secara subjektif, misalnya mitologi. Selain mempunyai legitimasi terhadap perilaku dan tindakan, juga menjadi masuk akal ketika mitologi itu difahami dan dilakukan, sehingga diperlukan organisasi sosial untuk memelihara universum itu. Karena sebagai produk historis dari kegiatan manusia, semua universum yang dibangun dan dikonstruksi secara sosial itu akan mengalami perubahan karena tindakan manusia. Dengan terpeliharanya universum itu dalam suatu organisasi sosial, maka lahirlah yang disebut *status quo* (Sudikin, 2002: 208).

Ada tiga konsep yang melandasi hubungan timbal balik antara realitas sosial objektif dan pengetahuan subjektif itu.

a. Realitas kehidupan sehari-hari

Kehadiran realitas sosial tidak tergantung pada kehendak masing-masing individu. Berger mengakui bahwa realitas ada banyak corak dan ragamnya. Namun dalam karyanya bersama Luckmann, dipaparkan bahwa apa yang terpenting bagi analisis sosiologis adalah realitas kehidupan sehari-hari, yaitu realitas yang dihadapi atau dialami oleh individu dalam kehidupannya sehari-hari (Samuel, 2012: 16-18).

b. Interaksi sosial dalam kehidupan sehari-hari

Realitas kehidupan sehari-hari tidak lepas dari interaksi tatap muka yang dilakukan individu dengan sesamanya. Dalam arti, bersama orang lain individu mengalami realitas sosial kehidupan sehari-hari, di mana orang lain

dalam suasana tatap muka merupakan suatu realitas sosial bagi individu (Husain, 2019: 60-61)

c. Bahasa dan pengetahuan dalam kehidupan sehari-hari

Bahasa merupakan instrumen penting dalam menularkan atau mentransformasikan pengalaman-pengalaman yang membuat manusia faham akan dirinya dan tindakannya dalam konteks sosial kehidupannya. Proses pentradisian selanjutnya menjadikan pengalaman itu ditularkan kepada generasi berikutnya (Sudikin, 2002: 207). Bahasa digunakan manusia untuk mengobjektivasikan pengalaman-pengalaman tersebut kepada yang lain.

Berger kemudian memberikan alasan mengapa bahasa memiliki kedudukan yang fundamental. Bahasa sebagai cara/alat, tanpa bahasa makna subjektif yang terkandung dalam objek-objek yang membentuk realitas kehidupan sosial hanya dapat dipahami oleh pencetusnya saja dan tidak dapat diwariskan kepada orang lain. Lebih jauh bahasa memungkinkan manusia saling menyesuaikan diri satu sama lain. Selain itu, dalam realitas kehidupan sehari-hari bahasa juga mampu melampaui peran sebagai sarana bercakap-cakap, dan memegang peran penting dalam membentuk mentalitas manusia itu sendiri.

Realitas kehidupan sehari-hari dapat bertahan dari waktu ke waktu tidak dapat dipungkiri melalui pertukaran pengalaman-pengalaman yang terhimpun menjadi suatu pengetahuan yang bisa diwariskan dari generasi ke generasi. Namun, pengetahuan ini masih sangat terbatas pada

pengetahuan tentang kehidupan sehari-hari yang bersifat praktis dan digunakan untuk menanggulangi masalah yang dihadapi manusia dalam kehidupan sehari-hari.

3. Etnografi Komunikasi (*Ethnography of Communication*)

Etnografi komunikasi (*Ethnography of Communication*) merupakan pengembangan dari etnografi berbicara (*Ethnography of Speaking*) yang dikemukakan oleh Dell Hymes, yang berlatar-belakang linguistik dan antropologi pada tahun 1962 (Ibrahim, 1994: v). Hal ini membuat pengkajian etnografi komunikasi ditujukan pada kajian peranan bahasa dalam perilaku komunikatif suatu masyarakat, yaitu bagaimana bahasa dipergunakan dalam masyarakat yang berbeda-beda budaya.

Konsep komunikasi dalam etnografi komunikasi merupakan arus informasi yang berkesinambungan, bukan sekadar pertukaran pesan antar komponennya semata (Lindlof & Taylor, 2002: 44). Etnografi komunikasi berakar pada istilah bahasa dan interaksi sosial dalam aturan penelitian kualitatif komunikasi. Penelitiannya mengikuti tradisi psikologi, sosiologi, linguistik, dan antropologi. Etnografi komunikasi difokuskan pada kode-kode budaya dan ritual-ritual (Zakiah, 2008: 182).

Donal Carbaugh (2007) mengemukakan bahwa etnografi komunikasi dapat dilihat dalam dua aspek, yakni metodologi dan teori. Sebagai suatu teori, etnografi komunikasi menawarkan berbagai konsep untuk memahami komunikasi dalam setiap adegan dan atau komunitas tertentu. Sebagai suatu metodologi, etnografi komunikasi menawarkan

prosedur untuk menganalisis praktik komunikasi sebagai bentuk kehidupan sosial.

Ada empat asumsi etnografi komunikasi. *Pertama*, para anggota budaya akan menciptakan makna yang digunakan bersama. Mereka menggunakan kode-kode yang memiliki derajat pemahaman yang sama. *Kedua*, para komunikator dalam sebuah komunitas budaya harus mengoordinasikan tindakan-tindakannya. Oleh karena itu, di dalam komunitas itu akan terdapat aturan atau sistem dalam berkomunikasi. *Ketiga*, makna dan tindakan bersifat spesifik dalam sebuah komunitas, sehingga antara komunitas yang satu dan lainnya akan memiliki perbedaan dalam hal makna dan tindakan tersebut. *Keempat*, selain memiliki kekhususan dalam hal makna dan tindakan, setiap komunitas juga memiliki kekhususan dalam hal cara memahami kode-kode makna dan tindakan (Zakiah, 2008: 186)

Untuk mengkaji perilaku komunikatif dalam suatu komunitas diperlukan unit analisis. Zakiah (2008) mengadopsi unit analisis Hymes yang disebut *nested hierarchy* (hirarki lingkaran) yang terdiri dari unit-unit situasi tutur (*speech situation*), peristiwa tutur (*speech event*), dan tindak tutur (*speech act*), dengan mendeskripsikan interaksi yang terjadi dalam praktik-praktik komunikasi (*communication practices*), yang terdiri dari: situasi komunikasi (*communication situation*), peristiwa komunikasi (*communication event*), dan tindak komunikasi (*communication act*).

a. Situasi Komunikasi (*Communication Situation*)

Carbaugh mengemukakan bahwa konsep situasi komunikasi digunakan untuk mengidentifikasi keadaan dan tempat tertentu untuk komunikasi. Misalnya, di dalam komunitas, situasi komunikasi dapat terjadi di teras depan, ruang tamu, bar, atau suatu klinik pengobatan. Situasi komunikasi melibatkan kegiatan dengan batas dan bentuk tertentu, tetapi tanpa urutan tindakan atau kegiatan yang ketat.

b. Peristiwa Komunikasi (*Communication Event*)

Peristiwa komunikasi ini merupakan unit dasar untuk tujuan deskriptif. Sebuah peristiwa tertentu didefinisikan sebagai seluruh perangkat komponen yang utuh. Kerangka komponen itu kemudian dikenal dengan *nemonic* Dell Hymes yang diakronimkan dalam kata "SPEAKING" (Ibrahim, 1994: 208-209).

- 1) *Setting*, merupakan lokasi (tempat), waktu, musim, dan aspek fisik situasi tersebut;
- 2) *Participants*, adalah pembicara, pendengar, atau yang lainnya, termasuk kategori sosial yang berhubungan dengannya;
- 3) *Ends*, merupakan tujuan mengenai peristiwa secara umum dalam bentuk tujuan interaksi partisipan secara individual. Secara konvensional dikenal juga sebagai fungsi, dan diharapkan sebagai hasil akhir dari peristiwa yang terjadi;
- 4) *Act Sequence*, disebut juga urutan tindak komunikatif atau tindak tutur, termasuk di dalamnya adalah *message content* (isi pesan), atau referensi denotatif level permukaan; apa yang dikomunikasikan;

- 5) *Keys*, mengacu pada cara atau spirit pelaksanaan tindak tutur, dan hal tersebut merupakan fokus referensi;
- 6) *Instrumentalities*, merupakan bentuk pesan (*message form*). Termasuk di dalamnya, saluran vokal dan nonvokal, serta hakikat kode yang digunakan;
- 7) *Norms of interaction*, merupakan norma-norma interaksi, termasuk di dalamnya pengetahuan umum, pengandaian kebudayaan yang relevan, atau pemahaman yang sama, yang memungkinkan adanya inferensi tertentu yang harus dibuat, apa yang harus dipahami secara harfiah, dan apa yang perlu diabaikan dan lain-lain;
- 8) *Genre*, secara jelas didefinisikan sebagai tipe peristiwa. Genre mengacu pada kategori-kategori seperti puisi, mitologi, peribahasa, ceramah, dan pesan-pesan komersial.

c. Tindak Komunikasi (*Communication Act*)

Tindak komunikasi pada dasarnya merupakan bagian dari peristiwa komunikasi. Tindak komunikasi ini lahir dari integrasi tiga keterampilan, yaitu keterampilan linguistik, keterampilan interaksi, dan keterampilan kebudayaan. Penguasaan terhadap keterampilan-keterampilan tersebut akan berpengaruh pada tampilan perilaku komunikasi (Kuswarno, 2008: 43). Tindak komunikasi merupakan fungsi interaksi tunggal, seperti pernyataan, permohonan, perintah, ataupun perilaku verbal atau nonverbal.

C. Hasil Riset Yang Relevan

Setelah melakukan tinjauan terhadap penelitian terdahulu, peneliti menemukan beberapa penelitian yang memiliki relevansi dengan penelitian yang peneliti lakukan ini.

1. Artikel Jurnal Nandang Rusnandar (2013) berjudul “*Seba: Puncak Ritual Masyarakat Baduy di Kabupaten Lebak Provinsi Banten*”.

Penelitian tentang upacara *Seba* merupakan puncak kegiatan ritual keagamaan yang dilakukan masyarakat Baduy di Kabupaten Lebak. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui makna dan simbol yang ada dalam upacara tersebut. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa upacara *Seba* merupakan puncak acara ritual yang dilakukan setahun sekali yang dimaksudkan untuk mengungkapkan rasa syukur kepada Tuhan dan pemerintah atas kesejahteraan masyarakat Baduy yang telah dihasilkan dalam kurun waktu satu tahun. Di samping itu, upacara ini menjadi bukti adanya pengakuan secara adat dan bertujuan untuk bersilaturahmi antara masyarakat Kanekes dengan pemerintah baik di kabupaten maupun di provinsi yaitu kepada pejabat bupati dan gubernur yang secara informal mereka menjadi pemimpin masyarakat Baduy.

Upacara *Seba* merupakan rangkaian dari religi atau sistem kepercayaan agama Sunda Wiwitan yang dianut masyarakat Kanekes, maka upacara ini wajib dilakukan karena merupakan pusaka leluhur yang harus terus dijaga dan dilestarikan yang diwariskan secara berkesinambungan kepada anak cucunya secara tegas dan mengikat.

Artikel Rusnandar ini juga memiliki relevansi dengan penelitian yang peneliti lakukan karena bersinggungan dengan pengungkapan makna atas tradisi yang secara turun temurun dipraktikkan oleh suatu masyarakat.

2. Penelitian Disertasi Muhammad Rais (2015) berjudul *Reproduksi Kepentingan Dalam Praktik Agama Lokal: Studi Etnohistoris terhadap Ritual “Addewatang” dalam Masyarakat Ujung-Bone.*

Penelitian ini merupakan sebuah studi perilaku keberagamaan dan praktik agama lokal masyarakat Ujung, Kabupaten Bone. Penelitian ini mengungkapkan sejarah, proses, dan praktik ritual *Addewatang Putta Sereng* yang dikonstruksi dan direproduksi oleh masyarakat. Rais menggunakan pendekatan studi etnohistoris dan sejarah budaya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa masyarakat Ujung mempraktikkan ritual dalam bentuk acara selamatan/syukuran, seperti aqiqah, pernikahan, hari raya Islam, dan sejumlah acara keagamaan. Masyarakat Ujung menganggap bahwa ritual ini merupakan warisan/tradisi leluhur, tradisi keagamaan, bahkan ada diantara masyarakat yang hanya ikut-ikutan saja.

Penelitian yang dilakukan Rais ini memiliki relevansi kuat dengan penelitian yang peneliti lakukan terkait pengungkapan perilaku simbolik ritual *Addewatang Putta Sereng* ini yang merepresentasikan makna agama. Peneliti mengangkat obyek penelitian yang serupa namun berbeda dalam menggunakan paradigma keilmuan, dimana penelitian yang peneliti lakukan menggunakan pendekatan etnografi komunikasi.

3. Penelitian Skripsi Fifiana Dewi (2017) berjudul *Perilaku Sosial dan Keagamaan Masyarakat pada Pelaksanaan “Addewatang Da Putta Sereng” (Studi Kasus pada Masyarakat Desa Ujung Kabupaten Bone)*.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui persepsi masyarakat Ujung terhadap *Addewatang Da Putta Sereng* di Desa Ujung Kabupaten Bone. Penelitian ini juga mengungkapkan wujud perilaku sosial yang ditunjukkan pada pelaksanaan *Addewatang Da Putta Sereng*, yang meliputi interaksi sosial, solidaritas sosial, sistem kebersamaan dalam kehidupan sosial. Melalui pendekatan sosiologis, penelitian ini juga mengungkapkan bahwa ritual *Addewatang Da Putta Sereng* menunjukkan nilai positif yang mampu mengintegrasikan masyarakat, meskipun dalam kenyataannya ada beberapa pihak yang menentang. Sementara itu, dari aspek teologis menyangkut perilaku keagamaan menunjukkan bahwa *Addewatang Da Putta Sereng* dianggap sebagai perantara terwujudnya doa kepada Tuhan.

Penelitian Dewi ini memiliki relevansi dengan penelitian yang peneliti lakukan dalam hal obyek penelitian yang sama. Selain itu, penelitian Dewi ini juga mengungkapkan beberapa hal yang salah satunya menjadi landasan peneliti dalam membangun kerangka pikir. Ada pun yang membedakan penelitian Dewi ini dengan penelitian yang peneliti lakukan adalah juga pada tujuan dan pendekatan keilmuan yang digunakan dalam penelitian, dimana penelitian Dewi menggunakan salah satu pendekatan teologi

4. Artikel Jurnal Achmad Mulyadi (2018) berjudul “*Memaknai Praktik Tradisi Ritual Masyarakat Muslim Sumenep*”.

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan makna tradisi dalam masyarakat muslim Sumenep Madura. Praktik ritual masyarakat Sumenep Madura terkategori sebagai ritual “lokal” atau “populer”. Ritual yang dipahami sebagai upacara keagamaan, sangatlah berkaitan dengan konsep hari, tanggal dan bulan dalam sebuah kalender, baik ritual kematian, ritual perek kandung, dan ritual sonat dengan simbol dan makna yang diharapkan berguna dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat.

Artikel Mulyadi ini memiliki relevansi dengan penelitian yang peneliti lakukan dalam hal tujuan penelitian yakni untuk memaknai pesan ritual yang menjadi tradisi dalam suatu masyarakat. Obyek penelitian adalah hal yang membedakan penelitian Mulyadi dengan penelitian yang peneliti lakukan.

Mengacu pada keempat hasil penelitian di atas, peneliti mengangkat suatu penelitian yang berbeda dengan menggunakan pendekatan etnografi komunikasi. Secara spesifik, perilaku komunikasi yang menjadi fokus peneliti dalam mengkonstruksikan penelitian ini merupakan hal mendasar yang membedakan penelitian ini dengan keempat penelitian tersebut. Selain itu, dalam kaitannya dengan pemaknaan pesan dari keempat penelitian terdahulu tersebut lebih fokus pada makna simbolik dari ritual yang ditampilkan oleh masyarakat yang diteliti, sedangkan penelitian ini memfokuskan pada pengungkapan makna atas realitas sosial yang dihasilkan oleh ritual “*Addewatang Putta Sereng*”.

D. Kerangka Konseptual

Penelitian ini berfokus pada perilaku komunikasi dan bentuk penyadaran masyarakat melalui pesan keagamaan dalam pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng*. Peneliti mencoba mengaplikasikan teori-teori yang dianggap relevan sebagaimana yang terdapat dalam landasan atau kajian teoritis penelitian ini yang meliputi teori interaksionisme simbolik, konstruksi sosial, dan etnografi komunikasi.

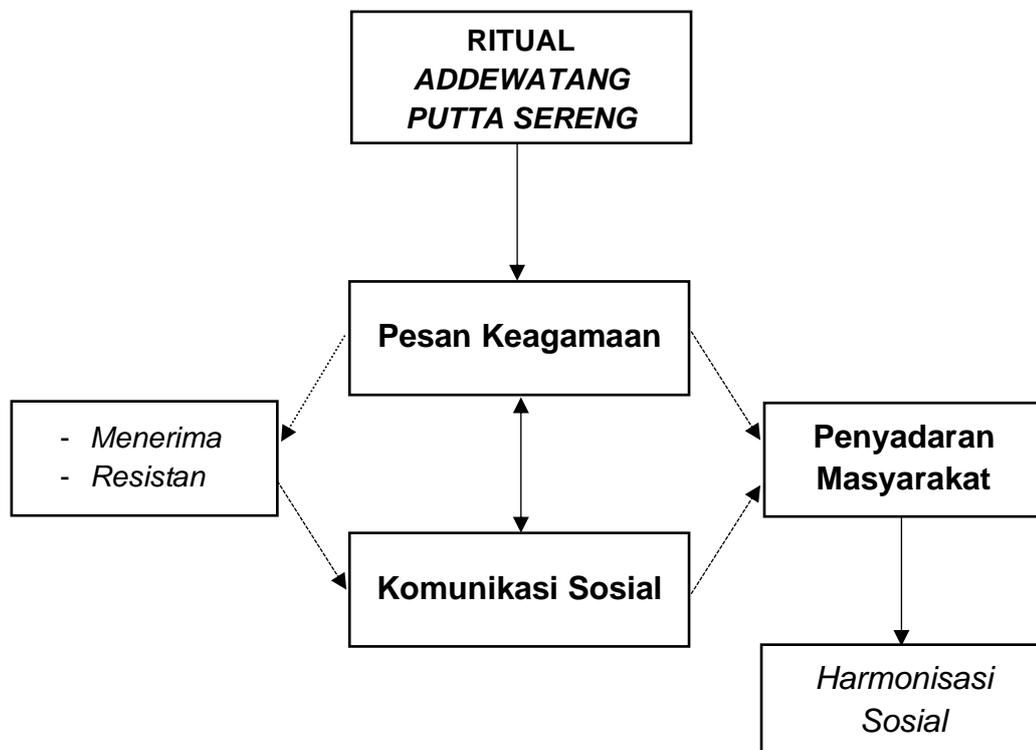
Peneliti menggunakan teori konstruksi sosial Berger dan Luckman untuk memperoleh deskripsi konstruksi pandangan dan pemahaman masyarakat tentang ritual *Addewatang* dalam prakti komunikasi mereka sebagai suatu realitas sosial sehingga selanjutnya dapat diperoleh makna pesan keagamaan yang terdapat dalam ritual tersebut. Bagi peneliti, terdapat hubungan timbal balik antara makna dari pesan keagamaan dengan pola interaksi sosial yang dikonstruksikan, karena di satu sisi makna merupakan produk interaksi sosial, namun di sisi lain dari makna dapat menghasilkan interaksi sosial berupa komunikasi sosial dan penyadaran masyarakat. Oleh karena itu, peneliti menggunakan teori interaksionisme simbolik dalam mengidentifikasi makna pesan keagamaan yang dipahami masyarakat.

Sebelumnya peneliti telah menyinggung adanya kelompok yang menolak ritual *Addewatang* ini disamping mereka yang menerima, juga berdasarkan penelitian-penelitian terdahulu. Peneliti mengidentifikasi perilaku komunikasi sosial yang ditampilkan dengan menggunakan

pendekatan teori etnografi komunikasi sesuai unit analisisnya. Setelah itu, peneliti menganalisis bentuk penyadaran masyarakat yang mengarahkan pada harmonisasi sosial. Terkait analisis penyadaran masyarakat ini, peneliti menggunakan teori interaksionisme simbolik G. H. Mead yang menyatakan gagasan tentang “kesadaran” (*concioussness*) subjek yang diteliti sebagai bagian dari esensi diri (Mulyana, 2018: 113). Secara sederhana, peneliti menggambarkan kerangka berpikir ini dalam bentuk bagan berikut.

Gambar 2.1

Bagan Kerangka Konseptual



BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Rancangan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang berupaya untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan (Cresswell, 2014: 4), yang dalam hal ini menyangkut ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone. Penelitian kualitatif ini lebih melihat kepada perspektif emik dalam penelitian yaitu memandang sesuatu dengan upaya membangun pandangan subjektif penelitian yang rinci, dibentuk dengan kata-kata, gambaran holistik dan rumit (Moleong, 2006: 6).

Peneliti menggunakan pendekatan penelitian etnografi komunikasi yang merupakan bagian dari metode etnografi yang diterapkan secara spesifik untuk melihat perilaku komunikasi dalam kebudayaan tertentu, bukan perilaku manusia secara keseluruhan seperti dalam etnografi secara umum (Kuswarno, 2008: 35). Peneliti etnografi akan berusaha menangkap sepenuh mungkin, dan berdasarkan perspektif orang yang diteliti, cara orang menggunakan simbol dalam konteks spesifik (Frey et al dalam Mulyana, 2018: 206). Adapun Perilaku komunikasi yang dimaksud adalah tindakan atau kegiatan seseorang, kelompok, atau khalayak yang terlihat dalam proses komunikasi (Effendy, 1989: 61).

B. Pengelolaan Peran sebagai Peneliti

Peneliti merupakan warga Desa Ujung yang telah lama melakukan kontak sosial dan komunikasi dengan subyek penelitian, sehingga peneliti dalam penelitian ini akan berperanserta secara lengkap (Moleong, 2006: 176). Dengan demikian peneliti dapat memperoleh informasi apa saja yang dibutuhkan, termasuk yang dirahasiakan sekalipun. Selama penelitian berlangsung, peneliti akan mendokumentasikan setiap aktifitas yang berkaitan dengan prosesi ritual *Addewatang Putta Sereng*. Oleh karena itu, Kehadiran peneliti telah diketahui oleh informan atau subyek yang diteliti.

C. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Bone, tepatnya di Desa Ujung Kecamatan Dua Boccoe. Daerah tersebut merupakan lokasi di mana komunitas dan ritual "*Addewatang Putta Sereng*" berada. Lokasi penelitian ini berjarak sekitar 35 km ke arah utara dari pusat Kota Watampone. Lokasi ritual *Addewatang* dilaksanakan tepat berada di pinggir jalan keluar-masuk Desa Ujung. Sementara itu, Desa Ujung berbatasan langsung dengan beberapa desa lainnya di Kecamatan Dua Boccoe.

1. Bagian Barat berbatasan dengan Desa Padacenga.
2. Bagian Utara berbatasan dengan Desa Matajang, dan Padacenga.
3. Bagian Timur berbatasan dengan Desa Matajang dan Melle, serta
4. Bagian Selatan berbatasan dengan Desa Sailong dan Melle.

D. Sumber Data dan Penentuan Informan

Penelitian ini menggunakan dua jenis data, yakni data primer dan data sekunder. Data primer merupakan data yang didasarkan pada kenyataan objektif terhadap fokus penelitian. Dalam hal ini mencakup kata-kata orang-orang (informan) yang diwawancarai dan tindakan subyek yang diamati dalam prosesi ritual *Addewatang Putta Sereng*. Sementara itu, data sekunder dalam penelitian ini merupakan sumber data kedua di luar dari kata-kata dan tindakan, dalam hal ini sumber tertulis, baik itu sumber buku-buku referensi, dokumen, karya ilmiah berupa skripsi, tesis dan disertasi atau artikel jurnal hingga internet.

Untuk memperoleh sumber informasi (informan) yang benar-benar sesuai dengan fokus penelitian ini, peneliti menggunakan teknik sampel bertujuan (*purposive sampling*) dalam penetapan informan. Hal tersebut didasarkan pada kategorisasi tertentu, terutama kompetensi mereka terhadap masalah yang sedang diteliti.

Teknik *purposive* yang digunakan merupakan teknik penetapan informan dengan penyeleksian berdasarkan pada kriteria yang dibuat sesuai dengan tujuan penelitian. Terdapat 10 informan yang peneliti tetapkan. Berikut merupakan kategorisasi penetapan informan dalam penelitian ini.

Tabel 3.1 Informan Penelitian

No.	Kategori	Informan	Jumlah (Orang)
1.	Memiliki pengetahuan tentang prosesi ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i>	Tokoh Adat, Tokoh Masyarakat, dan Pemerintah Setempat	6
2.	Terlibat langsung dalam prosesi ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> .	Masyarakat yang melaksanakan ritual	2
3.	Menolak ritual <i>Addewatang Putta Sereng</i> (Resisten)	Tokoh Agama dan anggota masyarakat	2
Jumlah Informan			10

Untuk kategori informan yang memiliki pengetahuan tentang ritual *Addewatang Putta Sereng*, peneliti sengaja menentukan 6 orang informan, yang terdiri dari 2 (dua) orang tokoh adat yang dalam hal ini dukun (*sanro*) yang selalu dipercayakan untuk memimpin berbagai ritual oleh masyarakat Ujung. Kemudian 2 (dua) orang dari elemen pemerintah yang terdiri dari Kepala Desa dan Kepala Dusun. Adapun 2 (dua) informan lainnya merupakan tokoh masyarakat yang peneliti anggap memiliki pengetahuan tentang prosesi ritual *Addewatang* dari tahap persiapan hingga selesai, serta memiliki pengaruh yang kuat terhadap keberlangsungan ritual ini.

Sementara itu, untuk kategori informan yang terlibat langsung dalam prosesi ritual *Addewatang Putta Sereng*, peneliti menentukan 2 (empat) orang informan yang berasal dari masyarakat Ujung yang sedang atau seringkali menjalankan ritual, untuk informan kategori ini peneliti akan menggali pesan keagamaan yang mereka pahami dari prosesi ritual ini.

kategori terakhir adalah informan yang menolak ritual ini yang berasal dari kalangan seorang tokoh agama dan seorang anggota masyarakat yang sudah menentang ritual ini. Peneliti menentukan 2 orang yang teridentifikasi secara jelas menolaknya, yaitu 1 (satu) orang pembina pesantren yang merupakan warga asli Desa Ujung, dan seorang yang dulunya selalu melaksanakan ritual namun belakangan meninggalkan ritual.

E. Teknik Pengumpulan Data

Data yang diperoleh dalam penelitian ini dikumpulkan melalui beberapa teknik pengumpulan berikut ini.

a. Wawancara (*Interview*)

Wawancara merupakan bentuk komunikasi dua orang, dimana seorang diantaranya ingin memperoleh informasi dari seorang lainnya melalui beberapa pertanyaan untuk tujuan tertentu. Harry F. Wolcott (2008: 47) mengartikan wawancara secara luas yakni segala percakapan yang mulai dari sifatnya kasual hingga formal terstruktur. Dengan kata lain, wawancara dapat dibedakan menjadi dua yakni wawancara terstruktur dan tidak terstruktur.

Pengumpulan data wawancara penelitian ini dilakukan melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) yang tidak terstruktur dengan menggunakan percakapan yang kasual dengan pertimbangan bahwa informan yang diwawancarai dalam penelitian ini merupakan figur-figur yang telah lama berhubungan langsung dengan peneliti. Namun demikian,

peneliti tetap menyediakan pedoman wawancara dalam penelitian ini. Dalam setiap wawancara yang dilakukan, peneliti menggunakan aplikasi perekam yang terdapat dalam *smart phone* peneliti untuk merekam setiap kata dan kalimat yang keluar dari mulut informan yang diwawancarai.

b. Pengamatan Berperan-serta (*Participant Observation*)

Teknik pengumpulan data berikutnya dalam penelitian ini adalah melalui observasi atau pengamatan, dimana data yang peneliti peroleh merupakan data dari aktifitas pengamatan berperan-serta dalam keseharian subjek penelitian. Peneliti akan mengamati semua perilaku komunikasi yang tampak di setiap prosesi ritual *Addewatang Putta Sereng*. Dalam aktifitas pengamatan ini, peneliti menggunakan catatan lapangan (*field note*) berupa alat tulis dan buku catatan serta aplikasi kamera yang terdapat dalam *smart phone* peneliti, untuk mendokumentasikan dalam bentuk foto atau video.

c. Dokumentasi (*Documentation*)

Cara pengumpulan data ini dilakukan melalui telaah pustaka, dimana dokumen-dokumen yang dianggap menunjang dan relevan dengan permasalahan yang akan diteliti baik berupa buku-buku, literatur, jurnal, dan lain sebagainya, dipelajari, dikaji dan disusun sedemikian rupa sehingga dapat diperoleh data guna memberikan informasi berkaitan dengan penelitian yang akan dilakukan.

F. Teknik Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini merupakan proses yang tidak terpisahkan dengan pengumpulan data, dimana data yang berhasil dikumpulkan dalam penelitian ini baik itu dari hasil wawancara dengan informan, hasil pengamatan lapangan, kajian kepustakaan, ataupun dokumentasi peneliti berupa foto dan video, selanjutnya akan dianalisis menggunakan metode analisis data kualitatif.

Data yang diperoleh dalam penelitian ini selanjutnya dianalisis menggunakan analisis etnografi yang dikembangkan Wolcott, yang meliputi tiga tahapan (Creswell, 2007: 161-163) yaitu:

1. Deskripsi

Deskripsi merupakan tahap awal penulisan laporan etnografi. Di tahap ini, peneliti mempresentasikan hasil penelitian dengan menggambarkan secara detail objek penelitiannya.

2. Analisis

Di bagian ini, peneliti menemukan beberapa data akurat mengenai objek penelitian, biasanya melalui tabel, grafik, dan diagram, atau model yang menggambarkan objek penelitian. Pada tahap ini, peneliti juga memberikan penjelasan terkait pola-pola atau regulasi dari perilaku objek penelitian. Bentuk lain dari tahapan ini yaitu membandingkan objek yang diteliti dengan objek yang lain. Kemudian mengevaluasi objek dengan nilai-nilai umum yang berlaku, membangun hubungan antara objek penelitian

dengan lingkungan yang lebih besar. Pada tahap ini, peneliti juga dapat mengemukakan kritik atau kekurangan terhadap penelitian yang telah dilakukan dan menyarankan desain penelitian yang baru.

3. Interpretasi

Interpretasi merupakan tahapan akhir analisis data dalam penelitian yang telah dilakukan. Data tidaklah menyatakan kepada peneliti sesuatu, tetapi penelitalah yang harus menemukan dari data tersebut apa yang data sampaikan. Pada tahapan ini, peneliti akan menarik kesimpulan dari data atau kembali kepada teori untuk menyiapkan struktur interpretasinya. Peneliti menegaskan bahwa yang telah ia kemukakan adalah murni hasil interpretasinya.

G. Pengecekan Validitas Temuan

Pemeriksaan terhadap keabsahan (validitas) temuan data berimplikasi pada keilmiahan dalam penelitian kualitatif. Untuk memperoleh validitas temuan dalam penelitian ini, peneliti melakukan beberapa pengecekan terhadap beberapa kriteria berikut.

1. *Credibility* (Kepercayaan)

Pengujian kredibilitas atau kepercayaan terhadap data hasil penelitian kualitatif dapat dilakukan melalui beberapa teknik pemeriksaan berikut.

a. Perpanjangan keikut-sertaan

Perpanjangan keikut-sertaan dalam penelitian ini dimaksudkan agar tercapainya kejenuhan pengumpulan data. Hal yang ingin dihindari dengan adanya perpanjangan keikutsertaan ini adalah distorsi yang dapat mengotori data, khususnya distorsi pribadi baik peneliti ataupun informan.

b. Ketekunan pengamatan

Moleong (2006:329) mendefinisikan ketekunan pengamatan berarti mencari secara konsisten interpretasi dengan berbagai cara dalam kaitannya dengan proses analisis yang konstan atau tentatif. Teknik ini menuntut agar peneliti mampu menguraikan secara rinci proses penemuan secara tentatif dan penelaahan secara rinci tersebut dilakukan.

c. Triangulasi

Denzin (1978) membedakan empat macam triangulasi sebagai teknik pemeriksaan keabsahan data yakni triangulasi dengan *sumber, metode, penyidik, dan teori* (Moleong, 2006: 330). Pemeriksaan keabsahan data dalam penelitian ini tidak menggunakan semua jenis triangulasi tersebut, akan tetapi hanya memanfaatkan penggunaan triangulasi dengan *sumber, metode* dan *teori*.

Triangulasi dengan sumber berarti membandingkan dan mengecek balik derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam penelitian kualitatif.

Triangulasi dengan metode meliputi, (1) pengecekan derajat kepercayaan penemuan hasil penelitian beberapa teknik pengumpulan data dan (2) pengecekan derajat kepercayaan beberapa sumber data dengan metode yang sama (Patton, 1987:331). Triangulasi dengan teori mengacu pada pandangan Lincoln dan Guba (1981:307) yang menganggap bahwa fakta tidak dapat diperiksa derajat kepercayaannya dengan satu atau lebih teori.

d. Pemeriksaan sejawat melalui diskusi

Teknik ini dilakukan dengan cara mengekspos hasil sementara atau hasil akhir yang diperoleh dalam bentuk diskusi dengan rekan-rekan sejawat. Dalam penelitian ini, teknik ini dilakukan peneliti dengan komisi penasehat.

e. Pengecekan anggota

Pengecekan dengan anggota yang terlibat dalam meliputi data, kategori analitis, penafsiran, dan kesimpulan. Hal ini dimaksudkan agar para informan yang telah ikut menjadi sumber data dapat mengecek kembali data-data yang telah dikumpulkan itu, baik yang berasal dari dirinya ataupun dari informan lain.

2. *Transferability* (Keteralihan)

Bagi peneliti naturalistik, nilai keteralihan bergantung pada pemakai, sampai mana hasil penelitian tersebut dapat digunakan dalam konteks dan

situasi sosial lainnya, sehingga peneliti sendiri tidak menjamin nilai keteralihan ini. Teknik yang memungkinkan untuk pengecekan keteralihan ini yaitu peneliti melakukan penelitian kecil untuk memastikan usaha memverifikasi itu.

3. *Dependability* (Kebergantungan)

Pengecekan terhadap nilai kebergantungan ini dapat dilakukan dengan audit terhadap keseluruhan proses penelitian. Hal ini disebabkan sering terjadinya peneliti tidak melakukan proses penelitian ke lapangan, tetapi bisa memberikan data. *Auditing* dilakukan oleh *independent auditor*, dalam hal ini dosen pembimbing atau komisi penasehat.

4. *Conformability* (Kepastian)

Pengecekan kepastian dalam penelitian kuantitatif disebut dengan uji obyektivitas penelitian. Manakala hasil penelitian itu telah disepakati banyak orang, maka penelitian itu dikatakan obyektif. Pengecekan kepastian mirip dengan kebergantungan sehingga dapat dilakukan secara bersamaan. Menguji nilai kepastian penelitian berarti menguji hasil penelitian yang dikaitkan dengan proses penelitian.

H. Tahapan dan Jadwal Penelitian

Penelitian ini tergolong Mini-Etnografi karena penelitian ini secara formal memakan waktu yang relatif lebih singkat. Proses penelitian ini memakan waktu beberapa bulan dari rencana awal dimulai dari pengusulan judul pada bulan Desember 2019 (12/19) dan berakhir pada Mei 2020 (5/20)

dalam pelaksanaan sebuah ujian akhir tesis. Namun akibat adanya pandemic global Covid-19, mengakibatkan beberapa tahapan dalam penelitian ini mengalami hambatan. Adapun tahapan-tahapan kegiatan penelitian dan jadwalnya dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 3.2 Tahapan dan Jadwal Penelitian

No.	Kegiatan	Bulan						Ket.
		12/19	1/20	2/20	3/20	5/20	6/20	
1.	Pengusulan Judul							Penelitian sempat mengalami hambatan pada pertenga- han bulan 3 hingga 4 akibat Pandemi Covid-19
2.	Penyusunan Proposal							
3.	Seminar Proposal							
4.	Penelitian							
5.	Pengolahan Data							
6.	Bimbingan Tesis							
7.	Ujian Hasil							
8.	Perbaikan Tesis							
9.	Ujian Akhir							

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Gambaran Umum Obyek Penelitian

Ujung merupakan nama salah satu dari 22 desa yang terdapat di Kecamatan Dua Boccoe, Kabupaten Bone, Provinsi Sulawesi Selatan, dengan klasifikasi desa swadaya. Perjalanan dari kota Makassar ke ibu kota Watampone menempuh jarak kurang lebih 177 km, kemudian dilanjutkan ke arah utara melalui jalan poros Bone-Sengkang dengan jarak sekitar 35 km sampai di pertigaan Desa Uloe. Terdapat 2 akses jalan menuju Desa Ujung dari pertigaan ini dengan jarak yang berbeda. Jarak terdekat dan menjadi akses utama menempuh jarak sekitar 5 km. Akses kedua bisa melalui jalan yang melewati Desa Melle yang berjarak hampir 10 km dari pertigaan dengan kondisi jalan yang agak rusak. Jalan alternatif ini hanya digunakan saat kondisi jalan utama tidak dapat dilewati akibat banjir.

Menurut anggapan masyarakat, Desa Ujung pada mulanya merupakan rawa-rawa sebelum menjadi suatu pemukiman yang luas. Semua wilayahnya hampir tertutupi oleh air, dan hanya daratan kecil berbukit yang dapat terlihat (Rais, 2015: 50). Secara historis, desa ini awalnya memiliki wilayah yang mencakup beberapa desa kecil (dusun) yang meliputi Ujung Pole, Ujung Pero, Lateppe dan Matajang. Sejak tahun 1993, pemerintah pusat mengeluarkan kebijakan pemekaran di beberapa

wilayah Indonesia termasuk salah satunya di beberapa wilayah Kabupaten Bone. Dusun Matajang yang semula menjadi bagian dari Desa Ujung dimekarkan menjadi Desa Matajang. Desa Ujung kini terdiri dari 3 dusun yakni Dusun Ujung Pole, Ujung Pero, dan Lateppe dengan 3 RW dan 17 RT (Sumber: Badan Pusat Statistik Kabupaten Bone, Kecamatan Dua Boccoe Dalam Angka 2019).

Secara geografis, Desa Ujung memiliki posisi yang sangat strategis dengan ketinggian 36 mdpl, dan dikelilingi oleh beberapa desa. Adapun batas-batas desa ini meliputi:

- a. Bagian Barat berbatasan dengan Desa Padacenga.
- b. Bagian Utara berbatasan dengan Desa Matajang, dan Padacenga.
- c. Bagian Timur berbatasan dengan Desa Matajang dan Melle, serta
- d. Bagian Selatan berbatasan dengan Desa Sailong dan Melle.

Katalog Badan Pusat Statistik Kabupaten Bone 2018 menyatakan bahwa Desa Ujung memiliki luas wilayah 7,70 km² atau 5,32% dari luas Kecamatan Dua Boccoe, dengan jumlah penduduk 1289 jiwa yang terdiri dari 629 berjenis kelamin laki-laki dan 660 jiwa perempuan, dengan kepadatan 167,40 per km² (4,26% penduduk Kec. Dua Boccoe). Jumlah tersebut menjadi bertambah tatkala komunitas pesantren yang berada dalam wilayah administratif Desa Ujung dimasukkan sebagai bagian dari masyarakat Ujung. Meskipun keberadaannya hanya di lingkungan pesantren, tapi komunitas pesantren baik santri maupun pembinanya tidak dapat terlepas dari interaksi dengan masyarakat lokal.

1. Kehidupan Sosial Budaya

Masyarakat Ujung dalam kesehariannya sebagai komunitas Bugis menggunakan bahasa Bugis dalam berkomunikasi antar sesamanya. Hanya saja terdapat kekhasan atau keunikan tersendiri dari segi logat atau aksen bahasa Bugis yang mereka gunakan jika dibandingkan dengan masyarakat Bugis Bone pada umumnya. Begitupun ketika mereka menggunakan bahasa Indonesia, logat kental khas Ujung akan keluar dari mulut mereka.

Terkadang keakraban yang dimaknai oleh orang Ujung dalam berkomunikasi bisa disalah-diartikan sebagai ucapan yang kasar atau kurang sopan bagi mereka yang baru mendengar atau bersentuhan dengan orang Ujung. Namun di balik itu, terdapat pula beberapa orang Ujung yang telah banyak bersentuhan dengan orang lain di luar Ujung dan bisa beradaptasi menggunakan bahasa yang lembut, serta menyesuaikan dengan orang yang diajaknya berkomunikasi.

Aksen bahasa Bugis yang digunakan orang Ujung tersebut *sitakkajong* (memiliki kemiripan) dengan aksen orang Lamuru Soppeng. Menurut beberapa penuturan orang tua bahwa Ujung diberikan nama Ujung Pole karena dulunya banyak *tau pole* (orang yang datang dari luar), menetap, dan memiliki keturunan di Ujung. Kebanyakan dari orang-orang tersebut berasal dari daerah Lamuru Soppeng, sehingga dalam pelaksanaan beberapa tradisi atau ritual, misalnya setelah melangsungkan pernikahan suatu keluarga, maka dilakukan acara ziarah (orang ujung

menggunakan istilah “*mangoto-ngoto*”) yang salah satu tujuannya adalah mengunjungi salah satu tempat di Lamuru Soppeng (Hj. Sana, Februari 2020).

Orang Ujung memiliki banyak kebiasaan yang telah lama dijalankan dan dipertahankan. Sebagian besar dari mereka masih mempercayai penyembuhan tradisional menggunakan jampi-jampi, peran dukun dan mitos yang berkembang serta hal-hal berbau mistis. Bahkan ada kepercayaan yang kuat tentang adanya *pangonrang* (makhluk penunggu) tempat yang sangat angker pada keempat jalan keluar masuk Ujung. Sehingga orang-orang tua selalu berpesan kepada keluarga atau anak-anak mereka untuk selalu *marenggerang* (mengingat) dan *mabbere selleng* (memberikan salam) kepada penunggunya ketika melewati jalan tersebut. Seperti apa yang disampaikan Pelras (2006:218) di rumah-rumah orang Bugis masih dapat ditemukan adanya miniatur tempat tidur (*boco'-boco'*) yang mereka percayai diperuntukkan bagi kembaran (*kafe*) orang-orang Ujung yang menghilang, yang mereka sebut *ana' mallajang*. Ada *boco'-boco'* merah untuk yang menghilang ke langit, ada yang warna kuning untuk yang turun ke sungai dalam wujud buaya yang mereka sebut *torisalo*.

Ada pula kebiasaan lain yang seringkali dapat dijumpai pada kebanyakan keluarga dalam masyarakat Ujung yakni berupa ritual saat malam jumat. Orang Ujung selalu *mappadduddu api* (menyalakan api) di bawah kolom rumah panggung mereka, biasanya di bawah *addeneng* (tangga utama rumah). Bagi mereka yang menempati bangunan rumah

batu, mereka tetap menyediakan tempat khusus untuk itu. Setelah itu, mereka naik dan masuk ke rumah untuk menyalakan lilin dan kemenyan di bagian inti rumah yang mereka sebut *possì bola*. Semua ritual malam jumat itu memiliki makna bagi mereka dan secara turun temurun diwariskan pula ke anak cucu mereka.

Ritual tersebut adalah salah satu dari berbagai kebiasaan yang telah membudaya dalam masyarakat Ujung. Masih banyak tradisi atau kebiasaan lain yang melibatkan masyarakat secara kolektif yang meliputi ritual *mattojang* yang dilakukan pada masa pasca panen raya di Ujung. Ritual ini melibatkan mayoritas masyarakat Ujung. Mereka bekerja sama mempersiapkan segala sesuatunya yang berkaitan dengan ritual tersebut. Ada kecenderungan dalam masyarakat Ujung untuk lebih antusias saling bantu membantu jika terkait dengan rutinitas budaya yang secara turun temurun diwariskan dari nenek moyang mereka. Tua muda melibatkan diri dalam proses persiapan dan di situ pula proses transmisi budaya itu terjadi.

Kehidupan sosial yang menunjukkan proses saling bantu dalam masyarakat Ujung juga terlihat dalam berbagai acara seperti pernikahan, pindahan rumah (*lecce' bola*), dan berbagai acara syukuran lainnya, dimana orang Ujung yang melakukan hajatan mengundang (*mangolli*) para tetangga dan semua sanak saudara untuk membantunya mempersiapkan hal yang berkaitan dengan hajatan itu.

2. Kehidupan Sosial Keagamaan

Seluruh masyarakat Ujung adalah pemeluk agama Islam yang masih dipengaruhi oleh kebiasaan dan kepercayaan leluhur pendahulu mereka. Pada umumnya, mereka tetap berusaha menjalankan dan menjauhi hal-hal yang disyariatkan agama. Salah satu realitas yang dapat dilihat dalam masyarakat Ujung adalah di kalangan orang-orang tuanya yang mayoritas menyandang gelar haji. Hal tersebut menunjukkan bahwa mereka tetap memberikan perhatian dalam menjalankan rukun islam sebagai tuntunan agama yang mereka yakini.

Kepercayaan orang Ujung terhadap hari-hari baik masih sangat jelas terlihat dalam aktifitas keseharian mereka. Begitupun juga dengan adanya hal yang *diappemmaliang* (dilarang/pamali) masih sangat diperhatikan untuk tidak dilanggar. Dalam hal hari baik, mayoritas orang Ujung selalu mengacu pada hari pasar, artinya ada hari jika bertepatan dengan pasar itu, mereka percaya bagus untuk melakukan sesuatu atau justeru sebaliknya ada juga hari pasar yang dianggap dapat membawa malapetaka. Ada satu hari pasar yakni Pasar Timurung, yang sangat dikeramatkan untuk tidak dijadikan sebagai hari baik dalam memulai dan melakukan aktifitas tertentu. Hari pasar ini dalam kalender Jawa bertepatan dengan hari Pasar Pon. Sehingga orang Ujung di mana pun mereka berada dapat mengetahuinya dengan hanya melihat kalender.

Orang-orang tua selalu memberikan petunjuk kepada keluarganya untuk tidak memulai sesuatu bertepatan dengan pasar ini. Konon, banyak

hal berbahaya yang dapat terjadi jika hari tersebut digunakan untuk memulai sesuatu. Misalnya, membeli kendaraan pada hari tersebut bisa mendatangkan bahaya berupa kecelakaan suatu saat nanti atau kendaraan tersebut tidak akan bertahan lama atau cepat rusak (Hj. Sana, wawancara Februari 2020).

Sama halnya dengan Pasar Timurung yang tidak boleh digunakan (*dilaoang essiona*), terdapat pula kepercayaan terhadap 1 Muharram dalam penanggalan Hijriah yang tidak boleh digunakan untuk memulai kegiatan tertentu. Mereka menyebutnya dengan istilah "*naompori muharrang*". Setiap hari yang bertepatan dengan jatuhnya tanggal 1 Muharram tidak akan digunakan selama setahun penuh. Misalnya, 1 Muharram jatuh pada hari Senin, maka selama setahun orang Ujung tidak akan menggunakan hari tersebut untuk memulai dan melaksanakan aktifitas tertentu.

Berkaitan dengan pelaksanaan pernikahan atau acara-acara syukuran (*mappegau-pegau*), orang Ujung juga memiliki rujukan bulan Hijriah untuk pelaksanaannya. Mereka biasanya mengutamakan bulan Syawal, Sya'ban, dan Zulhijjah. Anggapan mereka bahwa ketiga bulan tersebut merupakan waktu yang paling baik, meskipun bulan yang lain dapat digunakan dengan catatan tidak bertepatan dengan hari Pasar Timurung dan 1 Muharram.

Dalam hal kultural keagamaan, mayoritas orang Ujung merupakan pengikut tarekat *Khalwatiyah*. Aktifitas keagamaan yang ditunjukkan oleh pengikut tarekat ini dapat terlihat melalui ritual zikir (*rate'*) setelah

melakukan sholat wajib, biasanya setelah sholat subuh dan isya. Begitu juga, setelah menjalankan sholat Jumat, para pengikut tarekat ini melanjutkan untuk menjalankan sholat Dhuhur dan tidak serta-merta meninggalkan masjid. Pengaruh tarekat ini bagi orang Ujung begitu kuat sehingga dalam penentuan pelaksanaan peringatan hari besar keagamaan di masjid Ujung, seperti peringatan *Isra' Mi'raj* dan *Maulid* Nabi Muhammad SAW harus menunggu selesainya pelaksanaan hari besar itu di daerah Pattene Maros sebagai pusat tarekat ini berada.

Kehidupan keagamaan di Ujung juga mendapat pengaruh dari keberadaan lembaga pendidikan dasar dan menengah yang bercorak Islam. Hadirnya sarana pendidikan pondok pesantren di desa ini berimplikasi pada perubahan pola pikir masyarakat yang dulunya hanya menyekolahkan anaknya sampai pada jenjang sekolah dasar saja, atau bahkan tidak sampai tamat sekolah dasar. Kondisi ekonomi dan jiwa dagang yang dimiliki orang Ujung membuat mereka merantau ke luar daerah dengan bekal pengetahuan yang minim. Mereka beranggapan asal anak-anak mereka sudah bisa membaca dan menghitung itu sudah cukup sebagai bekal mereka untuk ikut keluarga mencari uang di perantauan.

Fasilitas pendidikan yang sudah memadai memberikan perubahan pandangan orang Ujung tentang pentingnya pendidikan. Mereka yang menyadari pentingnya pendidikan berusaha menyekolahkan anak mereka sampai tingkat madrasah aliyah atau setara dengan SMA. Adanya subsidi

dan bantuan sekolah gratis menghilangkan beban mereka untuk menyekolahkan putera-puteri mereka. Pesantren tidak hanya melakukan pengajaran formal di lingkungan internalnya saja, bahkan masjid desa juga dimanfaatkan setelah sholat magrib untuk mengadakan pengajian yang ditujukan bagi masyarakat.

Ironisnya, antusiasme masyarakat terhadap hal-hal yang berbau ajaran agama tidak seperti antusiasme mereka terhadap hal-hal yang menyangkut tradisi nenek moyang. Hal tersebut dapat terlihat dalam aktifitas pengajian di masjid yang lebih didominasi oleh anak-anak mereka yang belajar di pesantren. Bukan hanya itu, sholat wajib terkadang hanya diisi oleh anak-anak dan baru terlihat ramai saat pelaksanaan hari-hari besar keagamaan.

3. Kehidupan Sosial Ekonomi

Kondisi ekonomi masyarakat Ujung dipengaruhi oleh mata pencaharian mereka yang sangat beragam. Namun pada dasarnya, kondisi alam desa ini yang berpotensi untuk bidang pertanian, tetap menjadi sumber utama perekonomian masyarakat. Wilayah Ujung yang didominasi area persawahan memungkinkan untuk ditanami padi setiap tahunnya dengan dukungan sistem perairan yang ada. Saat musim kemarau tiba, masyarakat petani di desa ini memanfaatkan lahan mereka untuk ditanami tanaman palawija seperti jagung, kacang hijau, kacang tanah, atau semangka.

Adanya danau tadah hujan saat penghujan tiba dimanfaatkan oleh masyarakat Ujung mencari ikan untuk dikonsumsi sendiri atau dijual. Mereka mempersiapkan perahu untuk digunakan saat mencari ikan. Terdapat sebuah pasar yang berada di antara Desa Ujung dan Matajang yang dijadikan sebagai pusat interaksi jual beli masyarakat dari desa-desa yang berada di sekitarnya. Pasar tersebut menjadi salah satu tempat petani atau nelayan menjual hasil pertanian dan tangkapan ikan mereka.

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, orang Ujung layaknya orang Bugis pada umumnya yang memiliki jiwa dagang tinggi, hal ini yang membuat kebanyakan dari mereka yang melakukan perantauan ke beberapa daerah di luar tanah Bugis untuk berdagang. Sejak kecil mereka telah dipersiapkan untuk berdagang di perantauan, sehingga banyak orang Ujung yang dapat dijumpai tersebar di beberapa daerah di Indonesia. Kesuksesan di perantauan dalam berdagang mereka dimanifestasikan dalam beberapa hal di kampung halaman mereka, seperti mendirikan rumah batu, membeli kendaraan mewah pribadi, dan memberikan sumbangan untuk masjid atau kegiatan-kegiatan budaya, begitupun dengan memberikan sumbangan untuk perbaikan bangunan *Addewatangnge*.

Kehadiran lembaga pendidikan pesantren di Ujung memberikan dampak bagi perekonomian orang Ujung. Diantara mereka yang sebelumnya tidak memiliki usaha akhirnya bisa membuka usaha yang berhubungan dengan kebutuhan para peserta didik, misalnya jasa cuci pakaian (laundry), alat tulis kantor (ATK), dan berbagai jenis makanan.

Tabel 4.1. Ikhtisar Profil Desa Ujung

Letak dan Klasifikasi	Letak Bukan Tepi Laut		Klasifikasi Swadaya	
Luas dan Tinggi Wilayah	Luas (km²) 7,70	Persentase 5,32	Tinggi (mdpl) 36	
Jumlah Dusun	Dusun 3	RT 3	RW 17	
Jumlah Penduduk	Laki-laki 629	Perempuan 660	Total 1.289	
Distribusi & Kepadatan Penduduk	Persentase Penduduk 4,26		Kepadatan per km² 167,40	
Fasilitas Pendidikan	TK/RA 1	SD/MI 3	SMP/MTs 1	SMA/MA 1
Fasilitas Ibadah	Masjid 2	Gereja 0	dan lain-lain 0	

Sumber : Badan Pusat Statistik Kabupaten Bone: Kecamatan Dua Boccoe Dalam Angka 2019 (diunduh dari <https://bone.go.id/2019/09/28/kecamatan-dalam-angka-tahun-2019/>)

B. Hasil Penelitian

1. Karakteristik Informan

Data dalam penelitian ini salah satunya dikumpulkan melalui wawancara peneliti dengan beberapa orang yang merupakan informan penelitian. Pengumpulan data melalui mekanisme wawancara ini diawali dengan penentuan informan yang akan diwawancarai. Peneliti menentukan informan-informan tersebut menggunakan teknik *purposive sampling* berdasarkan pada karakteristik informasi yang peneliti butuhkan.

Informan penelitian ini berjumlah 10 orang yang terdiri dari elemen pemerintah desa, tokoh adat, tokoh agama dan beberapa anggota masyarakat. Berikut ini merupakan matriks yang menunjukkan profil singkat informan tersebut.

Tabel 4.2. Ikhtisar Profil Informan

No.	Nama	JK	Umur	Keterangan
1.	A. Muh. Kadafi	L	33	Kepala Desa
2.	Surianto	L	51	Plt. Imam Desa
3.	Jannase	L	68	Tokoh Adat (Sanro)
4.	Mase'	P	53	Tokoh Adat (Sanro)
5.	Hj. Senabe	P	54	Tokoh Adat
6.	Abustan	L	32	Pembina Pesantren
7.	H. A. Nyompa	L	73	Tokoh Khalwatiyah
8.	H. Muh. Tang	L	65	Masyarakat
9.	Hj. Sana	P	73	Masyarakat
10.	Sumardi	L	39	Masyarakat

Keterangan: JK=Jenis Kelamin, L=Laki-laki, P=Perempuan

Sumber: Hasil Olah Data Peneliti

Adapun deskripsi profil dari masing-masing informan di atas adalah sebagai berikut:

1) Andi Muhammad Khadafi

Informan pertama dalam penelitian ini merupakan Kepala Desa Ujung. Peneliti mendatangi informan pertama ini di kediamannya dan menanyakan kepadanya tentang kehidupan sosial orang Ujung secara umum, dan sekilas tentang sejarah Ujung serta keberadaan *Addewatangnge* sebagai suatu ritus lokal yang dijadikan tempat melaksanakan ritual *Addewatang Putta Sereng*. Andi Khadafi merupakan kepala desa keturunan Ujung dari garis ibunya. Pembawaannya yang terlihat santun, dengan suara yang lemah lembut merupakan kesan yang peneliti terima dari informan ini.

Perawakannya yang masih terbilang muda dan telah mendapatkan kepercayaan dari masyarakat untuk memimpin Ujung. Pemahamannya tentang Ujung dan sejarah *Addewatang Putta Sereng* didapatkan dari penjelasan yang didapatkan dari orang tua serta referensi buku Lontara yang pernah dibacanya. Sebagai keturunan Ujung, ia dan keluarga juga melaksanakan ritual *Addewatang Putta Sereng* ini. Peneliti mewawancarai informan ini dengan menggunakan bahasa Indonesia dan diselingi bahasa Bugis untuk mengungkapkan beberapa pernyataan atau istilah tertentu.

2) Surianto

Informan kedua ini bernama Surianto, namun oleh masyarakat dipanggil dengan sebutan Pak Anto. Saat imam desa berhalangan, ia yang

selalu menggantikan. Bahkan saat imam ada, ia sering dimintai untuk memimpin sholat berjamaah di masjid, atau untuk memimpin bacaan barzanji ketika ada warga yang melakukan acara selamatan atau syukuran. Selain hal-hal yang tersebut, informan yang sudah paruh baya ini dipercaya oleh kepala desa untuk menjadi kepala dusun di dusun Ujung Pero.

Peneliti sendiri selalu berhubungan dengan informan ini untuk melakukan berbagai pengurusan berkas kependudukan atau yang ada hubungannya dengan pemerintahan desa. Kepribadiannya yang selalu berhubungan langsung dengan masyarakat, membuat peneliti menjadikannya sebagai salah satu informan untuk dimintai informasi tentang kehidupan masyarakat yang menjalankan ritual *Addewatang Putta Sereng* dengan mereka yang menentang.

Pak Anto sebenarnya bukan merupakan orang Ujung asli, namun keluarganya telah berada di Ujung sejak ia remaja, kehidupan sejak remaja hingga sekarang membuatnya banyak mengetahui kebiasaan yang terdapat dalam masyarakat Ujung. Ditambahkan pula dalam kaitannya dengan ritual *Addewatang*, keluarga istri pak Anto merupakan orang Ujung yang menjalankan ritual tersebut. Informan ini dominan menjelaskan dengan menggunakan bahasa Bugis, dan hanya sedikit menggunakan bahasa Indonesia.

3) Jannase

Jannase merupakan sanro yang dipercaya bukan hanya oleh orang Ujung saja untuk memimpin bacaan dalam berbagai hajatan, namun banyak pula orang dari luar Ujung yang kerap memanggilnya. Ia sebenarnya berasal dari sebuah daerah (masih di kawasan Bone) yang bernama Kacimpang, akan tetapi memiliki garis keturunan Ujung dari neneknya. Ia telah berdomisili dan berkeluarga di Ujung puluhan tahun yang lalu. Meskipun demikian, logat atau aksen Bugis daerahnya tetap menunjukkan bahwa ia bukanlah orang Ujung asli.

Kondisinya yang sudah berumur dan memiliki penyakit rematik membuatnya sulit untuk berjalan jauh dan harus dijemput oleh mereka yang melakukan hajatan dengan menggunakan kendaraan. Peneliti sendiri menemui informan ini di dua tempat berbeda, yakni pertama, di *Addewatangnge* saat memimpin ritual untuk H. Muhammad Tang dan keluarganya yang baru saja selesai melangsungkan pernikahan. Kedua, di rumah Hj. Sana saat memimpin ritual tolak bala Rajab (Bugis: *mattula bala rajja'*).

4) Mase'

Peneliti tidak sempat menanyakan di awal tentang nama lengkap dari informan satu ini, karena saat peneliti berkunjung ke rumahnya, Fa' Mase' (begitu orang Ujung memanggilnya) baru selesai mandi dan saat menemui peneliti, tanpa pertanyaan dari peneliti, Fa' Mase langsung menjelaskan tentang asal-usul *Addewatangnge* yang ia ketahui. Seakan ia ingin

memperlihatkan bahwa ia mengetahui tujuan kedatangan peneliti, semua hal yang sebenarnya ingin ditanyakan langsung dijelaskan olehnya. Bahkan awal mula dirinya terpilih menjadi sanro pun diceritakan.

Fa' Mase' merupakan salah satu dari sanro yang ada di Ujung, selain Fa' Jannase'. Kondisinya yang lumpuh tidak menjadi penghalang baginya untuk memimpin ritual *Addewatang* saat ada orang Ujung yang berhajat memintanya untuk itu. Penetapannya menjadi seorang sanro diterima saat sanro sebelumnya yang bernama Hj. Maiseng menunjuknya untuk menggantikannya setelah meninggal. Namun bukan itu saja, menurutnya ia juga memperoleh penunjukan itu melalui mimpi dan didatangi langsung oleh sosok *Putta Sereng*. Informan ini tidak dapat menggunakan bahasa Indonesia dengan lancar, sehingga wawancara berlangsung dengan menggunakan bahasa Bugis.

5) Hj. Senabe

Peneliti memilih sosok ini untuk dijadikan sebagai informan karena ia merupakan salah satu dari keturunan sanro Maggangka (Puang Matoa) yang berdomisili di Ujung dan sering dimintai pandangannya (*tangnga*) ketika akan melaksanakan ritual-ritual yang berkaitan dengan tradisi atau adat istiadat masyarakat Ujung. Seperti apa yang disampaikan terkait adanya rencana untuk melakukan ritual adat pesta panen *Mattojang*. Sebagai keturunan Puang Matoa, ia pun ditanyai tentang apa yang harus dipersiapkan untuk itu.

Saat peneliti menanyakan tentang statusnya sebagai seorang sanro, ia pun menyangkal dan mengatakan dirinya bukan sanro meskipun memiliki garis keturunan dari Puang Matoa. Baginya tidak cukup hanya karena adanya garis keturunan sanro sehingga harus menjadi sanro, sosok sanro merupakan penunjukan yang sakral (*were*), seperti yang terjadi pada sosok Fa' Mase.

Saat peneliti menemuinya, ia didampingi oleh sang suami dalam memberikan penjelasan tentang ritual *Addewatang*. Suami Hj. Senabe juga memiliki silsilah keturunan dari sanro Maggangka sehingga ia memintanya untuk didampingi saat peneliti mewawancarainya. Ia kemudian menjelaskan tentang *Putta Sereng* dan ritual *Addewatang* berikut hal-hal yang dipersiapkan untuk ritual. Secara keseluruhan, wawancara bersama informan ini menggunakan pengantar bahasa Bugis.

6) Abustan

Sosok informan ini biasa dipanggil dengan sebutan ustadz Abustan dan merupakan salah seorang pembina di Pondok Pesantren Al-Ikhlash Ujung. Peneliti menjadikannya sebagai salah satu informan karena ia merupakan orang Ujung asli namun telah meninggalkan ritual *Addewatang* ini, dan menjadi salah satu sosok yang resisten dengan adanya ritual ini.

Peneliti mewawancarai informan ini di pesantren. Ustadz Abustan banyak bersentuhan dengan ilmu agama dan menyelesaikan studi masternya di bidang pendidikan Islam. Banyak hal yang ia ceritakan terkait dengan kebiasaan masyarakat Ujung, serta kisah masa kecilnya ketika itu

yang selalu mengikuti ritual *Addewatang* ini saat ada keluarganya yang melaksanakan. Wawancara dengan informan ini berjalan dengan menggunakan bahasa Indonesia.

7) H. Andi Nyompa

Sosok H. Andi Nyompa merupakan salah satu tokoh pimpinan aliran Khalwatiyah yang berkembang di Ujung. Sebelumnya di periode kepala desa yang lalu, ia menjabat sebagai imam desa. Kemudian dalam kontestasi pemilihan kepala desa, ia mundur sebagai imam dan mendaftarkan diri sebagai calon namun gagal dalam persaingan tersebut.

Puang Nyompa memberikan penjelasannya tentang kehidupan masyarakat ujung yang mengikuti tarekat Khalwatiyah dan tetap melaksanakan ritual *Addewatang*. Ia banyak menjelaskan tentang pemahaman mengenai ritual *Addewatang* dalam perspektif tarekat yang dipimpinnya itu. Di samping itu, ia juga menggambarkan karakteristik masyarakat Ujung yang menjalankan ritual *Addewatang*. Informan ini lebih nyaman menggunakan bahasa Bugis dalam memberikan penjelasan kepada peneliti, meskipun ia memiliki kemampuan untuk menjelaskan dengan menggunakan bahasa Indonesia.

8) H. Muhammad Tang

Informan ini merupakan pengusaha Ujung yang baru saja melangsungkan pernikahan anaknya di daerah Poso, Sulawesi Tengah. Peneliti menemuinya di *Addewatangnge* saat melakukan ritual. Saat wawancara berlangsung, H. Muhammad Tang didampingi oleh istri, anak

dan menantu barunya serta beberapa keluarga yang ikut serta dalam mengikuti ritual *Addewatang*.

Mereka memberikan alasan mengapa ritual *Addewatang* tetap dipertahankan dan dilaksanakan. Dalam kesempatan tersebut, sanro Jannase juga ikut menyaksikan dan memberikan beberapa penjelasan tentang ritual *Addewatang*. Peneliti dalam kesempatan itu juga mendokumentasikan beberapa momen yang memperlihatkan jalannya ritual *Addewatang*. Informan ini cenderung menjelaskan menggunakan bahasa Bugis dan sesekali menggunakan kata dalam bahasa Indonesia.

9) Hj. Sana

Informan perempuan ini merupakan tokoh perempuan yang banyak memberikan penjelasan tentang apa saja yang harus disediakan untuk dibawa ke *Addewatangnge*. Tidak jauh berbeda dengan informan masyarakat yang lain, ia banyak memberikan penjelasan disertai cerita tentang alasannya menjalankan ritual *Addewatang*.

Usia Hj. Sana yang sudah sepuh dengan beberapa orang cicit, tentu dipenuhi pengalaman yang menjadikan beberapa masyarakat bertanya tentang apa saja yang harus mereka persiapkan saat akan melakukan ritual *Addewatang*. Ia juga memberikan penjelasan tentang pemahamannya tentang pesan yang terdapat dalam ritual *Addewatang*. Peneliti mewawancarainya dengan menggunakan bahasa Bugis.

10) Sumardi

Informan ini lebih dikenal dengan nama Pando, ia juga merupakan pengusaha dan orang Ujung asli. Ia banyak menceritakan kisahnya saat masih bujang yang sering menyewakan dan mengantarkan masyarakat menggunakan mobilnya ke *Addewatangnge* untuk melakukan ritual. Ia juga banyak menjelaskan tentang perubahan yang terlihat olehnya dalam masyarakat Ujung pelaksana ritual *Addewatang* dari waktu ke waktu.

Setelah menikah, ia tidak lagi mengantarkan masyarakat yang akan melaksanakan ritual dan lebih fokus pada usahanya menjual kain sarung di pasar setiap harinya. Lebih lanjut ia menjelaskan sedikit tentang perbedaan sikap dalam keluarganya tentang ritual *Addewatang*. Informan ini cenderung untuk memberikan penjelasan kepada peneliti dengan menggunakan bahasa Indonesia.

2. Pesan Keagamaan Ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone

Peneliti memulai penelitian ini dengan mengonstruksikan pandangan masyarakat Ujung tentang *Putta Sereng*, dari situ kemudian peneliti dapat menganalisis pesan keagamaan ritual *Addewatang Putta Sereng* sehingga membuat kebiasaan ini bisa tetap bertahan hingga saat ini. Eksistensi ritus lokal *Addewatang* di Desa Ujung telah menunjukkan bahwa orang Ujung tergolong konservatif terhadap tradisi leluhur mereka, yang dalam

pandangan mereka telah ada sebelum munculnya agama yang dianut oleh seluruh masyarakat Ujung, yakni agama Islam.

Sebagaimana yang dikatakan H. Muhammad Tang saat diwawancarai oleh peneliti di *Addewatangnge* dan dibenarkan oleh istrinya dan sanro Jannase.

“...tradisimi ye, jaji ye gaukengnge ye, abiasa-biasangenna neneta riyolo, jaji idi’ ana’ eppona diaccuerini aga iyya napugau riyolo nene-neneta, makkacue meki ceritana, sitongenna abiasangnge ye engka memengni sebelum engkai agama sellengnge...”

Artinya: “...ini hanya tradisi, jadi ritual ini merupakan kebiasaan nenek moyang kita dulu, jadi kita yang merupakan anak cucunya mengikuti apa yang dilakukan para leluhur kita dulu, ceritanya kita cuma mengikut saja, sebenarnya kebiasaan ini telah ada sebelum agama Islam datang...” (H. Muhammad Tang, Wawancara Mendalam Maret 2020).

H. Muhammad Tang mencoba menjelaskan bahwa berkunjung ke *Addewatangnge* merupakan kebiasaan nenek moyang yang secara turun temurun dilakukan oleh anak cucunya, termasuk dirinya dan keluarganya. Hal yang tidak jauh berbeda disampaikan oleh Andi Muhammad Khadafi selaku kepala desa Ujung, berdasarkan pemahaman dari buku *I La Galigo* yang dibacanya bahwa *Addewatangnge* merupakan situs budaya yang telah lama ada bahkan sebelum kerajaan Bone terbentuk dan tergolong dalam situs prasejarah,

“Menurut sepengetahuan saya, dengan beberapa buku yang pernah saya baca, ada buku yang dari *I La Galigo* penulis Kern, *Da Putta Sereng* ini bukan masuk dalam sejarah, dia masuk di prasejarah... karena dia sudah ada sebelum kerajaan Bone terbentuk sepengetahuan saya. Karena ini *Da Putta Sereng* berperan penting dalam kerajaan Bone juga, begitu pula di zaman *La Galigo...*” (Andi Muhammad Khadafi, Wawancara Mendalama Maret 2020)

Terminologi *Putta Sereng* dalam masyarakat Ujung dimunculkan berdasarkan pemahaman mereka terhadap peran dan kekuatan yang dimiliki oleh sosok tersebut. Nama tersebut bagi orang Ujung sendiri sangat disakralkan dan bahkan orang Ujung tidak berani untuk menyebutkannya langsung. Dalam beberapa wawancara yang peneliti lakukan, terdapat istilah Bugis "*lamarufe*" yang seringkali digunakan sebagai kata ganti untuk menghindari penyebutan nama *Putta Sereng* secara langsung.

Istilah *lamarufe* pada umumnya digunakan orang Ujung untuk menyebutkan sesuatu hal yang dikeramatkan atau dianggap memiliki kekuatan sambil memberikan isyarat menunjuk ke arah tempat yang dimaksud, tidak terkecuali untuk menyebutkan sosok yang menghuni *Addewatangnge*, yaitu *Putta Sereng* (Wawancara Mendalam Hj. Sana, Februari 2020).

Cerita *Putta Sereng* dalam masyarakat Ujung telah menjadi suatu mitos yang oleh Muhammed Arkoun dalam Roibin (2010: 86) dianggap memiliki peran layaknya fungsi agama, namun tidak menggantikan agama itu sendiri. Dikatakan demikian karena mitos merupakan impian-impian kebajikan universal yang berperan sebagai sumber nilai yang bisa dijadikan pedoman bagi kehidupan.

Orang Ujung mempercayai mitos leluhur mereka tentang keberadaan makhluk pemangsa manusia yang mereka sebut *Sereng*, yakni sejenis burung besar yang berkeliaran di atas wilayah Ujung. Setiap orang yang dijumpai pada waktu itu pasti dibunuh oleh makhluk *Sereng* tersebut.

Situasi ini berlanjut terus-menerus hingga muncul sosok yang berhasil memusnahkan makhluk itu, dan meninggalkan suatu tanda berupa tempat *Addewatangnge*. Dengan demikian, orang Ujung bisa bertahan hidup sampai memiliki keturunan di Ujung.

“...neneta mi pauwwangki nengka jisseng mappakkoe, gare ye Ujungnge, kampongnge, nakko gare engka tau tuo, engka jaseng sereng, pakkanre tau gare yero. Akko engka tau rilalengna Ujung nanre gare, nanre. Jaji yero serengnge engka tosi gare lise’na Ujung, makuasaiengngi Ujung, punoi. Naunona yero serengnge engkae ri Ujung nappa wedding engka makkampong. Yenaro puttani serengnge koro, yenaro naengka jara’na koro (Addewatangnge)...”

Artinya: “...nenek moyang kita yang menyampaikan cerita itu sehingga kita bisa mengetahuinya sekarang, konon Desa Ujung ini, jika ada orang yang hidup, ada makhluk yang disebut sereng, merupakan pemangsa manusia. Jika ada orang di dalam Desa Ujung, dia akan memakannya, dimakan, kemudian muncul sosok yang memiliki kekuatan di Ujung yang membunuh sereng itu, dia bunuh sereng yang ada di Ujung barulah ada kehidupan perkampungan. Itulah sereng tersebut musnah dan meninggalkan tanda di sana (*Addewatangnge*)...” (Hj. Sana, Wawancara Mendalam Februari 2020)

Masyarakat Ujung kemudian menyematkan sebutan penghormatan atau pentakziman terhadap sosok yang mampu memusnahkan burung pemangsa itu dengan sebutan *Putta Sereng*. Sebagian dari mereka ada yang menyebutnya dengan sebutan *Petta Sereng*. Kata *Petta* dalam masyarakat Bugis digunakan untuk menyebutkan sosok bangsawan yang memiliki kedudukan tinggi dalam masyarakat. Akan tetapi, sebutan tersebut disangkal oleh Hj. Senabe dan suaminya, mereka tidak mengubah kata *Putta Sereng* namun menambahkan kata *Puangta La* sebelum kata *Putta Sereng*, sehingga menjadi *Puangta La Putta Sereng*.

“de we’ nakkeda tauwe La Petta Sereng, La Putta Sereng, naputtai. Puangta La Putta Sereng, jaji makkedai tauwe Puangta La Putta Sereng. Na yero wettue tanra akuasanna yasenggero Puangta La Putta Sereng, Akko ka manu-manu’ lalo diase’na, foko’na de namabela, maddunu maneng no, de memengto wedding nola manu-manu jase’na. asalkan engka manu-manu mappolo jase’na Puangta La Putta Sereng, pasti jatuh. Naputtai maneng yero jasengnge sereng, jaji makkedani tauwe La Putta Sereng.”

Artinya: “Orang sebenarnya tidak mengatakan *La Petta Sereng*, tapi *La Putta Sereng*, yang menghabiskan. Sehingga disebutkan *Puangta La Putta Sereng*, jadi orang mengatakan seperti itu. Waktu itu, sebagai bentuk kekuasaannya sosok *Puangta La Putta Sereng*, ketika ada burung-burung yang lewat di atasnya, pokoknya tidak jauh darinya, berjatuhan semua ke bawah, burung-burung memang tidak bisa lewat di atasnya. Asalkan ada burung yang terbang di atasnya, pasti jatuh. Dia lenyapkan semua sereng, oleh karena itu, orang menyebutnya sosok *Putta Sereng*.” (Hj. Senabe, Wawancara Mendalam Maret 2020).

Kata *putta* berarti musnah, hancur atau berakhir. Jadi *Puangta La Putta Sereng* merupakan sosok agung yang menghancurkan makhluk pemangsa manusia (sereng), sehingga kehidupan di Ujung dapat berlanjut sampai sekarang ini. Tanpa menafikkan cerita masyarakat Ujung tentang *Putta Sereng*, Kepala Desa Ujung, Andi Muhammad Khadafi menyatakan bahwa itulah yang menjadi pemahaman yang berkembang dalam masyarakat. Akan tetapi, baginya *Putta Sereng* merupakan sosok *bissu* pertama di Ujung sekaligus calabai tungke’na Ujung, yang memiliki peran penting (kekuatan) dalam terbentuknya kerajaan Bone di masa lampau.

“memang saya dengar di sebagian masyarakat Ujung, pendapatnya yah begitu memang yang saya dengar, tapi kalau menurut *lontara’* sejarah kerajaan Bone, dulu terjadi sianre-bale dalam artian tidak ada yang mau mengalah, semua mau berkuasa, yang besar memakan kecil, itulah bahasanya. Orang yang punya kekuatan, mau berkuasa, menindas yang kecil, masyarakat-masyarakat kecil. Sehingga

itulah terjadi, terbentuknya kerajaan Bone, sebelum terbentuknya kerajaan Bone, yang berperan pertama itu, Matoa Palakka, karena wanua-wanua atau kerajaan-kerajaan kecil matoa-matoa itu sudah tidak ada yang saling menghormati, mau semua berkuasa. Semua mau menjadi raja, jadi itulah matoa Palakka dalam artian sekarang itu kesurupan, dalam bahasa Bugis *diwujui* (arti bahasa: dikafani) selama 40 hari, dan *manranging-rangingngi bissu* (*bissu* bernyanyi). Mungkin di sinimi perannya itu ada dikatakan *genrang sanro* (gendang dukun)... terbangunmi Matoa Palakka, diami yang mengatakan ke sanami arah barat, ketemu dengan *Da Putta Sereng* dengan Matoa Ujung, berarti di sini 2 prasejarahta di sini semestinya, Cuma yang paling terkenal itu *Da Putta Sereng*, inikan *bissu* (bukan bikshu Cina), calabai tungke'na Ujung. *Bissu* yang diberikan kekuatan lebih.” (Andi Muhammad Khadafi, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Khadafi juga menambahkan kisah tentang *Putta Sereng* yang memiliki kekuatan untuk membantu persalinan, bahkan menurut referensi yang pernah ia baca, *Putta Sereng* memiliki peran dalam kelahiran Sawerigading, seorang putera raja Luwu dari Kerajaan Luwu Purba, Sulawesi Selatan (wikipedia.org, diakses 5 Maret 2020).

“karena ada juga pernah buku saya baca tentang *Da Putta Sereng*, katanya sebelum lahir Sawerigading, ibunya Sawerigading mau melahirkan Sawerigading, tidak ada yang bisa melahirkan (*degaga mulle pemmana'i*), berkatami orang tuanya, *ollireng manengka bissu mujarrabe'e* (arti bahasa: panggilkan semua *bissu* yang mujarab), adami katanya yang dari atas, adami yang dari bawah, tidak ada yang bisa, ternyata ada yang berkata satu, *pokangkangengka naseng Da Putta Sereng, monroe ri Ujung Pero* (arti bahasa: hadirkan *Da Putta Sereng* yang tinggal di Ujung Pero). Nah itumi, kayak ritualnya Sanro Maggangka, karena itu (*bissu*) yang terakhir kan.” (Andi Muhammad Khadafi, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Pernyataan Khadafi di atas menunjukkan adanya kesinambungan kebiasaan (ritual) yang dilakukan oleh *Putta Sereng* sebagai *bissu* pertama

dengan Sanro Maggangka yang merupakan *bissu* terakhir di Ujung. Suatu realitas yang ditemui terkait kedua sosok ini adalah bahwa mereka memiliki peran yang sangat besar dalam kerajaan Bone. Bahkan menurut para informan yang peneliti wawancarai, acara pelantikan Mangkau'e (Raja) di Bone tidak dapat dilaksanakan ketika sosok *bissu* atau *calabai tungke'na* Ujung belum hadir.

Mase' yang merupakan salah satu sosok sanro yang dipercaya oleh masyarakat untuk memimpin ritual, juga memberikan gambarannya mengenai sosok *Putta Sereng* dan kaitannya dengan keberadaan *Addewatangnge*, meskipun sebelumnya dia menyampaikan kepada peneliti suatu pesan yang pernah disampaikan oleh Sanro Maggangka bahwa cerita tentang *Putta Sereng* ini jangan terlalu banyak diekspos.

"...ye biasa Sanro Maggangka riyolo, de nelorengki masalle, naseng ajja musalleangngi, na eta makkokkoe de wedding disobbungengngi nana'e, fa usobbu-usobbu, na deta nappesau ka taue, rikkanetta mato pole Uloe, pole tega, massikola aga ko Soppeng, makkeda yero amulangenna Putta Sereng, aga memeng? Makkedaka tannia kobburu, lagi pegawaina anu pura we siruntu' koro, makkedai kobburu' koe, makkedaka, de...ajja tapuai, tapuadai ciceng, wekka dua ye bicarata, makkedaka kobburu ye he. Yero riyolo yaseng sereng, fakkanre tau, nakia yero manunnana, alenana ka tallo, tana sitekkena Ujung Lamuru mali, tallo'ni lamarufe, yasengni Puangnge La Putta Sereng, ye matoro pokok torisalona, ko menre biasa uwwaie, mapatadang ulunna kotu, yero makkedai taue, nulle ha naseng mupasiketta-kettai, makkedaka nullena na torisaloe mato lokka tedduka..."

Artinya: "...dulunya Sanro Maggangka tidak memperbolehkan kita untuk mudah menceritakan hal-hal tersebut, katanya jangan terlalu menggampangkan bercerita tentang itu, namun sekarang ini tidak bisa disembunyikan, karena saya selalu sembunyikan, tapi orang tidak henti-hentinya datang, saudara-saudara kita sendiri, baik dari Uloe, dan mana saja,

ada juga yang sedang bersekolah berasal dari Soppeng, menanyakan asal usul *Putta Sereng*, Bagaimana sebenarnya? Saya sampaikan bahwa itu bukan kuburan, begitu pula pegawai (tidak jelas) pernah bertemu saya di *Addewatangnge*, ia berkata kuburan di sini, saya bilang, bukan... jangan diulang pernyataan anda itu, dahulu ada Sereng, pemakan manusia, saat itu terjadi muncullah yang berasal dari segumpal tanah yang mengalir dari Ujung Lamuru, muncullah lamarufe (*Putta Sereng*), dinamai *Puangnge La Putta Sereng*, yang sosok torisalo yang menjadi penting. Kadang saat banjir datang, ia muncul dan menempatkan kepalanya di atas batu *Addewatangnge*, orang-orang berkata, bisanya kamu menyambung-nyambungkan cerita itu, saya cuma berkata ke mereka, bagaimana bisa saya lakukan itu, torisalo itu sendiri yang datang membangunkan saya. (Mase', Wawancara Mendalam Maret 2020)

Berdasarkan cerita dari Sanro Maggangka, Sanro Mase' mengasosiasikan sosok *Putta Sereng* dengan keberadaan *Addewatangnge* sebagai tempat kemunculannya. Begitu pula dengan adanya bantuan sosok *torisalo* yang dalam kepercayaan orang Bugis Ujung dianggap sosok manusia yang menjelma menjadi buaya, yang jika diartikan dalam bahasa Bugis, *torisalo* diartikan sebagai orang yang hidup di sungai. *Torisalo* ini yang berperan menahan aliran sungai yang membawa gumpalan tanah dari daerah Ujung Lamuru, sehingga terbentuklah *Addewatangnge* itu. Dari situlah kemudian muncul *Putta Sereng* yang kelak membinasakan makhluk pemangsa manusia tersebut.

Penjelasan sanro Mase' selanjutnya mengindikasikan bahwa sosok *Putta Sereng* itu tidaklah mati, akan tetapi menghilang atau menyembunyikan diri dan hanya akan muncul pada momen-momen tertentu saja. Kemunculan *Putta Sereng* itu dipercayainya bisa dalam berbagai wujud baik untuk mencelakakan atau memberikan kebaikan.

“...yenaro mabbicarani, na makkedaka, de addampengengka’ puang, tappissengika’ de’e wissengngi, fa to bebe’ka to bongngoka, makkedai ajja naseng mubacangengka fatihah, fa tanniyaka to mate, aro, makkadaka de, tafagguruka, nafagguruna, makkeda de, ye he naseng e mupake...yero mateppe’e mato padanna rupa tau, kusabaki nafabbarakka’ mato Puang Allah Ta’ala... yero Puangnge La Putta Sereng maderi tallo’ tu, akko polei maccafa’-cafa’na tauwe, maderi yero lamarufe lalo, maderi difakkitai bulu, yarega lappo kessi’...”

Artinya: “...itulah kami bercakap, saya berkata, tidak, maafkan saya puang, beritahukan saya, apa yang saya tidak ketahui, karena saya orang bodoh, orang dungu, dia (*Putta Sereng*) berkata jangan bacakan saya surat Al-Fatihah, karena saya bukan orang mati, itu, saya bilang, tidak, ajarkan saya, maka dia ajarkan saya, dia berkata tidak apa, ini yang kamu pakai... mereka yang meyakini hal tersebut, yang menyebabkan apa yang saya lakukan bisa diberkahi Allah Ta’ala... *Putta Sereng* itu acap kali muncul, jika orang dalam keadaan lengah (berkendara), kadang sosoknya lewat, kadang pula diperlihatkan gunung (di depannya), atau tumpukan pasir...” (Mase’, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Pengakuan Sanro Mase’ di atas merupakan pengalaman spiritual yang dialaminya tatkala *difowerei* (diamankan) menjadi sanro secara langsung dari sosok *Putta Sereng*. Ada sesosok *torisalo* yang mendatangnya dan membangunkannya dari tidur di pagi hari kemudian mengajaknya bercakap seraya menyuruhnya untuk mulai memimpin ritual di setiap ada hajatan yang dilakukan oleh orang Ujung. Dia juga mengungkapkan bahwa saat itu pula ia diajarkan langsung oleh *Putta Sereng* apa yang harus dibacanya saat memimpin ritual di *Addewatangnge*.

Ia menyebutkan bahwa sosok *Putta Sereng* melarangnya untuk membacakan surah *al-fatihah* setiap kali memimpin ritual. Menurutnya, *Putta Sereng* tidak ingin disamakan dengan orang mati yang selalu

dikirimkan surah tersebut, karena dia merupakan sosok yang masih hidup, dan akan memperlihatkan berbagai wujudnya ketika akan mencelakakan atau menolong orang yang tertimpa musibah.

Ada berbagai cerita yang berkembang dalam masyarakat tentang kemunculan sosoknya untuk memberikan bantuan atau justru memberikan kecelakaan. Seperti apa yang disampaikan Hj. Senabe (Wawancara Mendalam Maret 2020) tentang suaminya pada tahun 90an lalu, saat merantau menggunakan kapal laut di daerah Mamuju, Sulawesi Barat. Perjalanan yang biasanya ditempuh selama 2 jam, harus ditempuhnya dengan waktu yang lebih lama 12 jam akibat pantat kapal yang ditumpanginya mengalami kebocoran akibat kerasnya ombak yang menerpanya. Bahkan, kapal tersebut sudah hampir tenggelam, namun dia tetap berdoa dan menyandarkan diri pada Tuhan (*mappasanre ri Puangnge*), serta selalu mengingat dan berpegang pada *Putta Sereng* (*makkatenni ri Puangta Putta Sereng*).

Kisah suami Hj. Senabe ini nyaris serupa dengan yang dialami oleh anak dan menantu Hj. Sana (Wawancara Mendalam Februari 2020) saat melakukan perjalanan laut menggunakan kapal dari Jakarta ke Ambon. Mereka adalah pengusaha pakaian di Ambon, yang rutin melakukan perjalanan ke Jakarta untuk berbelanja pakaian. Musibah menimpa mereka tatkala kapal yang membawa mereka mengalami kebocoran dan karam di laut, barang yang berjumlah puluhan karung tidak ada yang bisa diselamatkan. Mereka sudah hampir putus asa karena lama terombang-

aming di tengah laut dan tidak terlihat tanda-tanda adanya pertolongan datang. Anak Hj. Sana yang bernama Hj. Mase itu berbicara kepada suaminya, pesan-pesan agar suaminya bertahan demi anak-anak mereka di rumah, karena dia sudah tidak kuat lagi untuk bisa bertahan dan berpegang pada benda yang menyerupai gabus untuk dijadikan pelampung.

Hj. Mase merasa antara sadar dan tidak sadar dalam kondisi itu seakan melihat kampung halamannya, Desa Ujung, serta diperlihatkan jelas lokasi *Addewatangnge*. Tak lama setelah itu, dia tersadarkan dan terbesit dalam hatinya untuk berdoa kepada Tuhan dan bernazar apabila dirinya dan suaminya bisa selamat dari musibah itu, maka dia akan kembali ke kampung untuk makan-makan di *Addewatangnge* (tempat yang ia lihat tadi). Berselang beberapa waktu, tiba-tiba ada kapal kecil yang melewati lokasi itu dan datang menolong mereka dan beberapa orang lainnya. Akhirnya, mereka bisa diselamatkan dan kembali ke kampung setelahnya untuk menunaikan janji yang pernah disebutkan. Sementara itu, di tempat berbeda, Hj. Sana pun ternyata bernazar untuk memotong kerbau untuk keselamatan anaknya itu.

Kedua kisah di atas adalah sebagian kecil dari kisah yang dialami oleh orang Ujung untuk menggambarkan pertolongan yang mereka asosikan terdapat andil dari sosok *Putta Sereng*. Ada pun kisah mengenai kecelakaan yang didatangkan juga tidak sedikit. Sebagaimana apa yang disampaikan oleh sanro Mase' sebelumnya, bahwa sudah banyak orang

yang merasa tidak percaya tentang *Putta Sereng* (*degaga naseng*), apalagi berkata yang tidak karuan dengan menunjukkan sikap kesombongan (*matempo mappau*), mengalami kecelakaan dan meninggal di sekitar lokasi *Addewatangnge*. Penglihatan dan pikiran mereka seakan dimanipulasi dengan melihat adanya berbagai hal, baik sosok sapi yang melintas, adanya tumpukan pasir, atau penampakan gunung dan lain sebagainya.

Hal lain yang menimbulkan kemurkaan dari *Putta Sereng* yaitu ketidak-sungguhan orang yang berhajat untuk menyediakan apa yang seharusnya disajikan. Ada beberapa cerita terkait hal ini namun peneliti hanya mengangkat apa yang disampaikan oleh Hj. Senabe.

“...engkato biasa tau lokka, kan mabelai monro mappakanasu, anu mawari ni yero natiwi, de gaga, malasani ana’na, nappa de nengka sedding namalessi ana’na nappa mate, engkana tau ko bolae, onrong-onrongngi, napauni makkeda, masa’ naseng mutiwirengka na anu mawari, kasiko naseng paimeng tappa duimi, yero dui e lo ukecca-kecca? Tanniya to dui naseng... yero to onrong-onronge to pole Kolaka, na de nisseng makkada furai mappegau ye...”

Artinya:“...pernah ada orang yang ke sana (*Addiwatangnge*), tempatnya jauh memasak sajian yang akan dibawa, ternyata basi yang dibawa, bukan main, anaknya sakit, kemudian tidak pernah sembuh sampai meninggal, ada orang di rumah, kesurupan (sosok *Putta Sereng*), dia (sosok yang merasuki) mengatakan kenapa kau bawakan saya makanan basi, lalu kamu datang lagi setelah itu membawa uang, uang itukah yang mau saya kunyah? Bukan uang katanya... orang yang kesurupan itu dari Kolaka, dan dia tidak tahu kalau orang tersebut sudah melaksanakan ritual...” (Hj. Senabe, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Kejadian tersebut membuat Hj. Senabe semakin percaya bahwa hal-hal yang bertalian dengan urusan ritual tidak boleh dianggap remeh, karena bisa membawa kecelakaan pada diri kita atau keluarga yang kita miliki,

entah itu istri atau suami, hingga anak seperti yang dialami orang dalam cerita tadi. *Putta Sereng* tidak menginginkan seberapa banyak uang atau sajian yang dibawa, akan tetapi terlepas dari itu semua, keikhlasan dan kesungguhan hati (*aceningeng ati*) dalam memberilah yang menjadi tolok ukurnya.

Pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* merupakan implementasi dari pesan keagamaan yang dipahami masyarakat atas apa yang terkandung di dalamnya. Pesan yang memperlihatkan adanya hubungan horizontal antar sesama masyarakat dan hubungan vertikal antara masyarakat dengan tuhan. Peneliti tetap mengatakan “Tuhan” karena dalam berbagai wawancara yang peneliti lakukan, tidak ada seorang informan pun yang menyatakan bahwa ritual ini dilaksanakan semata-mata untuk sosok *Putta Sereng*, akan tetapi niat mereka tetap untuk Tuhan Yang Maha Esa. Seperti apa yang disampaikan oleh Kepala Desa Ujung, yang memang sedari awal memahami *Addewatang Putta Sereng* sebagai suatu peninggalan nenek moyang yang masih erat dengan kehidupan prasejarah.

“...Cuma yang saya tahu itu, itulah kalau datang ke sana tidak melampaui apa yang kita minta ke Tuhan Yang Maha Esa. Yang kedua, prasejarah itu kan *animisme*, apa namanya, belum menganut keagamaan, tapi menurut saya mungkin sudah masuk tapi belum meluas. Karena dalam bahasa *bissu*, berkata di situ, *dewata sewwae* yang bahasa Indonesianya Tuhan Yang Maha Esa, berarti dalam masa itu mereka tetap mengenal adanya satu Tuhan. Karena Islam belum masuk jadi *depa gaga nisseng Puang Allah Ta’ala* (bahasa: belum ada mengetahui tentang Tuhan Allah SWT), masih *dewata sewwae* karena bahasa Bugis...” (Andi Muhammad Khadafi, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Tabel 4.3. Matriks Mitos dan Realitas Seputar *Putta Sereng*

Konstruksi Masyarakat tentang <i>Putta Sereng</i>	<i>Mitos</i>	Sosok yang memusnahkan makhluk Sereng (Sejenis Burung) pemangsa manusia	Seluruh Informan
		Burung yang lewat di atasnya akan jatuh (mati)	Wawancara Hj. Senabe
		Memiliki kekuatan dalam membantu persalinan	Wawancara A.M. Khadafi
		<i>Addewatang</i> merupakan tempat kemunculannya, yang terbentuk atas bantuan <i>Torisalo</i>	Wawancara Sanro Mase'
		<i>Putta Sereng</i> masih hidup dan akan muncul di waktu-waktu tertentu, baik untuk menolong atau mencelakakan	Wawancara Sanro Mase'
	<i>Realitas</i>	Tradisi nenek moyang masyarakat Ujung sebelum Kerajaan Bone terbentuk, dan Islam tersebar	Wawancara H. Muh. Tang dan A. M. Khadafi
		Sosok yang sangat disakralkan, masyarakat menggunakan istilah <i>lamarufe'</i> , <i>Puangta</i> , atau <i>Petta</i> untuk menyebutkan <i>Putta Sereng</i>	Wawancara Hj. Sana, Hj. Senabe,
		Sosok <i>Bissu</i> pertama Ujung dan <i>calabai tungke'na</i> Ujung yang memiliki peran dalam Kerajaan Bone	Wawancara A.M. Khadafi
		Berbagai bukti kejadian yang memiliki hubungan dengan ritual <i>Addewatang</i>	Wawancara Hj. Senabe, Hj. Sana, Sanro Mase'

Sumber: Diolah dari Hasil Wawancara

Pernyataan A. Khadafi di atas mengindikasikan bahwa jika ditarik ke kehidupan saat sekarang ini yang sudah mengenal dan menganut ajaran agama tertentu, maka apa yang dipraktikkan nenek moyang orang Ujung dahulu telah mengalami akulturasi dengan ajaran agama yang dianut sekarang. Jadi, *dewata sewwae* yang jika diartikan adalah Tuhan Yang Maha Esa, menunjukkan Allah SWT bagi masyarakat Ujung yang semuanya merupakan penganut ajaran Islam.

Ritual *Addewatang Putta Sereng* merupakan suatu tradisi keagamaan dalam masyarakat Ujung, sehingga ritual ini menjadi pranata keagamaan yang memiliki pesan tersendiri bagi masyarakat Ujung yang menjalankannya. Berikut merupakan pesan keagamaan dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* yang menjadi elaborasi peneliti.

2.1. Ritual *Addewatang Putta Sereng* Sebagai Simbolisasi Keyakinan (*Ateppekeng*) Masyarakat

Keyakinan merupakan unsur utama dalam pranata keagamaan. Ritual *Addewatang* mempertegas bahwa masyarakat Ujung memiliki keyakinan yang kuat terhadap sosok *Putta Sereng* yang mereka anggap sebagai sosok penyelamat dan pemberi kecelakaan bagi masyarakat Ujung, sebagaimana yang disampaikan sebelumnya oleh beberapa informan. Mereka memiliki pemahaman tersendiri tentang posisi *Putta Sereng* dalam kehidupan keagamaan mereka tatkala disinggung tentang pandangan agama yang mereka anut. Beberapa informan sebelumnya telah menjelaskan bahwa ritual *Addewatang* ini telah lama ada sebelum masuknya ajaran agama Islam yang masyarakat Ujung anut sekarang ini.

Surianto pun menegaskan tentang pemahaman masyarakat Ujung terkait ritual ini dan agama yang mereka anut.

“masalahna akko Addewatang, menurut saisanna tauwwe, kan biasa naseng tauwe mappadua, tapi menurut pahanna koe, de to mappadua, nasaba ko tomappaddua, berarti selainna Puang Allah Ta’ala, fahanna tauwe koe lokkaki koro, agar supaya nellau doangengki lao ri Puang Allah Ta’ala, na rilolongeng diakkattaiyye, mappakkiro. Naseng makkeda kokiro batue marillao, tannia, abiasangenna toriyoloe, kan adat, yero kebiasaan...kan yero nene-neneta riyolo de nissengngi makkeda tegai Puang Allah Ta’ala, simassappami...buktitto, narekko nalolongeng iyya nellauie lisusi paimeng manre-anre...”

Artinya: “masalah *Addewatang*, menurut sebagian orang adalah perilaku menduakan tuhan, tapi menurut orang di sini, kami tidak menduakan tuhan, karena kalau menduakan, itu artinya ada tuhan selain Allah SWT, pemahaman orang di sini, kami ke sana, agar supaya kita didoakan kepada Allah SWT, dan didapatkan semua apa yang kita inginkan, begitu. Ada

yang mengatakan di batu itu kita meminta, bukan, kebiasaan orang dulu, kan adat, itu kebiasaan...nenek moyang kita dulu mereka selalu bertanya di mana Allah SWT berada, selalu mencari... terbukti, jika apa yang mereka minta kemudian mereka dapatkan, maka mereka akan kembali menggelar makan-makan (ritual)..." (Surianto, wawancara Maret 2020)

Penjelasan Surianto di atas menunjukkan bahwa sesungguhnya masyarakat Ujung tetap berkeyakinan pada Allah SWT, Tuhan yang diyakini dalam ajaran agama Islam yang mereka anut. Hanya saja, kebiasaan nenek moyang dahulu yang belum mengetahui dan belum menganut agama tertentu, menjadikan mereka bertanya-tanya dan selalu mencari kala itu. Lahirlah ritual *Addewatang* yang kemudian menjadi media kebiasaan nenek moyang untuk menyampaikan permohonan kepada Tuhan yang selanjutnya berakulturasi dengan ajaran agama yang dianut masyarakat Ujung saat ini.

Keyakinan masyarakat Ujung semakin teguh untuk tetap melaksanakan dan mempertahankan ritual *Addewatang* karena menurut Surianto bahwa ada banyak bukti yang memperlihatkan orang Ujung yang melakukan ritual menyampaikan permohonan kepada Tuhan kemudian apa yang dia minta terkabulkan dan mereka kembali melaksanakan ritual. Abustan juga tidak menafikkan keyakinan masyarakat Ujung ini, bahwa masyarakat Ujung meyakini ritual *Addewatang Putta Sereng* sebagai perantara doa mereka kepada Allah SWT.

"...sempat saya tanyakan (kepada orang yang melaksanakan ritual) dulu bahwa kalau kita ke sana (*Addewatangnge*), itu apa ininya, apa kita meminta kepada batu di sana atau bagaimana, dijawab begini, tidak, di sana itu kita hanya sebagai tempat ataupun sebagai apa itu istilahnya kita di NU

(Nahdatul Ulama) itu sebagai *washilah*, iya perantara, meminta ke situ agar Allah bisa mengabulkan doanya. *Wallahu a'lam* ini bagaimana...” (Abustan, wawancara Maret 2020)

Sebagai suatu keyakinan, pelaksanaan ritual *Addewatang* menjadi suatu siklus kehidupan bagi masyarakat Ujung. Tatkala permohonan mereka sebelumnya kepada Tuhan terkabulkan, maka mereka akan kembali suatu hari nanti untuk melaksanakan ritual. Sementara itu, Puang Nyompa yang merupakan keturunan bangsawan memberikan pernyataan tentang keyakinannya terhadap *Putta Sereng* dengan mengaitkannya dengan cerita kemunculan *Tomanurung* yang menjadi awal lahirnya kerajaan Bone.

“...pada toni apa sebabnya namateppe’ka koro, pada toni asengna keturunanna Bone, Tomanurung E, engka riyaseng mangkau, saya dari situka, kenapa bisa langsung ada orang di situ, pada toni di Ujung kenapa bisa ada orang di situ, kan kemauan tuhan, pole tega ka ro iyya, manengka yaseng Tomanurung E...yero riolo tauwe komai ri Bone de gaga pemerintahan, jaji sianre-anre balei tauwe, bettuanna iga malessi yero makuasa, makkedani tauwe ri Bone, makkeda magani ye Puangnge? Narekko de tapaturung pammasete, tapaturung pangadereng koe ri Bone, sianre bale atatta’ Puang ri Bone.. yenaro dipaturungni Tomanurung E...”

Artinya: “...sama halnya apa sebabnya saya yakin di sana (*Addewatang*), sama halnya dengan asal mula Bone, Tomanurung E, ada yang disebut pemerintah, saya berasal dari situ, kenapa bisa ada orang disitu, sama halnya di Ujung kenapa bisa ada orang di situ, kan kemauan tuhan, dari mana asalku, kenapa dikatakan Tomanurung E...itu dulu masyarakat di Bone tidak memiliki pemerintahan, jadi orang saling bunuh-membunuh, artinya siapa yang kuat dia yang berkuasa, lantas berdoalah orang Bone, bagaimana ini Tuhan? Jika tidak Kau turunkan hidayahmu, turunkan pemerintahan di Bone ini, maka hamba-Mu akan terus saling bunuh membunuh di Bone, itulah diturunkanlah sosok Tomanurung E...” (H. Andi Nyompa, wawancara Maret 2020)

Puang Nyompa mencoba menjelaskan bahwa keyakinannya terhadap sosok *Putta Sereng* sama halnya dengan keyakinannya terhadap sosok *Tomanurung* dengan gambaran situasi yang hampir sama antara keduanya. Adanya krisis yang terjadi, mengakibatkan munculnya kedua sosok tersebut, yang kemudian sebagai bentuk keyakinan masyarakat, maka diadakanlah berbagai ritual yang menunjukkan keyakinan akan sosoknya. Dengan demikian, pesan keagamaan yang terdapat dalam pelaksanaan ritual *Addewatang* merupakan simbolisasi keyakinan masyarakat Ujung kepada *Putta Sereng* dan Tuhan Yang Maha Esa, dalam hal ini Allah SWT sebagai tuhan dalam agama Islam yang mereka anut.

2.2. Ritual *Addewatang Putta Sereng* Sebagai Simbolisasi Rasa Syukur (*Asukkurukeng*) Masyarakat

Adanya praktik ritual *Addewatang* telah ditelusuri bersumber dari mitos yang berkembang dalam masyarakat tentang keberadaan sosok *Putta Sereng* yang berhasil membinasakan makhluk pemangsa manusia yang pernah ada di Ujung. Atas keberhasilannya tersebut, sehingga masyarakat Ujung memperingatinya sebagai suatu bentuk rasa syukur kepada tuhan yang telah memberkahi Ujung dengan mendatangkan sosok *Putta Sereng* di tengah kondisi krisis saat itu. (olah data wawancara peneliti)

Puang Nyompa melanjutkan pernyataannya mengenai keyakinannya terhadap sosok *Putta Sereng* dan menyatakan bahwa apa yang masyarakat Ujung lakukan merupakan suatu bentuk kesyukuran.

“...yero de ditentang sebagai pimpinan Khalwatiyah di Ujung karena saya tahu bahwa itu tempat barakka’ asenna, akko engka fura tolongki, de yengngerangngi gah? Natolongki basmi maneng binatang buas e, fakkanre-kanre tau, kesyukuran di situ, ditempatkan di situ, ada batu di situ. Jadi saya bilang, adaka di situ, karena akko furaki nafadecengi, tatenggerang tu jasa-jasana taue...”

Artinya: “...itulah mengapa sebagai pimpinan Khalwatiyah di Ujung tidak menentang (ritual *Addewatang*), karena saya tahu bahwa tempat itu merupakan berkah namanya, kalau ada yang pernah menolong kita, apa kita tidak mengingatnya? Membantu kita membasmi semua binatang buas yang memangsa manusia, ada kesyukuran di situ, ada batu di situ. Jadi saya bilang, saya sependapat dengan masyarakat, karena kalau kita telah diperbaiki (ditolong) kita pasti akan mengingat jasa-jasa orang yang menolong kita...” (H. Andi Nyompa, wawancara Maret 2020)

Menurut pernyataan Puang Nyompa di atas bahwa kemunculan sosok *Putta Sereng* di masa krisis dahulu merupakan berkah (*baraka'*) bagi masyarakat Ujung yang patut mereka syukuri. Kehidupan masyarakat yang bisa bertahan hingga saat ini merupakan jasa *Putta Sereng* yang diturunkan tuhan untuk Desa Ujung. Ada pun ritual *Addewatang* yang dilakukan sekarang ini, bukan lagi terbatas sekadar rasa syukur atas jasa *Putta Sereng* di masa lalu, akan tetapi masyarakat juga melakukan ritual sebagai simbolisasi rasa syukur atas apa yang mereka dapatkan dan semuanya juga dianggap ada campur tangan dari *Putta Sereng*.

Hj. Senabe menegaskan bahwa syukuran yang dilakukannya dimanifestasikan dalam bentuk pelaksanaan ritual *Addewatang*, yakni dengan berkunjung ke *Addewatangnge* setiap kali melakukan hajatan.

“...yero akko furaka mappabbotting silokkaka koro, syukuranka waseng, takko’ mitai anakku deceng, lokkaka koro manre-anre to... assaleng syukuranka iyya, lokkaka koro manre-anre to...”

Artinya: "...itu kalau saya sudah melaksanakan acara pernikahan, saya selalu pergi ke sana (*Addewatangnge*), saya menganggapnya sebagai bentuk syukuran, akhirnya anak saya menemukan jodohnya, saya ke sana untuk makan-makan... jadi asal saya melaksanakan syukuran, saya juga akan pergi ke sana untuk makan-makan..." (Hj. Senabe, wawancara Maret 2020)

Pernyataan Hj. Senabe tersebut jelas memperlihatkan bahwa pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* selalu dirangkaikan dengan berbagai hajatan sebagai bentuk rasa syukur atas tercapainya suatu hal dalam hidup. Salah satu yang dicontohkan Hj. Senabe di atas yakni keberhasilannya menikahkan anaknya. Bukan hanya itu, salah satu hal yang kemudian disebutkan oleh Hj. Senabe adalah kesyukuran karena terbebas dari penyakit, seperti apa yang pernah dialami oleh seorang keturunan Ujung yang tinggal di daerah Lemoafe', yang sama sekali tidak pernah mengunjungi Ujung.

Setelah mendapat gambaran informasi dari sanro yang ia datangi, sang sanro mengatakan kepadanya bahwa penyakit yang silih berganti dialami oleh keluarganya adalah imbas dari niat yang tidak pernah tertunaikan oleh orang tuanya dulu. Hj. Senabe menceritakan kepada peneliti sebagai berikut.

"...yenaro engkae anakna malasa, de gaga lo silolongeng, yenaro nalokka makkutana naro, engkata' mappakkoe tomatoangmu riolo di Ujung, anuta nonroi ye, macawe'ta fole ko wiringna tattanae ye, wiring galung, diteppungeng koro sanro nalokkaiyye. Massappai yero tauwe lokka koe, tappa koti bolae lokka makkutana, situjuangtiha makkeda o koro Puangta La Putta Sereng, utanaini makkedaka, memeng engka gaha appongengta to Ujung? makkedai to Ujung nene'ku naseng, mabbuine koro, na denengka nalisu kampongngae namara mate. Pammasena Puangngae uwwaina

dolo lokka nala, natiwi na sehat-sehat, manniya'ni narekko sehat anakku loka lokka mappakkoe, fura engka mallappessang tedong...

Artinya: "...itu yang ada anaknya sakit keras, belum bisa disembuhkan, akhirnya dia pergi bertanya (kepada sanro), ada seperti ini orang tuamu dulu di Ujung, tempatnya dekat dari pinggir jalan raya, pinggir sawah, disebutkan oleh sang sanro yang didatangi. orang itu mencari ke sini, pas di rumah ini (Hj. Senabe) dia bertanya, ciri yang dijelaskan sama dengan yang ada pada *Puangta La Putta Sereng*, saya bertanya, memang kamu keturunan orang Ujung? Dia menjawab katanya nenekku orang Ujung, menikah di sana, dan tidak pernah pulang kampung sampai meninggal. Atas hidayah Tuhan dia mengambil airnya dulu, dia bawa dan akhirnya sehat, dia sudah niatkan kalau anaknya sehat-sehat, saya akan begini, jadi dia pernah datang melepas kerbau..." (Hj. Senabe, wawancara Maret 2020)

Apa yang Hj. Senabe ceritakan ini menunjukkan bahwa pelaksanaan ritual *Addewatang* juga merupakan wujud kesyukuran masyarakat atau keturunan orang Ujung atas kesembuhannya dari penyakit yang sejatinya penyakit yang dialami tersebut berasal dari kebiasaan nenek moyang yang sudah lama dilupakan dan tidak pernah dijalankan oleh keturunannya, sementara orang tua yang mengetahui dianggap lalai (*macapa'*) untuk tidak memperdulikannya dan melaksanakannya. Kembali lagi ini terkait dengan keyakinan yang telah mandarah daging tersebut.

Rasa syukur tidak hanya dirasakan oleh mereka yang mempunyai hajat, namun tetangga atau kerabat yang ikut serta dalam ritual *Addewatang* juga bersyukur karena bisa melaksanakan ritual seraya berdoa agar suatu saat nanti mereka juga akan melakukan ritual. (wawancara Hj. Sana, Februari 2020).

3. Komunikasi Sosial dalam Pelaksanaan Ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone

Berbagai kejadian yang disebutkan sebelumnya merupakan sebagian dari sekian banyak alasan yang mengharuskan dilaksanakannya ritual ini. Menunaikan nazar atau niat yang pernah terlontar (*mappaleppe*) dengan menggunakan jasa *sanro* yang dianggap memiliki kemampuan berkomunikasi dengan sosok *Putta Sereng* (*mappangolo*). Kedua istilah *mappaleppe* dan *mappangolo* ini merupakan istilah yang digunakan oleh orang Ujung saat akan melakukan kunjungan ke *Addewatangge*. Prosesi ritual *Addewatang* merupakan suatu tahapan sistematis yang di dalamnya terdapat proses komunikasi antara masyarakat Ujung. Untuk mengidentifikasi komunikasi sosial dalam ritual *Addewatang*, maka perlu diuraikan prosesi ritual tersebut terlebih dahulu. Berikut merupakan rangkaian urutan prosesi yang peneliti amati.

a) *Mangobbi tau* (Mengundang orang)

Sebelum mencapai tahapan *mappaleppe* dan *mappangolo* itu, beberapa hari sebelumnya, orang yang memiliki hajatan telah mengabarkan (*mangobbi*) kepada kerabat, sanak saudara, para tetangga, dan terutama sang *sanro* yang akan *mappangolo* tentang maksudnya untuk melakukan ritual. *Mangobbi* untuk keluarga dekat biasanya dilakukan oleh anggota keluarga inti yang mempunyai hajatan, sementara untuk *mangobbi* *sanro* harus dilakukan oleh sang pemilik hajat itu sendiri.

Mangobbi untuk tetangga atau kerabat jauh biasanya dan pada umumnya dilakukan oleh anak-anak gadis yang sebelumnya telah diajari konten *mangobbi* yang akan mereka sampaikan nantinya. Pelaksanaan ritual *Addewatang* sebenarnya merupakan ritual inti yang merangkaikan acara atau hajatan yang dilakukan di rumah dan dijadikan sebagai akhir atau penutup hajatan.

“...jaji lokkangnge di Addewatangnge dipasitujuangngi engka dipegau ri bolae, mammaulu’ ga, makkulawi ga, dipassamangni pegau...”

Artinya:“...ritual untuk ke *Addewatang* itu disesuaikan dengan adanya acara di rumah, apakah itu maulid nabi, akikahan, dikerjakanlah bersamaan...” (Hj. Sana, Wawancara Mendalam Februari 2020)

Pada intinya, tujuan dari *mangobbi* ini ada 2, yakni memanggil untuk membantu yang punya hajatan; dan atau sekadar mengundang untuk makan-makan. Jika dalam hajatan tersebut akan dilaksanakan pembacaan barzanji, maka keluarga inti laki-laki yang bertugas untuk *mangobbi fabbarazanji* (memanggil pembaca barzanji).

b) Mempersiapkan *fattuana* (sajian)

Sehari sebelum acara dan pelaksanaan ritual, biasanya orang yang telah dipanggil sebelumnya akan datang ke rumah yang punya hajat untuk membantu mempersiapkan segala sesuatunya yang akan digunakan dalam acara dan hajatan. Sang pemilik hajat menyediakan semua bahan yang akan diolah oleh orang-orang yang telah dipanggil tadi untuk dihidangkan di rumah baik untuk barzanji atau yang akan dibawa ke *Addewatangnge*.

Makanan yang akan disajikan (*fattuana*) di *Addewatangnge* pada dasarnya terdiri dari 2 jenis sajian utama, disesuaikan dengan niat atau hajat yang disampaikan. Pertama, ada yang berniat untuk *fattuana*-nya berupa *sokko* (beras ketan). Kedua, ada juga yang berniat *fattuana*-nya berupa *baje* (*sokko* yang dimasak dengan gula aren). Semua sajian disiapkan di atas baki sebanyak 8 buah.



Gambar 4.1. Jenis *Fattuana* Pertama
(*Sokko fatanrupa, nasu likku, bale tafa, sawa, cangkuli, lana-lana, dan utti*)
(Dok. Februari 2020)

Fattuana yang pertama, berupa beras ketan 4 warna (*sokko fatanrupa*), yang terdiri dari warna putih, hitam, merah dan kuning yang diisi di atas sebuah piring pada masing-masing kedelapan baki tadi. Kemudian untuk pelengkap, berupa *manu' massikalaibineng* (sepasang ayam kampung) yang dimasak kuning (*nasu likku*) disajikan sama seperti *sokko* sebelumnya, 8 sisir pisang (*utti nisi* dan *utti nila*) untuk tiap baki, *sawa* atau

leppe'-leppe' (ketan yang dibungkus daun kelapa memanjang) sebanyak 2 ikat yang setiap ikatnya terdiri dari 7 buah, *bale tafa* (ikan asap) untuk setiap baki, *cangkuli* (kelapa yang dimasak dengan gula), dan *lana-lana* (penganan berupa tepung ketan yang dicampur gula merah dan kelapa yang dibulatkan).

Air yang digunakan terdiri dari 3 jenis air, yaitu *wae lawi* (air putih biasa yang belum dimasak), *kaluku lolo* (air kelapa muda), dan *tuwa'* (tuak manis). Adapun *fattuana* yang kedua, lebih sederhana dibandingkan yang pertama sebelumnya, hanya terdiri dari *baje'*, *bale tafa*, pisang dan *sawa'*. Semuanya disajikan juga dalam 8 buah baki, hanya saja untuk jumlah piring *baje'* dalam satu baki bermacam-macam, ada yang hanya diisi 1 piring, dan ada juga yang 2 piring. Meskipun sajian *fattuana* yang kedua ini terlihat lebih sederhana, akan tetapi masih ada yang menyepelekannya dan menyediakan yang tidak sesuai, hal tersebut yang bisa berakibat fatal di kemudian hari.

c) Membaca doa keselamatan di rumah (*Mabbaca doa salama*)

Setelah semua sajian *fattuana* telah dipersiapkan dalam baki dan dibungkus menggunakan kain pembungkus, prosesi selanjutnya adalah meminta sanro untuk membacakan sajian lain yang disediakan di rumah sebagai doa keselamatan (*doa salama*) dan juga tanda bahwa orang yang punya hajat akan berangkat ke *Addewatang* untuk melakukan ritual. Setelah dibacakan oleh sanro, sajian tersebut kemudian disediakan bagi orang-orang yang telah diundang untuk disantap bersama. Untuk beberapa

hajat seperti pernikahan, acara akikah, atau pindah rumah baru, maulid dan sejenisnya, biasanya pembacaan sajian itu dibarengi dengan pembacaan barzanji di tempat yang berbeda dalam rumah.



Gambar 4.2. Sajian untuk doa keselamatan (*doa salama*) di rumah yang dibacakan sanro sebelum berangkat ke *Addewatangnge* untuk ritual (Dok. Februari 2020)

Pembacaan barzanji umumnya dilakukan di ruang depan, sementara pembacaan oleh sanro dilakukan di ruang belakang rumah atau bagian dalam. Setelah pembacaan barzanji, mereka makan hidangan yang telah disajikan secara bersama, dan pulang membawa suatu bungkus kantong plastik hitam yang diisi dengan sokko dan telur, orang Ujung menyebutnya sebagai *barakka'* yang telah dibacakan kitab barzanji.

d) Melaksanakan ritual *Mappangolo* dan *Mappaleppe'*

Setelah merampungkan seluruh persiapan di rumah, *fattuana* yang telah dibungkus dengan baik dibawa ke dalam kendaraan yang akan digunakan menuju ke lokasi *Addewatangnge*. Dulu, sebelum adanya kendaraan, masyarakat membawa *fattuana* tersebut dengan cara dijinjing

atau ditenteng, kemudian berjalan menelusuri pematang sawah. Mereka berjalan beriringan menuju ke *Addewatangnge*. Akan tetapi, setelah kemunculan kendaraan, mereka lebih memilih untuk menggunakan kendaraan.

Sesampainya di lokasi *Addewatangnge*, sanro meminta yang punya hajat untuk mengambil kunci pintu *Addewatangnge* ke penjaga yang berada di Desa Matajang, karena secara administratif lokasi ritus ini berada di desa tersebut. begitu juga setelah selesai ritual, pemilik hajat akan mengembalikan kunci dan membayarkan retribusi kepada pemerintah Desa Matajang.

Pesan utama yang disampaikan baik dari sanro maupun dari orang-orang tua sebelum memasuki *Addewatangnge* adalah "*Ajja muakkampareng-kampareng*" yang artinya jangan berbicara dan bertanya yang tidak karuan saat berada di dalam. Sehingga peneliti saat memasuki *Addewatangnge* pun lebih banyak mengamati dan sedikit dalam memberikan pertanyaan kepada informan yang ada di dalam.

Semua sajian *fattuana* yang berjumlah 8 buah itu kemudian dikeluarkan dari pembungkusnya dan disebar ke beberapa titik di dalam *Addewatangnge*. Sanro yang akan memimpin ritual selanjutnya duduk di atas lantai khusus yang diperuntukkan untuknya dan berada tepat di hadapan batu serta tiang utama *Addewatangnge*. Batu dan tiang itulah yang dipercaya sebagai tempat bersemayamnya *Putta Sereng*. Sehingga hanya sanro yang telah di-*fowerei* saja yang dapat berkomunikasi dengannya.

Peneliti tidak begitu mengerti apa yang disampaikan sanro di awal ritual, tetapi peneliti berasumsi bahwa apa yang dilakukan sang sanro di bagian awal sebagai pembuka ritual, sanro menyampaikan salam kepada *Putta Sereng* dengan memasukkan bubuk wewangian ke dalam dupa. Setelah itu, sang sanro menanyakan kepada sang pemilik hajat tentang maksudnya melaksanakan ritual. Sang pemilik hajat pun kemudian memberitahukan kepada sanro (*mappaleppe*) sembari meminta untuk disampaikan kepada *Putta Sereng (mappangolo)*. Meskipun tidak begitu jelas dan peneliti pun enggan untuk menanyakan langsung kepada sang sanro, karena hal tersebut adalah sesuatu yang pastinya sakral baginya. Peneliti tetap mendengarkan adanya bacaan *basmalah* dan *salawat* yang terlontar dalam mulut sanro Jannase yang memimpin doa pada waktu itu. Terlepas dari itu, terdapat banyak bacaan yang bermuatan bahasa Bugis yang peneliti tidak memahaminya.

Setelah ritual selesai, semua *fattuana* yang tersebar tadi kembali dikumpulkan, orang-orang yang ikut serta hadir dalam ritual kemudian memperebutkan *fattuana* tersebut, yang mereka percayai telah berubah menjadi suatu keberkahan (*barakka*). Sehingga semua *fattuana* yang dibawa habis terbagi oleh orang-orang yang ada (*makketawa maneng*).

Setiap tahapan prosesi di atas melibatkan campur tangan masyarakat dalam hal mempersiapkan dan melaksanakannya. Walaupun demikian, melalui prosesi tersebut teridentifikasi bahwa tidak semua masyarakat Ujung yang bisa menerima keberadaan ritual ini, terdapat pihak

dalam masyarakat yang menunjukkan resistansi terhadap pelaksanaan ritual ini dalam praktik komunikasi. Kondisi ini jelas berimplikasi pada bangunan interaksi sosial antara mereka. Pada bagian ini, peneliti akan mendeskripsikan interaksi dalam berbagai praktik komunikasi yang terjadi dalam ritual *Addewatang Putta Sereng*.

3.1 Komunikasi Yang Menunjukkan Resistansi

Sebelum lebih jauh menguraikan tentang bentuk resistansi yang tampak terhadap ritual *Addewatang* dalam praktik komunikasi, terlebih dahulu perlu diidentifikasi pihak-pihak dalam masyarakat Ujung yang menunjukkan perilaku tersebut. Asumsi awal yang muncul dalam penelitian ini mengemukakan bahwa ada dua pihak utama yang mendominasi perlakuan resistansi terhadap keberadaan ritual *Addewatang*. Asumsi tersebut merujuk pada penelitian-penelitian terdahulu yang dijadikan pijakan awal oleh peneliti. Muhammad Rais (2010) mengidentifikasi adanya resistansi yang ditunjukkan oleh kelompok yang berasal dari pesantren dan kelompok tarekat Khalwatiyah yang terdapat di Desa Ujung.

Peneliti mencoba menggali kembali keberadaan temuan dalam penelitian tersebut dengan melakukan pengamatan dan wawancara terhadap informan yang memiliki ikatan kuat dengan kedua kelompok yang dimaksudkan tersebut. Peneliti kemudian mewawancarai ustadz Abustan Falahuddin yang merupakan warga Ujung asli yang menjadi pembina dan memiliki jabatan strategis dalam Pondok Pesantren Al-Ikhlas Ujung.

Abustan menjelaskan latar belakang keluarganya yang merupakan kelompok masyarakat yang menjalankan ritual *Addewatang*, bahkan dirinya semasa kecil sangat senang ketika diajak untuk mengikuti ritual karena di akhir ritual ada pembagian makanan. Namun, setelah dimasukkan ke pesantren dan memperdalam ilmu agama hingga jenjang master, dirinya berubah menjadi tidak lagi mau mengunjungi *Addewatangnge* dan melakukan ritual. Sebagai sosok yang tidak lagi menjalankan, dia menyatakan tetap menjalin hubungan yang baik dengan keluarga yang menjalankan, tidak menunjukkan sikap yang tegas untuk melarang secara terang-terangan kepada keluarganya (data wawancara Maret 2020).

Hal itu pula yang dia perlihatkan kepada para tetangga yang menjalankan ritual. Tatkala ada undangan warga untuk membaca *Barzanji*, dia tetap menghadirinya, namun hanya sebatas itu saja, karena menurutnya di dalamnya mengandung doa dan salawat kepada Nabi. Berbeda ketika ajakannya hanya sekadar untuk makan-makan yang berkaitan dengan ritual *Addewatang*, dia menegaskan akan berusaha mengelak dan memberikan alasan untuk tidak memenuhi undangan tersebut.

“...kalau permasalahan (undangan), itu kan undangan awalnya adalah *Barzanji*, sementara dalam *Barzanji* itu adalah isinya doa, isinya salawat kepada Nabi, dan termasuk juga silaturrahim dengan pihak sohibul hajat, atau yang punya acara, maka itu tidak apa-apa, andai kata dia mengajak saya ke sana, mungkin saya ada alasan yang lain, mungkin saja saya beralasan saya ada kesibukan di kantor, atau bagaimana” (Abustan, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Demikian halnya ketika peneliti menanyakan tentang sikap pesantren terhadap keberadaan ritual *Addewatang*, Abustan kemudian menyatakan bahwa:

“...pesantren secara terang-terangan, tidak pernah melarang, tapi secara didikan, dari yang masuk pesantren di Ujung ini adalah dengan memberikan pemahaman-pemahaman bahwa, hal ini yang cocok dengan menurut tradisi kita, hal ini yang tidak cocok, sehingga ada beberapa santri yang sudah tidak lagi mau ke sana lagi, bahkan efeknya, dulu kan terang-terangan masyarakat berbondong-bondong ke sana, tiba-tiba adanya pesantren, mereka tidak lagi, sudah mulai malu, untuk kelihatan secara terang-terangan, sekarang sistemnya tinggal pakai mobil, dan sesajennya disimpan di dalam mobil...”
(Abustan, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Bentuk pengelakan yang dilakukan oleh Abustan tersebut merupakan bentuk komunikasi yang secara verbal maupun non-verbal menegaskan resistansi terhadap ritual *Addewatang*. Demikian pula menurutnya dengan sikap pesantren yang sama sekali tidak pernah melarang secara terang-terangan. Akan tetapi, bentuk atau materi didikan yang diberikan kepada peserta didiknya, terutama peserta didik yang berasal dari Desa Ujung itulah yang menegaskan resistansi sehingga menimbulkan efek perubahan perilaku masyarakat dalam pelaksanaan ritual *Addewatang*.

Peneliti selanjutnya mengonfirmasi sikap kelompok Tarekat Khalwatiyah Ujung yang juga diasumsikan menunjukkan resistansi terhadap kebiasaan ritual *Addewatang*. Peneliti kemudian mewawancarai H. Andi Nyompa yang merupakan pimpinan tarekat tersebut. Peneliti mengonfirmasi perihal penentangan terhadap ritual *Addewatang*, dia pun

kemudian tidak menafikkan adanya penentangan dari kelompok tarekat Khalwatiyah, namun bukan pada tarekat yang dipimpinnya di Ujung.

“...memeng natentang, yakko iyya sebagai pimpinan, de utentang iyya, nasaba yero denre Hammade, kebetulan desanami Matajang nonroi tempat itu, Ujung yang punya itu sebenarnya, tau Ujungngemi lokka koro, nasaba abbiasangenna toha tau Ujungnge, nasaba yero Khalwatiyah lagi terbagi-bagi pendapatnya di situ, ada mau ke sana, ye Khalwatiyah monro di Ujung, dia ikut karena makkedai attoriyolongku, nenekku keturunan dari situ memang. Jaji bansana iyya, saya juga de wanui (upegau) tapi kuberi kata-kata pembinaan, bahwa kalau datang ke situ, aija namakko batue mellau, koko Puang Allah Ta’alaa...tempoku mancaji imang, engka biasa makkeda, e tau Ujungnge mabberhala, namakkedaka, aga missengi na tanniyako tau Ujung...saya bilang jangan dulu, sedangkan kau sembahyang lagi nabukan Tuhan kau sembah kau mabberhala...yero upapahangi tau Ujungnge, nasaba loka lokka tega, napada-padaki...”

Artinya: “...memang ada yang menentang, tapi saya sebagai pimpinan, saya tidak menentangnya, karena Hammade (pimpinan Matajang) kebetulan Desanya (Matajang) yang ditempati (*Addewatangnge*), sebenarnya itu milik Ujung, hanya orang Ujung yang ke sana, karena memang kebiasaannya orang Ujung, dalam Khalwatiyah juga terdapat pendapat yang berbeda-beda, ada mau ke sana, penganut Khalwatiyah Ujung kesana, karena mereka mengatakan itu adalah kebiasaan nenek moyang kami, nenekku keturunan dari situ. Jadi seperti saya, saya tidak melaksanakannya, tapi saya memberikan pembinaan kepada masyarakat, bahwa kalau ke *Addewatangnge*, jangan meminta ke batunya, tapi ke Allah Ta’ala, dulu kala saya menjadi imam desa, saya sering mendengar ada yang mengatakan bahwa orang Ujung itu menyembah berhala, saya mengatakan, apa kamu tahu tentang Ujung, sementara kamu bukan orang Ujung. Saya bilang jangan dulu, sedangkan bila kamu sembahyang dan ternyata bukan Tuhan yang kau sembah, kamu menyembah berhala juga, itu yang saya pahami kepada orang Ujung, karena saya mau kemana, kita sama-sama orang Ujung...” (H. Andi Nyompa, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Ternyata resistansi yang muncul dari tarekat Khalwatiyah berasal dari pimpinan Khalwatiyah Matajang saja. Sementara Puang Nyompa

sebagai pimpinan Khalwatiyah di Ujung menunjukkan sikap permisif terhadap keberadaan ritual *Addewatang*. Meskipun dirinya tidak menjalankan ritual, Peneliti melihat sikap yang ditunjukkan pimpinan Khalwatiyah Ujung inilah yang menjadikan banyak dari orang Ujung yang menjadi pengikut aliran ini.

Pernyataan Puang Nyompa di atas merupakan bentuk advokasi atau pembelaan terhadap masyarakat Ujung yang mana dirinya sendiri merupakan bagian di dalamnya. Bahkan, dirinya mempertanyakan tentang pemahaman yang dimiliki orang-orang yang memberikan penilaian terhadap ritual *Addewatang*, dan menyatakan bahwa mereka yang menilai ritual yang dilakukan orang Ujung sebagai suatu bentuk kemusyrikan adalah orang pendatang saja dan bukan orang asli Ujung, yang sejatinya mereka paham tentang kebiasaan nenek moyangnya (*attoriyolong*).

Sebagai tokoh agama yang merupakan pimpinan tarekat, Puang Nyompa menegaskan bahwa dirinya juga telah memberikan pembinaan kepada para sanro yang dipercaya memimpin pelaksanaan ritual sehingga dia akan marah ketika ada yang menyebut bahwa ritual yang orang Ujung lakukan adalah penyembahan berhala (*mabberhala*).

“...yenaro fura maneng upadecengi pahanna sanroe, pura maneng tu Fa’ Jannase, Mase’ tempoku mancaji imang... jaji asalkan makkedai tauwe mabberhalai, macaika... masyarakat Ujung kalau datang di sana, demi kebiasaanna tau Ujungnge mellau dalle’ ri Puang Allah Ta’ala, tetapi di situ duduk, bukan batu dimintai, tapi batu di depannya baru meminta ke Allah...”

Artinya: “...jadi begitulah semua sanro sudah saya berikan pemahaman yang baik, sudah semua baik itu Jannase’, Mase’ ketika saya menjabat sebagai imam...jadi asalkan orang

mengatakan penyembahan berhala, saya marah... masyarakat Ujung datang ke sana, demi kebiasaan orang Ujung yang meminta rezki kepada Allah Ta'ala, mereka duduk di situ, bukan meminta kepada batu, tapi batu di depannya kemudian meminta kepada Allah..."(H. Andi Nyompa, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Merujuk pada pernyataan Puang Nyompa sebelumnya tentang kebanyakan yang memberikan justifikasi penyembahan berhala kepada ritual *Addewatang* berasal dari orang-orang pendatang, sesuai dengan apa yang disampaikan Sumardi kepada peneliti tentang adik iparnya yang berasal dari luar Ujung dan memiliki pemahaman agama Islam yang kuat, serta berniat menghentikan keluarga isterinya untuk melakukan ritual *Addewatang* ini.

"...ada itu saudara, kebetulan menikah (iparlah) dengan orang dari sana (Maros), kebetulan itu ipar, agama Islamnya juga sudah dibilang cukup dalam, jadi dia ini sudah berusaha untuk menghentikan atau meninggalkan tradisi ini, maksudnya ritual-ritual yang selalu dilaksanakan habis ada acara, atau syukuran, agar supaya dihentikan, sedikit demi sedikit maksudnyalah..." (Sumardi, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Sumardi menyatakan bahwa sebenarnya setelah menikah, orang tuanya pernah menanyakan kepada iparnya dalam suatu percakapan mengenai sikapnya terhadap kebiasaan ritual *Addewatang* yang telah turun temurun dijalankan. Sumardi melanjutkan bahwa mungkin karena ini merupakan percakapan antara mertua dan menantu baru, jadi adik iparnya tersebut tidak secara eksplisit memberikan pernyataan penolakan, dan hanya menyatakan untuk cukup tidak melibatkannya dalam pelaksanaan ritual.

Berbagai reaksi diperlihatkan oleh iparnya tatkala keluarga akan mengadakan ritual *Addewatang*.

“...kalau reaksinya ya diam saja, tinggal di kamar, atau apa, agar dia tidak menyaksikannya, dan dia paham betul agar supaya jangan ada ini pertentangan, jadi dia lebih baik mengalah, apakah dia pergi ke tempat lain, supaya tidak dia dilibatkan...termasuk juga apa-apa yang sudah, sesajen yang pernah dipakai ritual, dia juga menghindarinya...” (Sumardi, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Begitu juga ketika Hj. Senabe melakukan hajatan dan mengundang imam masjid untuk memotong kambing. Menurutnya, Sang ustadz memperlihatkan reaksi penolakan saat disajikan sokko empat warna yang dia anggap sajian untuk ritual *Addewatang*.

“...yemiro bawang tiwika denre de uwanre, nasaba denre tappa engkana sokko cella, sokko bolong, sokko pute... nayemiro bawang wissengnge bere bolong sibawa bere pute...”

Artinya: “itu saja yang buat saya tadi tidak makan, karena tadi langsung ada sokko merah, sokko hitam, sokko putih... sementara yang saya tahu hanya ada beras hitam dan beras putih...” (Hj. Senabe, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Penjelasan Sumardi mengenai adik iparnya dan Hj. Senabe di atas mengindikasikan adanya resistansi yang ditunjukkan melalui suatu bentuk komunikasi nonverbal. Diam, tinggal di kamar, tidak memakan makanan yang dianggap hasil bacaan sanro dan tidak ingin menyaksikan ritual adalah bentuk komunikasi yang secara nonverbal menunjukkan ketidaksetujuan atau penolakan terhadap pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng*.

3.2. Komunikasi Sebagai Respon Terhadap Resistansi

Komunikasi merupakan suatu rangkaian proses pertukaran pesan. Respon terhadap resistansi yang ditunjukkan oleh pihak-pihak yang telah disebutkan sebelumnya adalah bagian dari suatu proses komunikasi yang terjadi dalam ritual *Addewatang Putta Sereng*. Respon ini kemudian ditunjukkan oleh pihak yang menjalankan atau menerima keberadaan pelaksanaan ritual *Addewatang*. Peneliti melihat terdapat berbagai bentuk respon yang dikomunikasikan.

Salah satunya seperti apa yang terlihat dalam hajatan pulang kampung dan akikahan keluarga seorang warga bernama Sudeha. Mereka enam bersaudara yang jauh hari telah sepakat untuk pulang kampung dan melaksanakan hajatan di rumah orang tua mereka yang berada di kampung, sekaligus salah seorang dari mereka akan menggelar akikahan anak ketiganya dan diakhiri dengan ritual *Addewatang* sebelum mereka semua kembali ke perantauannya masing-masing.

Mengetahui akan adanya undangan Barzanji yang dirangkai dengan ritual, keluarga Sudeha yang berdomisili di Ujung dan mengetahui bahwa rata-rata *pabbaca* Barzanji yang diundang berasal dari tokoh agama atau kalangan pesantren yang dalam hal ini adalah mereka yang resistan terhadap ritual *Addewatang*, maka mereka berpesan kepada Sudeha sebagai yang punya hajatan untuk membedakan jenis makanan yang nantinya akan disajikan kepada para *pabbaca* Barzanji tersebut, dan sebisa mungkin untuk tidak menghadirkan makanan hasil bacaan dari sanro.

Sumardi juga menceritakan hal yang sama ke peneliti ketika adik iparnya datang ke rumah dan ada hajatan yang dirangkai dengan ritual *Addewatang*, keluarganya akan secara terang-terangan menjelaskan kepada adik iparnya tersebut bahwa ini makanan yang tidak dibaca, dan ini makanan yang sudah dibaca oleh sanro. Demikian pula halnya ketika adik iparnya mengundang temannya yang rata-rata orang pesantren, keluarganya pasti telah menyediakan makanan berbeda untuk disantap oleh mereka.

Sementara itu, Hj. Sana menjelaskan hal yang sedikit berbeda kepada peneliti bahwa makanan tetap disajikan baik itu yang sudah dibaca atau tidak, karena menurutnya semua masakan yang dibuat kenyataannya disukai untuk dimakan, termasuk oleh mereka yang dipandang resistan terhadap ritual *Addewatang*.

“...difalennekeng manengmo nasu-nasutta, nasaba naseng alena nacecce abiasangetta tapi nafojimo nasu-nasutta. Yemiro biasa sokko fatanrupae, yero eppae balona de difalennekengngi, nasaba mannessani pasti nisseng makkada anu fura baca...”

Artinya: “...tetap kami sajikan semua jenis masakan, karena mereka menganggap diri mereka tidak menyukai kebiasaan kami (pelaksanaan ritual *Addewatang*) tapi mereka tetap menyukai masakan kami. Hanya saja itu sokko fatanrupa (beras ketan empat warna), yang empat warnanya yang tidak disajikan, karena jelas pasti mereka tahu bahwa itu makanan yang sudah dibaca...” (Hj. Sana, Wawancara Mendalam Februari 2020).

Penjelasan Hj. Sana ini menunjukkan bahwa adanya respon terhadap resistansi melalui komunikasi nonverbal berupa tidak menyediakan makanan yang diketahui menjadi sajian khas dalam ritual

Addewatang, meskipun jenis makanan lain yang biasa disajikan untuk dibaca sebagai bagian dari ritual juga disediakan, namun jenis makanan berupa *sokko fatanrupa* itu dimaknai secara simbolis merupakan sajian utama dalam ritual. Jadi terdapat dua respon yang diberikan menurut penjelasan Hj. Sana, yakni menyediakan semua makanan baik yang dibaca atau tidak secara diam-diam dan tidak menyediakan makanan yang dianggap menjadi ciri khas atau sajian utama dalam ritual *Addewatang*.

Komunikasi sosial yang ditampilkan oleh masyarakat Ujung yang menjalankan ritual dengan mereka yang resistan terhadap kebiasaan itu menunjukkan suatu komunikasi yang harmonis. Terlihat dalam berbagai hajatan yang dilaksanakan oleh warga melalui suatu proses akulturasi antara pelaksanaa ritual *Addewatang* sebagai kebiasaan turun temurun nenek moyang dan tradisi masyarakat Islam berupa *mabbaca Barzanji* (membaca Barzanji). Peneliti mendokumentasikan kondisi tersebut tatkala mengamati hajatan yang dilakukan oleh Sudeha. Terdapat suatu momen dimana mereka yang resistan dipertemukan dengan pihak yang menjalankan dalam momen makan bersama.

Sanro yang merepresentasikan pelaksanaan ritual *Addewatang* dan para *pabbaca Barzanji* yang pada umumnya resistan terhadap ritual *Addewatang* dapat duduk berdampingan dan berbincang satu sama lain seakan tidak ada pertentangan antara mereka. Kehadiran *pabbaca Barzanji* atas undangan warga yang melakukan hajatan, meskipun mereka telah mengetahui bahwa akan ada rangkaian ritual *Addewatang* di dalamnya,

mereka tetap menunjukkan adanya sikap toleransi guna terciptanya harmonisasi. Abustan yang merupakan pembina pesantren dan sekaligus warga asli Ujung yang sudah tidak lagi menjalankan ritual ini menyatakan bahwa hubungan yang ia bangun dengan masyarakat tetap baik.

“...itu kami baik-baik saja, bahkan setelah tetangga dari sana, mereka mengirimkan makanan dari itu, *alhamdulillah*, kami terima. Tidak menolaknya secara terang-terangan, ataupun menyinggungnya, kami terima makanan itu dengan ikhlas, dimakan atau tidak itu persoalan kedua, yang jelasnya kita tidak menyinggung orang dengan pemberiannya.” (Abustan, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Sikap yang ditunjukkan Abustan adalah suatu bentuk komunikasi nonverbal untuk menciptakan keharmonisan dalam kehidupan sosial. Meskipun secara kognisi dia menolak, namun dalam bentuk tampilan sikap, ia mencoba untuk menerima sehingga tidak menimbulkan adanya ketersinggungan sosial yang terjadi antara dirinya yang resistan dan para pelaksana ritual *Addewatang*.

Upaya menciptakan harmonisasi sosial juga diperlihatkan oleh sikap yang ditunjukkan oleh adik ipar Sumardi. Sebagaimana yang disampaikan kepada peneliti bahwa adik iparnya memilih untuk tidak menimbulkan perselisihan dengan keluarga khususnya dan masyarakat pada umumnya dengan tidak menunjukkan sikap yang berlebihan, dan lebih memilih untuk diam dan menghindar ketika ritual dilaksanakan.

Sementara itu, di sisi lain, masyarakat yang mampu mengidentifikasi pihak-pihak yang resistan, juga memiliki pemahaman sikap seperti apa pula yang seharusnya diperlihatkan kepada mereka yang resistan agar tetap

tercipta harmonisasi antara keduanya. Beberapa informan telah memberikan setidaknya ada dua gambaran praktik komunikasi yang dapat menciptakan harmonisasi, meliputi *pertama*, undangan yang mereka sampaikan adalah undangan untuk menghadiri acara syukuran atau undangan untuk membaca Barzanji. Dan yang *kedua*, jenis makanan yang disiapkan tidak menunjukkan adanya keterkaitan dengan pelaksanaan ritual *Addewatang*.



Gambar 4.3. Sanro Jannase dan beberapa tokoh Agama yang telah membaca barzanji duduk bersama menyantap sajian yang disediakan. (Dok. Maret 2020)

Surianto selaku kepala dusun yang selalu bersinggungan langsung dengan masyarakat, dalam wawancaranya dengan peneliti mempertegas bahwa sejauh ini kehidupan sosial masyarakat berjalan dengan baik. Bahkan, menurutnya kehadiran pihak yang resistan seperti yang berasal dari kalangan pesantren akan lebih baik lagi ke depan bagi pelaksanaan ritual *Addewatang* sehingga apa yang dianggap kebiasaan leluhur oleh

masyarakat Ujung tetap sesuai dengan pemahaman keagamaan yang dianut (Wawancara Mendalam Maret 2020).

Tabel 4.4. Matriks Ikhtisar Komunikasi Sosial dalam Pelaksanaan Ritual *Addewatang Putta Sereng*

Pattern (Pola)	Source (Sumber)	Refleksi Komunikasi		Keterangan
		Verbal	Nonverbal	
Komunikasi Resistansi	Masyarakat yang memiliki latar belakang keilmuan agama: <ol style="list-style-type: none"> Dari kalangan pesantren Orang Ujung asli Orang luar yang memiliki ikatan pernikahan dengan masyarakat Ujung. 	<ol style="list-style-type: none"> Memberi alasan untuk tidak menghadiri undangan. Menanyakan makanan yang disajikan (hasil bacaan sanro atau untuk ritual) 	<ol style="list-style-type: none"> Tidak memakan makanan yang disajikan Tidak ikut serta dalam rangkaian ritual. (diam diri di kamar, keluar rumah sampai ritual berakhir) 	Hasil wawancara Abustan, Sumardi, H. Andi Nyompa, dan Hj. Senabe serta hasil pengamatan.
Komunikasi Responsif	Masyarakat Ujung yang menjalankan ritual <i>Addewatang</i> (konservatif)	<ol style="list-style-type: none"> Memberitahukan tentang makanan yang disajikan (bukan hasil bacaan sanro atau untuk ritual) Mengundang untuk acara syukuran dan tidak menyinggung ritual 	<ol style="list-style-type: none"> Tidak menyediakan jenis makanan khas untuk ritual (sajian berbeda) Menyediakan makanan, dan tidak memberikan pernyataan. 	Hasil wawancara Hj. Sana, Hj. Senabe, Abustan, dan SURIANTO, serta Hasil pengamatan

Sumber: Diolah dari Hasil Wawancara dan Pengamatan

Kehadiran pesantren di Ujung adalah juga merupakan suatu bentuk kesyukuran bagi masyarakat untuk dapat menyekolahkan anak-anak mereka guna memperoleh pendidikan yang lebih baik. Alasan ini pula yang menjadikan masyarakat sangat menaruh hormat kepada kalangan pesantren, sehingga mereka tetap menjaga hubungan yang baik di antara mereka (SURIANTO, Wawancara Mendalam Maret 2020).

4. **Penyadaran Masyarakat Melalui Pesan Keagamaan dalam Ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone**

Nilai merupakan sifat-sifat atau hal-hal yang penting atau berguna bagi kemanusiaan (KBBI V). Dalam kaitannya dengan konsep penyadaran masyarakat, nilai yang dimaksudkan adalah sifat-sifat yang harus dipahami dan disadari masyarakat mengenai keberadaan dirinya, orang lain, dan lingkungannya untuk dapat dijaga dan dipertahankan. Melalui pesan keagamaan yang mereka pahami, ritual *Addewatang* dapat dijadikan sebagai media penyadaran bagi diri orang Ujung. Berikut ini beberapa nilai yang peneliti eksplorasi dari hasil pengamatan dan wawancara yang telah dilakukan.

4.1. **Nilai *Samaturuseng***

Keyakinan dan kesyukuran yang melekat dalam diri orang Ujung melahirkan adanya sifat *samaturuseng* untuk melakukan ritual *Addewatang Putta Sereng*. Hj. Sana menyatakan *Samaturuseng* sebagai suatu sifat dan juga sikap yang direproduksi sebagai bentuk kesamaan dalam pemahaman masyarakat, dan dimanifestasikan dalam tindakan yang dilakukan secara bersama-sama.

“...yetu samaturusenge pada to curitana akko meloki pegau seddie jama-jamang ri kamponge, yero tauwe ri kampongge masseddi manengni pole massamang-samang pegau. Yetona ro akko meloki pegau ye lokkangnge ri addewatangnge, yero pegauengi samaturu manengi...”

Artinya: “...*Samaturuseng* itu sama halnya kalau kita ingin melakukan suatu kegiatan di kampung, orang-orang yang ada di kampung akan bersatu datang bersama-sama melakukannya. Itu juga kalau kita akan melakukan hajatan ke

Addewatangnge (ritual), mereka semua yang melakukannya akan sepakat (saling mematuhi satu sama lain)...” (Hj. Sana, Wawancara Mendalam Februari 2020)

Demikian pula halnya dengan yang dilakukan oleh Sudeha dan saudara-saudaranya, peneliti mengamati hal itu sebagai wujud *Samaturuseng* yang lahir dari ritual *Addewatang* sebagai simbolisasi keyakinan dan kesyukuran mereka. Kehadiran tetangga, kerabat, dan keluarga yang berada di Ujung semakin memperkuat adanya nilai *samaturuseng* dalam ritual *Addewatang*.

Prosesi yang dipimpin oleh sanro juga memperlihatkan adanya nilai *samaturuseng* ini di dalamnya. Sanro Jannase memaparkan bahwa:

“...iyya’ sitongenna ndi tau tama’-tama’ meka, akko loki mabbicara tongeng, ajjana to lokka koro mabela marellau, koni makawe massempajang to marellau... yero to Ujungnge bicennae makkedai koni bawang bolae ri pugaukengngi, komi bawang bolae upegaukengngi, tapi ye nasamaturusi maneng makkeda koro dipangolongeng (Addewatang) jaji yenaro upegaukengngi...”

Artinya: “...sebenarnya saya cuma pendatang dik, kalau kita ingin berbicara kebenaran, tidak usahlah kita jauh ke sana pergi meminta, di sini saja yang dekat melalui sholat untuk meminta... seandainya orang Ujung itu meminta saya untuk mengerjakannya di rumahnya saja, maka di rumahnya saja saya kerjakan, tapi yang mereka turuti satu sama lain yaitu di sana (*Addewatang*) untuk dipersembahkan, jadi itulah yang saya kerjakan...” (Jannase, Wawancara Mendalam Maret 2020).

Penuturan bijak sanro Jannase di atas memperlihatkan bahwa pelaksanaan ritual *Addewatang* sebenarnya bisa saja cukup dilakukan di rumah, dan tidak ada paksaan dari sanro untuk harus dilakukan di *Addewatangnge*, namun karena sebagian besar orang Ujung bersepakat (*samaturu*) untuk *agellorenna* (artinya: bagusnya) tetap melaksanakannya

sebagaimana yang dipraktikkan oleh para orang tua atau leluhur mereka dahulu, maka hal itu pula yang dituruti oleh sang sanro.

Bentuk lain yang peneliti amati dari nilai *samaturuseng* yang memiliki kaitan dengan ritual *Addewatang* adalah *samaturu* dalam memperbaiki konstruksi bangunan tempat ritual. Menurut penuturan beberapa informan dan beberapa orang Ujung di luar informan yang peneliti tanyai bahwa bangunan *Addewatang* ini telah mengalami berbagai perombakan, mulai dari awalnya hanya dipagari bambu biasa, hingga sampai saat ini sudah ditemboki dengan menggunakan semen dan membentuk bangunan menyerupai rumah.

Hal tersebut merupakan *Assisamaturuseng* dari orang Ujung yang telah berhasil dalam usaha baik di dalam maupun di luar Ujung (perantauan). Ada juga yang menyumbangkan untuk pemasangan listrik, sehingga ritual tidak terbatas dilakukan pada siang hari saja, tapi bisa juga dilakukan pada malam hari, biasanya bagi keturunan Ujung yang berdomisili di luar Ujung dan sudah tidak memiliki kerabat di Ujung, kadang mereka datang hanya sekedar untuk melakukan ritual sampai malam dan pulang setelahnya.

4.2. Nilai *Siamadecengeng*

Pesan keagamaan dalam ritual *Addewatang* menghasilkan hubungan saling harmonis (*siamadecengeng*) antar sesama masyarakat, baik antara sesama mereka, kelompok yang melaksanakan maupun antara yang menjalankan dengan mereka yang menentang. Peneliti melihat dan

merasakan betapa suasana itu tetap terjaga diantara mereka, tidak ada sikap saling mengabaikan satu sama lain yang mereka tunjukkan.

Orang-orang tua Ujung mengajarkan kepada anak cucu mereka untuk *punnai gau, ampe kedo nenniya sifakkada-kada madeceng padatta rupa tau* yang artinya “miliki sifat, perilaku dan saling berkata yang baik antara sesama manusia.” Hal ini yang diperlihatkan oleh kelompok masyarakat yang tetap mempertahankan tradisi leluhur, meskipun ada pihak yang tidak sependapat dengan mereka dalam ritual *Addewatang Putta Sereng*, mereka tetap menghormati pandangan tersebut dan tetap menjalin hubungan yang baik.

Sifakkada-kada madeceng menunjukkan adanya komunikasi yang baik antar sesama. Kaitannya dengan pelaksanaan ritual *Addewatang*, orang Ujung sangat menyesalkan adanya sifat kesombongan dalam berbicara dan berperilaku atau dengan kata lain “*matempo*”. Hj. Senabe menceritakan tentang seorang pemimpin yang pernah ada di Ujung yang memperlihatkan sifat *matempo* ini.

“...riyolo engka riyaseng Petta Maddanreng, desai kapang asenna riyolo yero, namakkedai gare duana tedong, akko de namelo de nagenne’ tellu, aleku’na wappaggennekeng, tappa matinro terru’i yero (Petta Maddanreng), jaji nappaggennekengi alena, mappakkoniro kapang matempo...”

Artinya: “...ada yang disebut Petta Maddanreng dulu, mungkin dia seorang Kepala Desa dulu, dia berkata cukup dua kerbau saja, kalau memang harus tiga kerbau, biarlah diriku yang mencukupkannya, langsung dia (Petta Maddanreng) itu tertidur selamanya, jadi dia jadikan dirinya tumbal untuk mencukupi, mungkin seperti itu sombong berbicara...” (Hj. Senabe, Wawancara Mendalam Maret 2020)

Kisah yang disampaikan Hj. Senabe di atas merujuk pada tradisi leluhur Ujung, yang melaksanakan pesta panen setiap kali desa Ujung mendapatkan hasil bumi yang melimpah, berupa tradisi *Mattojang*. Untuk melaksanakan tradisi tersebut, menurut kebiasaan nenek moyang dulu harus disediakan 3 ekor kerbau, yang nantinya ketiga ekor kerbau tersebut dipotong di 3 tempat berbeda di Desa Ujung. Rais (2010) menyebutkan ada seekor di *Addewatang*, seekor di tempat pusat acara pesta panen (*Barugae*), dan seekor di lokasi pertanian.

Petta Maddenreng yang merupakan pemerintah desa Ujung waktu itu menyepelkan syarat 3 kerbau tersebut, dan hanya menyediakan 2 ekor saja. Dengan perkataan yang seakan menantang, dia mengatakan yang satu ekor itu biar dirinya yang menjadi penggantinya, kalau memang diharuskan seperti itu. Akhirnya, atas kesombongannya dalam berbicara (*matempo*) tersebut, Petta Maddanreng tertidur dan tidak bangun dari tidurnya (meninggal). Kisah ini juga menjadi semacam *akkalebarakeng* atau contoh bagi masyarakat Ujung untuk tetap berperilaku dan berbicara yang baik terutama dalam hal yang menyangkut tradisi warisan nenek moyangnya.

Hal ini pula yang mereka jaga meskipun secara kuantitas mereka merupakan kelompok mayoritas yang bisa saja berlaku buruk terhadap pihak yang menentang kebiasaan ritual *Addewatang*, atau tidak memberikan tempat bagi mereka di desa Ujung. Akan tetapi, adanya nilai *siamadecengeng* yang telah tertanam dalam diri mereka dan senantiasa

direproduksi yang membuat harmonisasi sosial dalam masyarakat Ujung tetap terjaga dengan baik, dan masing-masing pihak dapat saling menerima satu sama lain.

Tabel 4.5. Matriks Nilai Penayadaran Masyarakat

No.	Nilai Penayadaran	Orientasi Nilai	Sumber Nilai	Keterangan
1.	<i>Samaturuseng</i>	Reproduksi sikap yang menunjukkan kesamaan pemahaman, yang dimanifestasikan dalam suatu Tindakan yang dilakukan bersama-sama.	Pesan Keagamaan berupa Keyakinan dan Kesyukuran dalam ritual <i>Addewatang</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hasil wawancara mendalam Hj. Sana dan Jannase ▪ Pengamatan
2.	<i>Siamadecengeng</i>	Reproduksi sifat, perilaku dan perkataan yang baik antar sesama manusia, serta menghindari arogansi atau kesombongan dalam bertindak dan bertutur		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hasil wawancara mendalam Hj. Senabe ▪ Pengamatan

Sumber: Diolah dari Hasil Wawancara dan Pengamatan

Ritual *Addewatang* telah menjadi suatu siklus kehidupan bagi masyarakat Ujung, karena kebiasaan ini merupakan sesuatu yang dilakukan berulang-ulang. Pascal Boyer (1990) menyebutnya dengan istilah *traditional repetition*. Menurutnya, hal tersebut dapat terjadi melalui dua cara baik itu melalui proses yang disengaja (*intentional*) atau terjadi secara otomatis (*automatic*). Masyarakat Ujung yang menjalankan ritual ini merupakan kelompok konservatif yang menyakini mitos *Putta Sereng*, sehingga hal ini menjadikan praktik sinkretisme ini masih tetap bertahan.

Setelah melalui berbagai pengamatan dan wawancara mendalam, peneliti menyatakan bahwa Ritual *Addewatang* ini merupakan suatu proses

yang disengaja bukan terjadi secara otomatis, artinya kebiasaan ini terjadi karena masyarakat memang menginginkannya terjadi. Keinginan masyarakat untuk melaksanakan ritual ini merupakan buah dari kedua nilai penyadaran ini yakni, nilai *samaturuseng* (keinginan bersama) dan *siamadecengeng* yang mereka tampilkan dalam suatu praktik komunikasi yang harmonis.

C. Pembahasan

Komunikasi sosial sejatinya merupakan aktualisasi dari kesadaran akan eksistensi diri, orang lain dan lingkungan, sehingga Mulyana (2007) memberikan isyarat pentingnya komunikasi untuk berbagai hal termasuk di dalamnya untuk memperoleh kebahagiaan, dan terhindar dari ketegangan serta tekanan. Penelitian ini telah menunjukkan kegunaan pendekatan etnografi komunikasi, teori interaksionisme simbolik, dan teori konstruksi sosial dalam mengungkapkan pesan keagamaan, komunikasi sosial dan penyadaran masyarakat dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone.

Berdasarkan hasil penelitian yang diperoleh melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan pengamatan berperan serta (*participant observation*), maka akan diuraikan jawaban rumusan masalah sebagai berikut.

1. Analisis Pesan Keagamaan Ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone

Pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* merupakan manifestasi pesan keagamaan yang berupa *Ateppekeng* (keyakinan) dan *Asukkurukeng* (kesyukuran). Sebagian besar masyarakat Ujung memandang mitos seputar *Putta Sereng* sebagai suatu realitas, hal ini pula yang menjadikan mereka semakin konservatif terhadap pelaksanaan tradisi leluhur ini.

Sebagai suatu simbol keyakinan, Masyarakat Ujung meyakini keberadaan *Putta Sereng* dengan berbagai kekuatan yang dimilikinya. Sosoknya dijadikan sebagai medium perantara permohonan kepada tuhan. Bagi masyarakat Ujung, agar permohonan kepada tuhan dapat dikabulkan, maka digelarlah ritual *Addewatang* untuk dapat berkomunikasi dengan *Putta Sereng*, yang kemudian olehnya permohonan itu disampaikan kepada tuhan.

Orang Ujung yang meyakini sering mengucapkan ungkapan "*makkatennika lao ri Puang Allah Ta'ala, na umattugengkeng ri Puangta La Putta Sereng*" yang artinya "saya berpegang teguh pada Allah SWT, dan menggantungkan harapan pada *Putta Sereng*". Jika diibaratkan ungkapan tersebut memposisikan *Putta Sereng* berada di antara manusia dan tuhan, sehingga untuk menghubungkannya, maka dibutuhkan peran yang sangat besar dari sosok *Putta Sereng*.

Sebagai simbol kesyukuran, Pelaksanaan ritual *Addewatang* merupakan manifestasi ucapan terima kasih masyarakat terhadap jasa *Putta Sereng* yang berkatnya masyarakat Ujung bisa menikmati kehidupan yang baik setelah terbebas dari situasi krisis kehidupan di masa lalu. Orang Ujung menganggapnya sebagai suatu berkah (*barakka'*) dengan kemunculannya menyelamatkan kehidupan. Sehingga sajian hasil ritual *Addewatang* juga disebut sebagai *barakka'* oleh orang Ujung, bahkan mereka rela berebut untuk mendapatkannya.

Adapun ritual *Addewatang* yang dilaksanakan sekarang ini bukan hanya menunjukkan rasa syukur atas jasa *Putta Sereng* di masa lalu. Masyarakat telah menganggap bahwa segala capaian atau hasil yang mereka peroleh dalam hidup tidak terlepas dari campur tangan *Putta Sereng*. Acara-acara syukuran setelah melangsungkan pernikahan, akikahan anak, pindah rumah, dan berbagai bentuk acara syukuran lainnya senantiasa dirangkai dengan ritual *Addewatang* untuk menunjukkan legitimasi keberadaan *Putta Sereng* yang senantiasa hadir membantu kehidupan masyarakat.

Kesyukuran yang dimanifestasikan dalam ritual *Addewatang* tidak hanya menyangkut hal-hal itu saja. Kesyukuran atas terbebasnya dari penyakit yang diderita juga merupakan salah satu alasan bagi masyarakat Ujung untuk melakukan ritual. Karena pemahaman yang muncul pula dalam masyarakat bahwa penyakit yang mereka derita itu pada dasarnya

merupakan kemurkaan *Putta Sereng*, dan akan pulih ketika ia tidak murka lagi.

Luckman dan Berger dalam teori konstruksi sosialnya merumuskan tentang hubungan timbal balik antara realitas sosial yang bersifat obyektif dan pengetahuan yang bersifat subyektif. Menurut teori ini, Mitos diposisikan sebagai suatu *universum simbolis*, yang mempunyai legitimasi terhadap perilaku dan tindakan, juga menjadi masuk akal ketika difahami dan dilakukan. Pelaksanaan ritual *Addewang Putta Sereng* merupakan proses obyektivasi makna keyakinan dan kesyukuran yang telah terintegrasi dengan makna yang diberikan terhadap sosok *Putta Sereng*. Intinya, mitos *Putta Sereng* telah dikonstruksi dalam kognisi masyarakat sebagai suatu realitas yang melahirkan keyakinan dan kesyukuran yang diimplementasikan dalam pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng*.

2. Identifikasi Komunikasi Sosial dalam Pelaksanaan Ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone

Pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone memperlihatkan perilaku komunikasi sosial berupa komunikasi resistansi dan komunikasi responsif. Adanya kedua pola komunikasi ini merupakan manifestasi komunikasi atas perbedaan pandangan yang timbul antara kelompok konservatif dan kelompok resistan terhadap ritual *Addewatang Putta Sereng*.

Sebagaimana dalam teori interaksionisme simbolik yang menyatakan bahwa individu merespon suatu situasi simbolik, yang bisa berupa fisik (benda) atau obyek sosial (perilaku manusia). Ritual *Addewatang Putta Sereng* sebagai suatu situasi simbolik yang berupa obyek sosial direspon dengan perilaku resistansi dari kelompok yang memiliki pemahaman yang berbeda dengan kelompok yang konservatif. Hal ini yang melahirkan kognisi dalam kelompok konservatif dan selanjutnya menunjukkan respon komunikasi kepada kelompok resistan tersebut.

Pemahaman masyarakat terhadap suatu tradisi tidak akan selalu sama, lambat laun di kemudian hari akan muncul pandangan berbeda yang tidak sejalan atau dengan kata lain menentang tradisi yang ada. Apalagi jika tradisi atau budaya itu disandingkan dengan ajaran agama atau faham tertentu, tentu akan sangat sulit untuk menemukan titik temu antara keduanya, begitu pula makna yang diberikan melalui pertukaran simbol dalam tradisi. Teori Interaksionisme simbolik menjelaskan bahwa makna yang diinterpretasikan individu dapat berubah dari waktu ke waktu, sejalan dengan perubahan situasi yang ditemukan dalam interaksi sosial.

Desa Ujung telah mengalami berbagai perkembangan terutama dari aspek pendidikan. Akses pendidikan bagi anak-anak Ujung menjadi sangat mudah tatkala didirikannya suatu lembaga pendidikan keagamaan berbentuk pesantren di tahun 2003 silam. Pesantren ini kemudian diberi nama Pondok Pesantren Al-Ikhlas Ujung, dan didirikan oleh seorang tokoh

nasional yang sekarang ini menjabat sebagai imam besar Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, MA.

Pesantren selanjutnya mulai memasuki sisi-sisi kehidupan sosial masyarakat dan merespon tradisi masyarakat Ujung yang mereka anggap sebagai warisan nenek moyangnya, tak terkecuali kebiasaan masyarakat dalam melaksanakan ritual *Addewatang*. Akhirnya, lahirlah kognisi dalam masyarakat konservatif bahwa pesantren merupakan salah satu bagian dari masyarakat Ujung yang menentang kebiasaan mereka.

Pola komunikasi yang diperlihatkan tidak secara terang-terangan menjustifikasi ritual *Addewatang* yang dipraktikkan masyarakat Ujung adalah sesuatu yang menyimpang. Melalui komunikasi pendidikan, pihak pesantren mencoba mendekati anak-anak Ujung dengan memberikan pemahaman dan didikan tentang perilaku-perilaku yang menyimpang dari ajaran agama dengan menyinggung kebiasaan masyarakat Ujung.

Resistensi itu kemudian lahir dari mereka yang pada umumnya berasal dari kalangan pesantren atau orang yang memiliki latar belakang ilmu keagamaan, baik itu orang Ujung asli atau orang yang berasal dari luar Ujung namun karena adanya ikatan tertentu seperti ikatan pernikahan dengan orang Ujung. Dengan demikian, Berada di tengah-tengah masyarakat yang menjalankan ritual *Addewatang* adalah keniscayaan yang tidak dapat mereka hindari.

Mereka tetap membangun hubungan yang baik melalui komunikasi dengan masyarakat yang menjalankan ritual. Ada tahapan dalam prosesi

ritual *Addewatang* yang memungkinkan keterlibatan pihak-pihak ini, misalnya dalam tahapan *Mangobbi Tau* (undangan) untuk jamuan makan. Pada bagian ini akan terlihat jelas berbagai reaksi resistansi yang mereka perlihatkan dalam bentuk komunikasi baik itu verbal maupun nonverbal. Saat mendapat undangan jamuan makan, mereka akan mencari alasan untuk tidak menghadiri.

Berbeda halnya ketika undangannya berupa membaca Barzanji (*mabbaca Barzanji*), mereka akan dengan senang hati menghadiri bagian ini. Menurut mereka membaca Barzanji tidak bertentangan dengan ajaran agama, karena bacaannya berisi doa dan salawat kepada Nabi Muhammad SAW. Reaksi lain juga diperlihatkan oleh mereka yang menikah dengan perempuan Ujung yang keluarganya menjalankan ritual *Addewatang* ini.

Berbagai tampilan resistansi baik secara verbal maupun nonverbal terlihat dari kelompok ini. Mereka akan berusaha sebisa mungkin untuk tidak dilibatkan dalam rangkaian atau tahapan ritual *Addewatang*. Mereka akan melakukan beberapa hal mulai dari mencari alasan untuk tidak berada di rumah selama prosesi ritual belum berakhir, atau tetap berada di rumah namun berdiam diri dalam kamar.

Bentuk resistansi terakhir yang dikomunikasikan kelompok-kelompok ini adalah tidak memakan sajian hasil bacaan sanro atau sajian utama yang digunakan sebagai *fattuana* dalam ritual *Addewatang*. Mereka akan menanyakan terlebih dahulu asal muasal makanan yang disajikan

untuk mereka, dan jika ada makanan yang mereka identifikasi memiliki hubungan dengan ritual, maka mereka tidak akan memakannya.

Reaksi-reaksi yang ditunjukkan oleh pihak-pihak yang resistan ini baik verbal maupun nonverbal adalah semata-mata sebagai upaya mereka untuk tetap menjaga keharmonisan hubungan dalam masyarakat Ujung. Dominasi praktik komunikasi nonverbal yang ditampilkan pihak resistan tersebut berfungsi untuk menghindari berbagai perdebatan panjang yang berpotensi menghasilkan pertikaian, sekaligus untuk mempertegas sikap pihak-pihak yang resistan.

Pola komunikasi resistansi di atas didominasi oleh perilaku komunikasi pihak-pihak yang tidak menerima pelaksanaan ritual *Addewatang*. Pada bagian ini akan diuraikan mengenai komunikasi responsif sebagai bagian dari praktik komunikasi sosial dalam ritual *Addewatang Putta Sereng*. Komunikasi responsif ini merupakan komunikasi kelompok masyarakat yang menjalankan ritual sebagai reaksi terhadap sikap resistansi terhadap ritual *Addewatang*.

Pada dasarnya, masyarakat yang menjalankan ritual *Addewatang* telah mampu mengidentifikasi pihak-pihak yang resistan terhadap apa yang mereka lakukan. Salah satu asumsi teori interaksionisme simbolik menyatakan bahwa manusia bertindak terhadap manusia lainnya berdasarkan makna yang diberikan orang lain kepada mereka. Komunikasi resistansi itu kemudian direspon pula melalui beberapa pola komunikasi yang ditampilkan oleh masyarakat yang menjalankan ritual. Misalnya,

respon terhadap sajian makanan yang diperuntukkan bagi para pembaca Barzanji yang dianggap resistan.

Warga yang melakukan hajatan akan mempersiapkan hidangan berbeda untuk para *pabbaca* Barzanji, biasanya jenis makanan yang disajikan tidak memperlihatkan unsur *fattuana* dalam ritual *Addewatang*. Misalnya, tidak memunculkan sokko empat warna (*sokko fatanrupa*) yang menjadi sajian khas ritual *Addewatang*. Atau sang pemilik hajatan menjelaskan langsung secara terang-terangan makanan yang disajikan tersebut, bahwa makanan yang disajikan bukanlah hasil bacaan dari sanro atau untuk ritual *Addewatang*.

Ada pula di antara sebagian masyarakat yang melakukan hajatan tetap menghidangkan semua jenis sajian kepada para *pabbaca* Barzanji dan tamu undangan tanpa menjelaskan apapun. Bagi mereka, sepanjang tidak ada pertanyaan tentang makanan yang disajikan, maka mereka tetap diam dan tidak memberikan pernyataan apapun. Begitu pula halnya ketika pemilik hajatan ingin mengundang kelompok-kelompok resistan tersebut, undangan yang mereka sampaikan hanya berupa undangan makan untuk syukuran keluarga, dan tidak menyatakannya sebagai rangkaian ritual *Addewatang*.

Praktik komunikasi sosial dalam ritual *Addewatang* ini merupakan potret harmonisasi sosial masyarakat Ujung, yang di satu sisi, terdapat masyarakat yang tetap berusaha mempertahankan dan menjalankan ritual *Addewatang* yang merupakan kebiasaan turun temurun nenek moyangnya.

Dan di sisi lain, muncul kelompok-kelompok yang belakangan menentang kebiasaan tersebut.

3. Penyadaran Masyarakat Melalui Pesan Keagamaan Dalam Ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone

Pesan keagamaan dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone melahirkan nilai penyadaran berupa nilai *Samaturuseng* dan nilai *Siamadecengeng*. Berbicara mengenai ritual *Addewatang Putta Sereng* bukan hanya tentang masyarakat yang menjalankannya saja, akan tetapi juga menyangkut masyarakat yang resistan terhadapnya. Hanya saja *trigger* penyadaran masyarakat dalam penelitian ini lebih cenderung menekankan pada kelompok masyarakat yang menjalankannya demi terciptanya harmonisasi sosial.

Salah satu asumsi etnografi komunikasi sebagai suatu teori adalah bahwa para anggota budaya akan menciptakan makna yang digunakan bersama. Mereka menggunakan kode-kode yang memiliki derajat pemahaman yang sama. Masyarakat Ujung yang konservatif memiliki pemaknaan yang sama terhadap pesan keagamaan ritual *Addewatang Putta Sereng*, hal tersebut yang kemudian membuat mereka mereproduksi nilai *samaturuseng* atau kesamaan pemahaman yang menghasilkan tindakan bersama dan nilai *siamadecengeng* atau harmonisasi.

Ritual *Addewatang* sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya merupakan suatu proses yang disengaja bukan terjadi secara otomatis, artinya kebiasaan ini terjadi karena masyarakat memang menginginkannya

terjadi. Keinginan masyarakat untuk melaksanakan ritual ini merupakan buah dari keinginan bersama atau dalam istilah masyarakat Bugis disebut *samaturuseng*.

Kegiatan yang berhubungan dengan ritual budaya dalam masyarakat Ujung sangat sulit untuk dapat direalisasikan tanpa ada nilai *samaturuseng* ini dalamnya. Bukan hanya dalam pelaksanaan ritual *Addewatang*, bahkan di seluruh praktik ritual yang ada dalam masyarakat Ujung harus membutuhkan *samaturuseng* antar anggota masyarakat. Sebagai contoh untuk pelaksanaan pesta panen (*mattojang*) yang penulis peroleh dari hasil wawancara sebelumnya.

Kelompok pemuda yang memiliki semangat yang tinggi untuk merealisasikan kegiatan tersebut, tetap harus mendengarkan kelompok masyarakat yang dituakan, baik itu dari tokoh adat, maupun tokoh masyarakat secara umum. Ketika kelompok yang dituakan ini menyatakan bahwa kegiatan itu mungkin sulit untuk bisa dilakukan dengan berbagai pertimbangannya, maka semua pihak harus menahan diri untuk tidak melaksanakan.

Demikian pula halnya dengan nilai *samaturuseng* yang lahir dari ritual *Addewatang*. Sebagai suatu simbol keyakinan dan kesyukuran, masyarakat memiliki keinginan yang sama untuk terus melaksanakannya. Bahkan nilai ini mereka realisasikan bukan hanya dalam pelaksanaan ritual, tapi juga di luar ritual atau kehidupan sosial.

Masyarakat Ujung kemudian mampu mengonstruksikan nilai penyadaran berikutnya yakni nilai *siamadecengeng*, baik dalam komunikasi (*sifakkada-kada madeceng*), dan sikap serta perilaku yang baik (*pangkaukeng nenniya ampe kedo madeceng*). Dari ritual *Addewatang*, masyarakat Ujung belajar untuk tidak berlaku sombong dalam perilaku dan perkataan (*matempo*). Banyaknya contoh bukti (*akkalebarakeng*) yang mereka peroleh dari keyakinan mereka terhadap *Putta Sereng*, menyadarkan mereka untuk tetap berlaku *siamadecengeng* antar sesama.

Dalam kajian etnografi komunikasi, komunikasi tidak terbatas hanya pada pertukaran pesan antar elemennya, tetapi lebih pada kesinambungan arus informasi. Apa yang masyarakat Ujung coba perlihatkan dalam kehidupan sosial yang mereka bangun adalah suatu proses komunikasi yang berkesinambungan antar masyarakat. Berakar dari pemahaman *sipakatau* (saling memanusiakkan) dalam masyarakat Bugis, orang Ujung melalui keyakinan mereka, mencoba mengaktualisasikan konsep tersebut dalam perkataan dan perbuatan *siamadecengeng*.

Nilai *siamadecengeng* ini kemudian menjadi pelebur perbedaan yang berpotensi merusak hubungan sosial dan menciptakan disharmoni dalam masyarakat. Sekiranya komunikasi hanya sebatas pertukaran pesan antar elemennya saja, maka hubungan yang tercipta dalam masyarakat Ujung tidak akan bertahan lama, akibat adanya perbedaan masyarakat dalam pemaknaan esensi pesan dalam ritual *Addewatang*.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan yang telah dikemukakan sebelumnya, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Pesan keagamaan ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone mengandung makna sebagai simbolisasi keyakinan (*ateppekeng*) dan kesyukuran (*asukkurukeng*) masyarakat Ujung terhadap keberadaan sosok *Putta Sereng* yang menjadi perantara permohonan mereka kepada Tuhan Yang Maha Esa dan penyelamat dalam kehidupan mereka.
2. Komunikasi sosial dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone membentuk pola komunikasi resistansi dan komunikasi responsif. Komunikasi resistansi ini merupakan komunikasi verbal maupun nonverbal yang ditunjukkan oleh kelompok yang menolak pelaksanaan ritual ini. Adapun komunikasi responsif merupakan komunikasi yang ditunjukkan kelompok konservatif yang melaksanakan ritual terhadap perilaku komunikasi kelompok resistan.
3. Adapun penyadaran masyarakat melalui pesan keagamaan ritual *Addewatang Putta Sereng* di Kabupaten Bone melahirkan nilai

samaturuseng (keinginan yang sama) dan nilai *siamadecengeng* (saling memperlihatkan kebaikan) sehingga harmonisasi sosial tetap terjaga.

B. Saran

1. Penulis menyarankan kepada masyarakat Ujung yang menjalankan ritual untuk tetap konservatif bukan hanya pada tatanan ritual saja, namun lebih kepada bagaimana menjaga harmonisasi sosial yang telah lama terbangun, serta kepada berbagai pihak untuk melihat aspek positif yang ditampilkan melalui ritual *Addewatang* ini.
2. Penulis menyarankan kepada pihak yang resistan untuk lebih mengedepankan perspektif sosial meskipun dalam tatanan pemahaman keagamaan berbeda, dan tetap mendahulukan kepentingan masyarakat di atas kepentingan pribadi, agar hubungan sosial dapat berjalan dengan harmonis.
3. Ritual *Addewatang Putta Sereng* sebagai suatu sinkretisme (kepercayaan tradisional) berpotensi melahirkan penyimpangan dalam ajaran agama, sementara penelitian ini menggunakan paradigma ilmu sosial. Oleh karena itu, penulis menyarankan adanya kajian ilmiah mendalam dari kalangan akademisi bidang keagamaan.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku:

- Ancok, Djameluddin. dan Suroso, F. N. 1994. *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-Problem Psikologi*. Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Bajari, Atwar dkk. 2011. *Komunikasi Kontekstual: Teori dan Praktik Komunikasi Kontemporer*. PT Remaja Rosdakarya, Bandung.
- Boyer, Pascal. 1990. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge University Press, UK.
- Cangara, Hafied. 2009. *Pengantar Ilmu Komunikasi*. PT RajaGrafindo Persada, Jakarta.
- Carbaugh, Donal. 2007. *Ethnography of Communication*. Donal Carbaugh. 4. 10.1002/9781118611463.wbielsi119.
- Creswell, John W. 2007. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches (2nd Edition)*. Sage Publications, USA.
- _____. 2014. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches (4th Edition)*. Sage Publications, United Kingdom.
- Devito, Joseph A. 2013. *The Interpersonal Communication Book (13th Edition)*. Pearson Education, USA.
- Effendy, Onong Uchjana. 1989. *Kamus Komunikasi*. CV Mandar Maju, Bandung.
- Giddens, Anthony. 2005. *Sociology (5th Edition)*. Polity Press, United Kingdom.
- Griffin, EM. 2019. *A First Look at Communication Theory, Tenth Edition*. McGraw Hill Education, New York.
- Ibrahim, Abdul S. 1994. *Panduan Penelitian Etnografi Komunikasi*. Usaha Nasional, Surabaya.
- Jalaluddin, Haji. 2016. *Psikologi Agama: Memahami Perilaku dengan Mengaplikasikan Prinsip-prinsip Psikologi*. PT RajaGrafindo Persada, Bandung.
- Jones, Philip. 1985. *Theory and Method in Sociology: A Guide for The Beginner*. University Tutorial Press, Slough.

- Koentjaningrat. 1985. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Dian Rakyat, Jakarta
- Komaruddin dkk. 2006. *Kamus Istilah Karya Tulis Ilmiah* (cet. III). PT. Bumi Aksara, Jakarta.
- Kuswarno, Engkus. 2008. *Etnografi Komunikasi: Pengantar dan Contoh Penelitiannya*. Widya Padjajaran, Bandung.
- Lindlof, T. R. dan Taylor, B. C. 2002. *Qualitative Communication Research Methods*. Sage Publication, California.
- Littlejohn, Stephan. W. dan Foss, Karen. A. 2008. *Teori Komunikasi, Edisi 9*. Terjemahan oleh Muhammad Yusuf Hamda. 2009. Salemba, Jakarta.
- Mattulada. 1995. *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis, Cetakan Kedua*. Hasanuddin University Press, Makassar.
- Miles, M. B. and Huberman, A. M. 1994. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook (2nd Edition)*. Sage Publications, USA.
- Moleong, Lexy J. 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif (Cetakan Ke-22)*. PT Remaja Rosdakarya, Bandung.
- Monk, Robert C., dkk. 1979. *Exploring Religious Meaning*. Prentice Hall International Inc, Londong.
- Morissan. 2015. *Teori Komunikasi: Individu Hingga Massa (cetakan ke-3)*. Prenadamedia Group, Jakarta.
- Mulyana, Deddy. 2007. *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar (Cetakan ke-10)*. PT Remaja Rosdakarya, Bandung.
- _____. 2018. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. PT Remaja Rosdakarya, Bandung
- Pelras, Christian. 1996. *Manusia Bugis*. Terjemahan oleh Abdul Rahman Abu dkk. 2006. Nalar, Jakarta.
- Rustan, Ahmad S. 2018. *Pola Komunikasi Orang Bugis: Kompromi antara Islam & Budaya, Cetakan I*. Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Sjamsuddhuha. 1990. *Corak dan Gerak Hinduisme dan Islam di Jawa Timur*. Sunan Indah, Surabaya.
- Sobur, Alex. 2004. *Semiotika Komunikasi*. PT Remaja Rosdakarya, Bandung.

Sudikin, Basrowi. 2002. *Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Mikro*. Insan Cendikia, Surabaya.

Wahyuni. 2013. *Perilaku Beragama; Studi Sosiologi Terhadap Asimilasi Agama dan Budaya di Sulawesi Selatan, Cetakan I*. Alauddin University Press, Makassar.

West, Richard. and Turner, Lynn H. *Introducing Communication Theory: Analysis and Application*. McGraw-Hill, New York.

Wolcott, Harry F. 2008. *Ethnography: A Way of Seeing*. AltaMira Press, Plymouth.

Sumber Jurnal:

Ahmadi, Dadi. 2008. *Interaksi Simbolik: Suatu Pengantar*. Mediator Jurnal Komunikasi, Vol. 9, No. 2: 302

Andisti, M. A. dan Ritandiyono. 2008. *Religiusitas dan Perilaku Seks Bebas Pada Dewasa Awal*. Jurnal Psikologi, Vol. 1, No. 2: 172-173.

Bahfiarti, Tuti. 2013. *Baju Bodo dalam Perkawinan Adat Bugis*. Jurnal Ilmu Komunikasi, (Online), Volume 3, Nomor 01 (<http://jurnalilkom.uinsby.ac.id/index.php/jurnalilkom/article/view/51/45>, diakses 12 Agustus 2019).

Syukur, Nur Aksan. 2015. *Kepercayaan Tolotang Dalam Perspektif Masyarakat Bugis Sidrap*. Jurnal Rihlah, Vol. III, No. 1: 109-114.

Yuningsih, Ani. 2006. *Implementasi Teori Konstruksi Sosial dalam Penelitian Public Relations*. Mediator Jurnal Komunikasi, Vol. 7, No. 1: 61

Zakiah, Kiki. 2008. *Penelitian Etnografi Komunikasi: Tipe dan Metode*. Mediator Jurnal Komunikasi, Vol. 9, No. 1: 182

Skripsi, Tesis, dan Disertasi:

Dewi, Fifiana. 2017. *Perilaku Sosial dan Keagamaan Masyarakat Pada Pelaksanaan “Addewatangnge Da Putta Sereng” (Studi Kasus Pada Masyarakat Desa Ujung Kabupaten Bone)*. Skripsi tidak diterbitkan. Makassar: UIN Alauddin.

Husain, A. H. 2019. *Identitas Diaspora Afghanistan: Studi Fenomenologi Rekonstruksi Identitas Diri Diaspora Afghanistan dalam Berkomunikasi dengan Masyarakat Bugis-Makassar*. Tesis tidak diterbitkan. Makassar: Universitas Hasanuddin.

Rais, Muhammad. 2015. *Reproduksi Kepentingan dalam Praktik Agama Lokal: Studi Etnohistoris Terhadap Ritual “Addewatang” dalam*

Masyarakat Ujung-Bone. Disertasi tidak diterbitkan. Makassar: Program Pascasarjana UIN Alauddin.

Internet dan lain-lain:

Portal Informasi Indonesia. *Suku Bangsa*.
<https://www.indonesia.go.id/profil/suku-bangsa>, diakses 28 Agustus 2019

Wikipedia. 2019. Sawerigading. (<https://id.wikipedia.org/wiki/Sawerigading>, diakses 5 Maret 2020).

Lampiran-Lampiran

Lampiran 1a**PEDOMAN WAWANCARA****KOMUNIKASI SOSIAL DAN PENYADARAN MASYARAKAT MELALUI
PESAN KEAGAMAAN RITUAL *ADDEWATANG PUTTA SERENG* DI
KABUPATEN BONE**

Kategori Informan : Memiliki pengetahuan tentang prosesi ritual
Addewatang Putta Sereng.

Nama Lengkap :

Usia :

Status Informan :

Daftar Pertanyaan :

1. Apa yang anda ketahui tentang asal usul ritual *Addewatang Putta Sereng* ini?
2. Bagaimana posisi ritual *Addewatang Putta Sereng* dalam rangkaian kegiatan masyarakat?
3. Apa pentingnya pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* ini bagi masyarakat?
4. Hal-hal apa saja yang harus ada dalam ritual *Addewatang Putta Sereng* ini?
5. Bagaimana pandangan anda tentang keberadaan ritual *Addewatang Putta Sereng* ini dari dulu sampai sekarang?

Lampiran 1b**PEDOMAN WAWANCARA****KOMUNIKASI SOSIAL DAN PENYADARAN MASYARAKAT MELALUI
PESAN KEAGAMAAN RITUAL *ADDEWATANG PUTTA SERENG* DI
KABUPATEN BONE**

Kategori Informan : Terlibat langsung dalam prosesi ritual
Addewatang Putta Sereng.

Nama Lengkap :

Usia :

Status Informan :

Daftar Pertanyaan :

1. Mengapa ritual *Addewatangnge* ini masih tetap anda pertahankan?
2. Apa makna pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* ini bagi anda?
3. Bagaimana anda menanggapi munculnya kelompok-kelompok yang menentang (resistan) terhadap ritual *Addewatang Putta Sereng* ini?
4. Bagaimana hubungan anda dengan mereka yang menentang ritual *Addewatang Putta Sereng* ini?
5. Dalam hal apa saja anda berkomunikasi dengan mereka yang resisten? Apa anda mengundang mereka saat melakukan ritual?

Lampiran 1c**PEDOMAN WAWANCARA****KOMUNIKASI SOSIAL DAN PENYADARAN MASYARAKAT MELALUI
PESAN KEAGAMAAN RITUAL *ADDEWATANG PUTTA SERENG* DI
KABUPATEN BONE**

Kategori Informan : Menolak (resisten) terhadap ritual
Addewatang Putta Sereng.

Nama Lengkap :

Usia :

Status Informan :

Daftar Pertanyaan :

1. Apa makna pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* ini bagi anda?
2. Bagaimana anda menanggapi kelompok masyarakat yang menjalankan ritual *Addewatang Putta Sereng* ini?
3. Bagaimana anda berinteraksi dengan mereka dalam kehidupan sehari-hari?
4. Apakah anda dilibatkan pula dalam ritual *Addewatang Putta Sereng*?
5. Apakah anda tetap diundang dalam prosesi *Addewatang Putta Sereng*?

Lampiran 2

INFORMAN



Gambar 1
A.M. Khadafi
Kades Ujung



Gambar 2
Suriyanto
Kadus Ujung

Gambar 3
Jannase
Tokoh Adat



Gambar 4
Mase'
Tokoh Adat



Gambar 5
Abustan P
Tokoh Agama



Gambar 6
H.A. Nyompa
Tokoh Agama

Gambar 7
Hj. Sana
Masyarakat



Gambar 8
Hj. Senabe
Masyarakat



Gambar 9
H. Muh. Tang
Masyarakat



Gambar 10
Sumardi
Masyarakat

Lampiran 3a

DOKUMENTASI

Rangkaian Prosesi Ritual *Addewatang Putta Sereng* di Rumah**Keterangan Gambar:**

Gambar 1 dan 2 memperlihatkan tahapan mempersiapkan *fattuana* ke dalam piring yang selanjutnya dimasukkan kedalam baki.

Gambar 3 memperlihatkan baki yang telah terisi dengan *fattuana*, dibungkus menggunakan kain dan siap untuk dibawa ke *Addewatangge* menjalani ritual.

Lampiran 3b**DOKUMENTASI****Pelaksanaan Ritual di Lokasi *Addewatangnge*****Keterangan Gambar:**

Tampilan dari belakang Lokasi *Mappangolo* dalam ritual *Addewatang Putta Sereng*,

Tampilan di dalam bangunan *Addewatangnge* saat pelaksanaan ritual *Addewatang Putta Sereng* oleh warga yang dipimpin oleh sanro Jannase.