

# BISSU: GENEALOGI DAN TEGANGANNYA DENGAN ISLAM

*Imran*

Mahasiswa Program Doktor Inter-Religious Studies Universitas Gadjah Mada  
Dosen Universitas Pancasakti Makassar  
Email: Email: imrannefsana@gmail.com

## Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menelusuri bagaimana kompleksitas relasi perjumpaan antara komunitas bissu sebagai sumber otoritas keagamaan pra Islam dengan Islam yang kemudian diterima sebagai agama kerajaan-kerajaan besar di Sulawesi Selatan. Analisis Foucauldian dipilih untuk mengeksplorasi kompleksitas hubungan kekuasaan yang melibatkan berbagai aktor, dan begitu pula kompleksitas hubungan wacana-kekuasaan yang dikontestasikan. Hasil penelusuran menunjukkan, salah satu alasan agak telatnya Islam diterima di Sulawesi Selatan dikarenakan resistensi dari berbagai kelompok masyarakat, utamanya komunitas Bissu. Pasca diterimanya Islam, peran bissu sebagai otoritas keagamaan secara signifikan menjadi tereduksi. Untuk dapat dianggap selaras dengan nilai Islam, bissu melakukan strategi negosiasi sebagai salah satu cara mereka mempertahankan eksistensi dan di sisi lain melakukan resistensi.

**Kata Kunci:** *Bissu, Islam, gender, otoritas, relasi kuasa*

## PENDAHULUAN

Konstruksi gender dalam masyarakat Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan dapat dikatakan sangat kompleks dan beragam. Setidaknya ada lima konstruksi gender yang dikenal dan dipahami oleh masyarakat Bugis-Makassar. Dua konstruksi gender pertama merupakan gender dominan yang lazim dikenal di hampir semua konstruksi budaya adalah pria dan wanita yang dalam bahasa lokal dikenal dengan istilah *ourane* dan *makkunrai*. Tiga konstruksi gender lainnya dalam tradisi masyarakat Bugis-Makassar dikenal dengan istilah *calalai*, *calabai*, dan *bissu*.

Sharyn Graham (2014:3) menggambarkan ketiga konstruksi gender tersebut dengan memersonifikasikan dan melihat setiap karakter utama dari masing-masing kelompok tentang bagaimana mereka mengidentifikasi identitas diri mereka. Dalam usahanya untuk menjelaskan identitas *calabai*, dia menggunakan karakter Santi

sebagai contoh. Santi secara fisik mempunyai tubuh laki-laki namun tidak mengidentifikasi dirinya sebagai 'laki-laki' tetapi di sisi lain santi juga tidak bercita-cita menjadi seorang perempuan. Santi mengidentifikasi dirinya dan diidentifikasi oleh masyarakatnya sebagai seorang *calabai*. Dalam usaha Graham menjelaskan identitas *calalai*, dia menggunakan Rani sebagai contoh. Rani secara fisik bertubuh perempuan namun dia tidak memenuhi atau tidak sesuai dengan ekspektasi masyarakatnya tentang konstruksi 'wanita baik'. 'Perilaku menyimpang' tersebut membuat Rani tidak dianggap dan menganggap dirinya sebagai perempuan, melainkan diidentifikasi dan mengidentifikasi dirinya sebagai seorang *calalai*.

Dalam menjelaskan identitas *bissu*, Graham menggunakan Mariani. Dalam narasi kuno masyarakat Bugis, *bissu* turun (*manurung*) ke bumi bersama dengan dewa pencipta dan berperan penting dalam membawa kehidupan ke bumi. *Bissu*

mendapatkan kekuatan mereka dengan mewujudkan elemen perempuan dan laki-laki. *Bissu* memberi elemen yang menarik dalam kompleksitas konseptualisasi gender karena mereka menggabungkan dua aspek gender pria dan wanita. *Bissu*, seperti Mariani, tidak dianggap sebagai wanita atau pria, tetapi kombinasi yang kuat dari keduanya.

Dalam tulisannya yang lain, Graham (2009) mendefinisikan identitas *bissu* dengan cara yang lebih jelas. Dia menyatakan, *bissu* diimajikan sebagai makhluk hermafrodit yang mewujudkan unsur perempuan dan laki-laki. Meskipun diimajikan sebagai sosok hermafrodit, kebanyakan *bissu* secara anatomis merupakan laki-laki.

Saat ini, biasanya sebagian besar *bissu* (jika tidak seluruhnya) adalah orang-orang yang secara biologis bertubuh laki-laki, sedangkan di masa lalu *bissu* bisa muncul dari 'tubuh laki-laki atau perempuan'. Realitas ini diungkapkan oleh Evelyn Blackwood (2005) yang menyatakan, dalam tulisan-tulisan sejarah modern awal menggambarkan sejumlah besar *bissu* perempuan dan berasal dari keluarga kerajaan. Catatan dari akhir abad ketujuh belas menunjukkan, selain tugas seremonial mereka, *bissu* perempuan ini memberikan bantuan dalam konflik militer. Leonard Andaya (dalam Blackwood, 2005:7), menggambarkan pemimpin *bissu* (Puang Matoa) sebagai "wanita yang sangat tua," berhadapan dengan musuh yang ditemani oleh seratus *bissu* perempuan, "melambaikan pedang (*alameng*) dan semacam pemukul kayu tenun (*walida*) sambil meneriakkan mantra suci ... Ketika mereka mendekat, pasukan Bone menembaki mereka tetapi tidak ada yang terluka. " *Alameng* dan *walida* menurut Andaya, "adalah simbol pria dan wanita suci yang digunakan dalam

upacara untuk mengusir roh jahat".

Makalah ini akan difokuskan pada bagaimana dinamika identitas *bissu* dikonstruksi dari waktu ke waktu. Periode yang akan dibahas di sini akan dibagi menjadi dua kategori besar: yaitu periode *bissu* sebelum kedatangan Islam dan setelah penerimaan Islam sebagai 'agama kerajaan' di semua kerajaan Sulawesi Selatan hingga saat ini. Analisis wacana Foucauldian akan digunakan sebagai perspektif dalam makalah ini. Analisis Foucauldian dipilih untuk mengeksplorasi kompleksitas hubungan kekuasaan yang melibatkan berbagai aktor, dan begitu pula kompleksitas hubungan wacana-kekuasaan yang dikontestasikan. Gender dan otoritas agama yang menjadi wacana dominan dalam kasus tegangan antara *bissu* dan Islam dari waktu ke waktu adalah bidang wacana liar di mana masyarakat yang terlibat di dalamnya saling menegasi dan berkontestasi untuk menegaskan klaim kebenaran konstruksi wacana mereka.

### Perspektif Teori

Analisis wacana Foucault, menurut Sunardi (2012), tidak mendekati wacana dari sisi orang yang mengucapkannya atau struktur formalnya melainkan dari kaidah-kaidah yang membuat wacana itu dipakai. Foucault tidak mencari kekuatan fasis wacana dalam bahasa melainkan dalam wacana dan di luar wacana. Dia tertarik pada gejala mengapa dalam sejarah muncul wacana yang mendorong orang untuk mengucapkannya terus-menerus. Pendekatan ini pada intinya ingin memeriksa peristiwa-peristiwa sejarah dalam kaitannya dengan cara orang mengalami dirinya sendiri (*the constitution of the self*).

Pemikiran Foucault memang tidak bisa dilepaskan dari persoalan relasi kekuasaan.

Kalau orang biasanya berbicara tentang kekuasaan dan Negara, sekarang tentang kekuasaan dan subjek. Berlawanan dengan pandangan Marxis, Foucault menentang imaji kekuasaan yang berpusat pada kekuasaan Negara. Tekanan pada relasi kekuasaan tidak mengacu pada sistem umum dominasi oleh suatu kelompok terhadap kelompok yang lain, melainkan beragamnya hubungan kekuasaan. Singkatnya kekuasaan bukanlah sesuatu yang terpusat pada satu titik atau sumber otoritas (Haryatmoko, 2012). Menurut Foucault (1938:93), kita seharusnya bersikap nominalis dalam memandang kekuasaan. Kekuasaan bukanlah lembaga, kekuasaan bukan pula sebuah struktur, bukan semacam daya yang terdapat pada beberapa orang. Kekuasaan adalah nama yang diberikan kepada suatu situasi strategis yang rumit dalam masyarakat tertentu.

Kekuasaan dalam konstruksi teoritis Foucault bukan *Kekuasaan* dengan huruf kapital sebagai himpunan lembaga dan perangkat yang menjamin kepatuhan warga negara (1938:92). Biasanya kekuasaan disamakan dengan milik. Kuasa dianggap sebagai sesuatu yang dapat diperoleh, disimpan, dibagi, ditambah, atau dikurangi. Tetapi dalam pandangan Foucault (dalam Bertens, 2001:320), kekuasaan bukanlah sesuatu yang dimiliki, tetapi dipraktikkan dalam suatu ruang lingkup di mana ada banyak posisi yang secara strategis berkaitan satu sama lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Menurut Foucault kekuasaan ada di mana-mana, bukan karena kekuasaan mencakupi segala hal, namun karena kekuasaan datang dari mana-mana. Dengan memahami kekuasaan sebagai sesuatu yang tersebar, maka relasi kekuasaan dapat ditemui dalam berbagai interaksi masyarakat dan kegiatan sosial seperti sekolah, rumah

sakit, penjara, agama dan sebagainya.

Pelaksanaan kekuasaan menurut Haryatmoko (2002) ‘bukan pertama-tama melalui kekerasan atau masalah persetujuan (Hobbes, Locke), tetapi seluruh struktur tindakan yang menekan dan mendorong tindakan-tindakan lain melalui rangsangan, rayuan, atau melalui paksaan dan larangan. Jadi kekuasaan pertama-tama bukan represi (Freud, Reich) atau pertarungan kekuatan (Machiavelli, Marx) dan bukan pula fungsi dominasi suatu kelas yang didasarkan pada penguasaan atas ekonomi atau manipulasi ideologi (Marx). Foucault mengatakan kekuasaan harus dipahami pertama-tama pada banyak dan beragamnya hubungan-hubungan kekuatan yang melekat pada bidang hubungan-hubungan tersebut dan organisasinya. Kekuasaan berarti perang bisu, yang menempatkan konflik dalam berbagai institusi sosial, dalam ketidaksetaraan ekonomi, dalam bahasa, dan bahkan dalam tubuh kita masing-masing’.

Selain mengatakan bahwa kekuasaan sesuatu yang lebih dipraktikkan daripada dimiliki dan tersebar, Foucault (1978:95) juga mengatakan bahwa di mana pun kekuasaan berada, selalu ada resistensi yang menyertainya. Perlawanan tersebut tidak berada pada posisi di luar kekuasaan. Perlawanan ada karena kekuasaan itu sendiri. Foucault (1995:194) mengoreksi imaji negatif yang sering dilekatkan pada kekuasaan sebagai sesuatu yang dilaksanakan dengan cara-cara represif, menyensor, mengabstraksi dan menyembunyikan. Bagi Foucault, kekuasaan tidak hanya represif tetapi juga produktif. Kekuasaan memproduksi realitas, kekuasaan memproduksi ruang lingkup objek dan ritus-ritus kebenaran. Kekuasaan dalam mekanisme disiplinnya menghasilkan individu dan pengetahuan.

Lalu, apa yang menjadi sasaran kekuasaan? Menurut Foucault (1995:12), sasaran kekuasaan adalah tubuh. Tubuh dimanipulasi, dilatih, dikoreksi, dibuat menjadi patuh, bertanggungjawab, menjadi terampil dan meningkat kekuatannya. Tubuh selalu menjadi objek sasaran kuasa baik dalam arti anatomi metafisik seperti yang dibuat oleh para dokter maupun filsuf, maupun dalam arti *'teknis politis'* yang mau mengatur, mengontrol atau mengoreksi segala aktivitas tubuh. Kuasa dari masa ke masa selalu menyentuh tubuh, hanya cara, ukuran, dan sasaran kontrolnya saja yang selalu berubah-ubah (Hardiyanta,1997:75).

Disiplin dan norma menjadi konsep kunci dalam mekanisme kekuasaan. Kekuasaan ingin mencapai tubuh yang selalu patuh. Untuk kepentingan tersebut diperlukan sebuah penerapan disiplin yang sistematis. Sistematisasi tersebut mendapatkan bentuknya melalui model penjara *panoptik*. Bangunan *panoptikon* merupakan bangunan besar, berbentuk melingkar dengan menara pengawas terdapat di tengah-tengahnya. Melalui mekanisme *panoptik*, pengawas dapat secara terus menerus memantau individu tanpa pernah dilihat oleh mereka yang diawasi. Model ini menciptakan dalam diri subjek perasaan senantiasa diawasi. Pada akhirnya orang menciptakan pengawas dari dalam dirinya sendiri (Imran, 2017).

Agama menurut Haryatmoko (2002:9 & 2010:12) merupakan salah satu lembaga produksi kekuasaan-pengetahuan yang dahsyat, terutama dalam masyarakat seperti Indonesia. dia tidak bisa dilepaskan dari mekanisme dan teknik kekuasaan normatif dan disipliner. Agama mengatur individu dan masyarakat melalui penyeragaman baik perilaku, bahasa, pakaian, maupun ritus. Melalui teknik itu akan dihasilkan identitas

yang memudahkan pencapaian baik dari pemeluknya, maupun ketakutan dari mereka yang tidak termasuk bagiannya.

## PEMBAHASAN

*“There is an obvious and prominent fact about human beings: they have bodies and they are bodies.”*  
(Turner dalam Sharyn Graham, 2012:4)

Membahas komunitas *bissu* di Sulawesi Selatan mungkin sangat sulit untuk dipisahkan dari kaitannya dengan adat dan wacana Islam, ketiganya saling mengandaikan. *Bissu* memegang peran penting sebagai pemimpin agama masyarakat Bugis-Makassar di masa lalu. *Bissu* merupakan representasi figur agama lokal masyarakat Sulawesi Selatan yang ketika Islam datang sebagai agama baru, *bissu* dan komunitasnya terlibat kontestasi sengit dalam upaya untuk merebut hegemoni dan dominasi dalam masyarakat baik di bidang kebudayaan maupun keagamaan. *Bissu* juga merupakan bagian penting dari konstruksi adat masyarakat Sulawesi Selatan, karena keberadaan *bissu* ditopang dan dipertahankan melalui adat, *bissu* adalah bagian dari cara masyarakat Sulawesi Selatan membayangkan struktur sosial dan keagamaan mereka.

Berangkat dari fakta tersebut, maka sebelum kita mendiskusikan *bissu* dan relasinya dengan Islam, menjadi penting bagi kita untuk memahami bagaimana masyarakat Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan mengonstruksikan narasi asal usul kebudayaan mereka dan struktur masyarakatnya. Konstruksi naratif yang paling terperinci dan otoritatif mengenai asal-usul kerajaan dan kebudayaan masyarakat Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan biasanya merujuk pada naskah Bugis

kuno yang disebut *I La Galigo*.

Menurut Leonard Andaya (1984:2-3), dalam *I La Galigo*, bumi pada awalnya digambarkan berada dalam kekacauan total. Untuk mengatasi kekacauan tersebut, Para dewa dan dewi dari dunia atas memutuskan untuk mengirim Batara Guru, putra tertua dewa utama dunia atas<sup>7</sup>, *To Palanroe*, juga dikenal sebagai *To Patotoe*, untuk mengubah kekacauan ini menjadi tempat layak huni bagi manusia. *We Nyilitimo*', putri dewa utama dari dunia bawah, bersama dengan lima putri yang lebih rendah, didelegasikan untuk melayani sebagai sahabat dan istri bagi Batara Guru di bumi.

Batara Guru diimajikan turun ke bumi dari dunia atas dengan menggunakan pelangi sebagai kendaraannya, sementara itu *We Nyilitimo* ', yang juga dikenal dengan istilah "*Tompoe ri Busa Empong*" (Dia yang bangkit dari busa ombak), bangkit dari dunia bawah. Mereka bertemu di sebuah tempat bernama *Ware'* (sekarang dikenal secara administratif merupakan wilayah Luwu') dan memulai sebuah peradaban yang menyebar ke seluruh Sulawesi dan di tempat lain. Setelah beberapa waktu, Batara Guru dan istrinya kembali ke dunia atas, meninggalkan anak-anak mereka untuk memerintah di muka bumi. Setelah beberapa generasi berlalu, para penguasa keturunan dewa ini akhirnya meninggalkan bumi untuk menggantikan para dewa utama baik di dunia atas maupun di dunia bawah.

Kedatangan kedua penguasa-dewa sebagaimana dijelaskan Andaya (1984:4) terjadi ketika putra para dewa utama dari dunia atas kembali menikahi putri para dewa utama dari dunia bawah, dan mereka

menetap bersama di Luwu'. Ketika mereka dikaruniai seorang anak, sang ayah naik ke dunia atas untuk meminta semacam ayunan dari ibunya. Ketika berada di dunia atas, ia diberi tahu bahwa dalam waktu tujuh hari pelangi yang menghubungkan antara dunia atas dengan bumi akan diambil untuk selamanya. Semua akses antara bumi dan dunia atas serta dunia tengah harus ditutup, hanya akses antara dunia atas dan dunia bawah yang akan dipertahankan. Dia kemudian kembali ke bumi dan memberi tahu istrinya tentang berita itu. Karena mereka tidak ingin menetap di bumi, mereka kemudian memilih turun ke dunia bawah dan meninggalkan bumi sekali lagi tanpa penguasa.

Tidak adanya pemimpin membuat masyarakat menjadi kacau, karena suatu kelompok dapat dengan mudah menyerang orang atau kelompok lain. Kondisi kekacauan karena tidak adanya pemerintahan yang stabil dalam bahasa lokal yang dikenal dengan istilah '*sianre bale tawwue*' (ikan yang saling memakan). Dalam keadaan itulah menurut Mattulada (1998:27) lahir konsep *To* (makassar) *Tu* (bugis) *Manurung*. Secara harfiah *To/Tu Manurung* berarti orang yang turun dari dunia atas. Konsep *To Manurung* sendiri adalah konsep yang berkaitan erat dengan sejarah pembentukan kerajaan besar di Sulawesi Selatan (Kerajaan Gowa, Bone, Soppeng) di mana semua kerajaan itu mempunyai *To/Tu Manurungnya* masing-masing. Kedatangan *To Manurung* di Sulawesi Selatan digambarkan oleh lontara<sup>8</sup> sebagai sesuatu yang dibutuhkan, antara lain, untuk mengakhiri situasi kacau.

<sup>7</sup> Di dalam kosmologi orang bugis makassar, setidaknya-tidaknya dikenal tiga konstruksi dunia, yaitu dunia atas sebagai tempat tinggal dewata, dunia tengah sebagai tempat manusia, dan dunia bawah.

<sup>8</sup> Lontara merupakan manuskrip sejarah yang ditulis di atas daun lontar, sebuah lontara biasanya berkaitan dengan masyarakat, karakter, atau sejarah kerajaan yang ditulis menggunakan bahasa lokal setempat.

Posisi dan peranan bissu dalam masyarakat Sulawesi Selatan terkait erat dengan mitologi, karena bissu adalah bagian dari narasi mitologis masyarakat Sulawesi Selatan sejak awal. Bissu adalah bagian dari awal kehidupan dan konstruksi kebudayaan masyarakat Sulawesi Selatan sebagaimana diimajikan dalam naskah I La Galigo. Hal ini sejalan dengan yang dikemukakan oleh Graham (2009) dalam sebuah wawancara dengan seorang tokoh lokal bernama Haji Baco. 'Karena itu mereka mengirim salah satu dewa mereka yang paling bercita-cita, Batara Guru. Tetapi Batara Guru tidak pandai mengatur berbagai hal. Untuk melakukan semua ini, dua bissu diperlukan. Jadi para dewa mengirim dua bissu yang menggapit Batara Guru saat dia turun. Ketika mereka tiba, bissu mulai membuat segalanya berkembang; mereka menciptakan bahasa, budaya, adat, dan semua hal yang dibutuhkan demi perkembangan kehidupan dunia'.

Klaim wacana semacam itu memberi otoritas yang kuat pada *bissu* di tengah-tengah masyarakat Bugis-Makassar Sulawesi Selatan, karena dengan menjadi bagian dari mitologi yang diyakini oleh masyarakat membentuk asumsi bahwa kehadiran mereka adalah kehendak para Dewata sendiri. Bissu dalam hal ini menjadi perwakilan dari dewa di bumi yang akan memediasi kehendak para dewa terhadap alam semesta. Bissu dianggap berperan memediasi hubungan antara dunia tengah (bumi) dan dunia atas (dunia para dewa), memediasi hubungan antara manusia dan para dewa.

Sentralitas peran bissu dalam konstruksi masyarakat Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan adalah sesuatu yang jelas. Sentralitas tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Harmonic (dalam Gibson) bahwa bissu merupakan komunitas pertama dalam sejarah

masyarakat Sulawesi Selatan yang memainkan peran aktif dalam membentuk hierarki keagamaan imajiner yang terstruktur dengan sangat baik. Imaji keagamaan tersebut kemudian berfungsi sebagai model referensi dan legitimasi dalam pembentukan kerajaan-kerajaan Sulawesi Selatan dari abad ketiga belas hingga abad kelima belas, atau era yang disebut era *To Manurung*. Harmonic bahkan berspekulasi bahwa komunitas *bissu* mengembangkan ideologi yang diperlukan untuk melegitimasi negara agraris pertama dalam tradisi masyarakat Sulawesi Selatan dengan menggabungkan unsur-unsur kultus leluhur asli yang mendapat pengaruh Sanskerta yang berasal dari kerajaan Majapahit Jawa di abad keempat belas.

Sentralitas orang yang dianggap tanpa gender atau tidak hanya terikat pada satu konstruksi gender seperti bissu atau bahkan perempuan dalam peran pemimpin ritual yang terkait dengan adat atau bahkan agama bukanlah sesuatu yang khas orang Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan. Di banyak tempat menurut Peletz (2006:312), khususnya di Asia Tenggara pada periode modern awal (biasanya masa ini merujuk pada awal abad kelima belas) adalah sesuatu yang umum bahwa perempuan atau gender ketiga menjadi pemimpin ritual karena pada waktu itu hubungan antara perempuan dan laki-laki bisa dikatakan cukup cair dan egaliter. Selain bissu, Peletz juga menyebutkan beberapa komunitas serupa di berbagai tempat seperti komunitas Dayak Ngaju di Kalimantan dan komunitas *sida-sida* di semenanjung Melayu yang memainkan peran penting dalam ritual.

Penerimaan Islam sedikit banyak memiliki dampak pada kehidupan komunitas bissu, mereka yang dulunya adalah otoritas tunggal dalam agama lokal masyarakat

Sulawesi selatan sekarang memiliki saingan baru, Islam. Diterimanya Islam secara resmi sebagai agama kerajaan di Sulawesi Selatan masih menjadi perdebatan di antara para ahli, ada yang menyebut Islam diterima sekitar 1603, ada yang menyebut 1605, sementara beberapa ahli menyebutkan bahwa Islam diterima sekitar 1607 (Suriadi Mappangara dan Irwan Abbas, 2003:78).

Namun demikian, Islam sebenarnya sudah dikenal jauh sebelum penerimaan Islam sebagai agama kerajaan. Posisi Makassar sebagai salah satu pelabuhan penting dalam lalu lintas perdagangan di Indonesia bagian timur membuat orang Bugis-Makassar terbiasa bertemu berbagai kelompok etnis dan agama. J. Noorduyn dalam Pelras (1993:135) mengatakan bahwa di bawah di masa pemerintahan Raja Goa, Tunipalangga (sekitar 1546-1565) sejumlah keistimewaan diberikan kepada komunitas Muslim di Makassar yang terdiri dari para pedagang Champa, Patani, Pahang, Johor, dan Minangkabau; Suksesor Tunipalangga yaitu Raja Gowa yang bernama Tunijallo' (sekitar 1565-1590) bahkan membangun masjid untuk komunitas itu di daerah Mangallekanna, sebuah daerah pinggiran di Makassar pada waktu itu. Fakta-fakta sejarah tersebut menjadi bukti keberadaan kelompok-kelompok Muslim di Makassar jauh sebelum raja-raja Sulawesi Selatan melakukan konversi menjadi Muslim.

Proses panjang antara perjumpaan masyarakat Sulawesi Selatan dengan agama Islam dan penerimaan Islam sebagai agama kerajaan sedikit banyak menunjukkan adanya perlawanan terhadap Islam di masa-masa awal. Noorduyn dalam Pelras (1993:139) berpendapat bahwa "konversi ke Islam memakan waktu begitu lama karena penerimaan terhadap Islam akan memberi perubahan mendalam terhadap kehidupan

keagamaan dan tradisi orang Bugis-Makassar. Hal tersebut membuat ada gerakan perlawanan yang kuat terhadap Islam di antara orang-orang yang sangat terikat pada kebiasaan hidup mereka dan fakta bahwa orang Bugis-Makassar begitu bangga dengan budaya mereka sendiri.

Dalam hal ini, Islam dipandang tidak sesuai dan bertentangan dengan banyak lokal praktik budaya, konversi ke Islam akan mengubah tatanan sosial dan budaya yang telah mapan. Lebih lanjut Noorduyn menjelaskan bahwa sebenarnya bukan hanya Islam yang menjadi alternatif untuk menjadi agama baru saat itu, tetapi juga Katolik. Sumber-sumber sejarah mencatat bahwa raja Gowa telah meminta dikirimnya pendeta ke ajari mereka tentang teologi Kristen.

Tentu saja salah satu kelompok yang dengan keras menolak konversi ke agama baru –baik Islam maupun Katolik- adalah komunitas bissu. Hal ini mudah dimengerti, karena konversi ke agama baru akan melemahkan otoritas mereka yang sudah mapan sebelumnya. Pelras (1993) berpendapat, ketidakcocokan mereka dengan Islam didasarkan pada sejumlah alasan, dan bukan hanya karena fakta bahwa bissu adalah subjek transvetisme yang tidak cocok dengan teologi Islam (dan bahkan dengan semua agama abrahamik) yang hanya mengakui dua konstruksi gender, pria dan wanita.

Alasan resistensi terhadap Islam di antaranya disebabkan pada fakta bahwa bissu merupakan pemuka agama dalam agama lokal masyarakat Bugis-Makassar yang mempunyai peran penting dan spesial dalam berbagai ritus-ritus yang rumit dan kompleks, ritus-ritus tersebut berpusat pada persembahan kepada makhluk spiritual (Dewa-dewa), sedangkan Islam tidak mengenal tradisi kependetaan yang menjadi

perantara dalam melakukan ritual, memiliki ritus sederhana, berpusat pada doa-doa (shalat), yang diarahkan kepada Tuhan yang Maha Esa.

Namun demikian, Islam akhirnya diterima sebagai agama baru kerajaan Gowa-Tallo. Penerimaan Islam sebagai agama baru sulit dilepaskan dari dimensi politik yang menyertainya. Penerimaan Islam secara ekonomi memberikan manfaat ekonomi yang lebih baik daripada misalnya jika konversi menjadi Katolik karena sebagian besar lalu lintas perdagangan pada waktu itu melibatkan banyak komunitas Muslim baik lokal maupun internasional. Raja-raja Gowa sebagai kerajaan pelopor penerima dan penyebar agama Islam telah mengetahui dan memahami kebesaran kesultanan Islam di berbagai tempat seperti kerajaan Mughal di India, Ottoman di Turki serta kesultanan Aceh di Nusantara.

Penerimaan kerajaan Gowa kepada Islam juga memberi mereka alasan untuk mengarahkan dan semakin menguatkan dominasi mereka secara luas terhadap semua kerajaan lain di Sulawesi Selatan. Segera setelah menjadi seorang Muslim, Raja Gowa mengundang semua raja-raja Sulawesi Selatan lainnya untuk menjadi Muslim juga. Kerajaan yang melakukan penolakan terhadap ajakan memeluk Islam akan diperangi oleh Gowa. Peristiwa sejarah ini dalam bahasa lokal dikenal dengan istilah *musu'selleng* (Bugis) atau *bundu sallang* (Makassar) yang berarti perang memperjuangkan Islam. Secara berturut-turut di mulai pada 1608, Sawitto, Bacukiki, Suppa', dan Mandar di pantai barat, Akkotengeng dan Sakkoli' di pantai timur dikalahkan dan akhirnya menerima Islam. Pada 1609, giliran Sidenreng dan Soppeng ditaklukkan; selanjutnya pada 1610, giliran kerajaan Wajo' yang dikalahkan; akhirnya

pada 1611, dengan dikalahkannya kerajaan Bone, semua Sulawesi Selatan kecuali daerah pegunungan Toraja telah menerima Islam sebagai agama kerajaan (Pelras, 1993:134-135).

Berkenaan dengan relasinya dengan komunitas bissu, penerimaan Islam secara politis menjadikan raja sebagai satu-satunya sumber hegemoni kekuasaan dan otoritas yang sebelumnya mereka bagi dengan 'adat' yang dalam arti tertentu dengan komunitas bissu. Islam memberi legitimasi baru bagi raja untuk mempertajam kekuasaannya. Dalam upaya menjadikan dirinya sebagai otoritas utama dan satu-satunya, raja menggunakan konstruksi Islam mistik yang dipengaruhi oleh mistik Persia yang menempatkan raja dalam posisi istimewa, yaitu, sebagai bayangan Tuhan di muka bumi (*dzillullah fil ardhi*), posisi yang menurut doktrin tersebut, hanya diberikan kepada dua kelompok manusia, yaitu para nabi dan raja.

Dengan mengklaim diri sebagai bayangan atau wakil tuhan di bumi, maka konsep tersebut akan memberi kesan bahwa kehendak raja adalah kehendak tuhan, dan pembangkangan terhadap raja berarti pembangkangan terhadap Tuhan. Diterimanya Islam sebagai agama kerajaan menandai melemahnya peran bissu dalam struktur kehidupan komunitas Bugis-Makassar. Peran sebagai otoritas agama yang dulu mereka miliki sekarang digantikan oleh cendekiawan atau guru Muslim yang biasa disebut Kali atau Kadhi. Peran Bissu menjadi terbatas dengan penguasa lokal yang tidak terlalu berpengaruh dan komunitas lokal mereka.

Terlepas dari fakta tersebut, kita harus memahami bahwa narasi Islam di Sulawesi Selatan bukanlah sebuah narasi tunggal. Mereka terus berubah dalam menanggapi

perubahan sosial yang menyertainya. Gibson (2002) mengajukan setidaknya enam model kepemimpinan Islam yang pernah berkembang di Sulawesi Selatan mulai dari abad ke-16 hingga abad ke-20. Keenam model akan dijelaskan sebagai berikut.

Salah satu alasan mengapa raja-raja di Sulawesi Selatan menunda memeluk Islam sampai abad setelah jatuhnya Malaka karena model kekuatan politik Islam hanya menarik bagi mereka di akhir abad ke-16. Model Islam politik yang dimaksud di sini adalah model Islam politik yang dikembangkan di dinasti Safawi di Iran, dinasti Mughal di India, serta kesultanan Aceh dan Mataram di nusantara. Islam politik dalam model ini menarik bagi raja-raja di Sulawesi Selatan (khususnya Kekaisaran Gowa sebagai perintis kerajaan pertama yang menerima dan menyebarkan Islam) karena model ini menempatkan raja sebagai perwujudan Tuhan di bumi, sebagai *Insan Kamil*, sebagai manusia sempurna.

Model kepemimpinan tampaknya tidak ada dalam konsep Islam seperti yang dibawa dan ditawarkan oleh Sayyid Jalaluddin, seorang muballig Islam yang sangat kental dengan teologi Syiah yang datang terlebih dahulu sebelum tiga datuk dari Minangkabau. Dalam konstruksi teologi dan kepemimpinan Islam Syiah, kepemimpinan ilahi atau bahkan konsep insan kamil terbatas pada para nabi dan Ahlul Bait imam Syiah sehingga dapat dianggap tidak memberikan legitimasi hegemonik yang menarik bagi raja Gowa pada waktu itu, Sayyid Jalaluddin akhirnya berangkat ke cikoang, kabupaten Takalar dan berhasil mengislamkan banyak orang di sana. Kedatangan Sayyid Jalaluddin saat ini selalu diperingati setiap tahun dalam bentuk tradisi perayaan maulid Nabi Muhammad.

Dalam model Islam kedua menurut

Gibson (2002), keunggulan spiritual yang sebelumnya dimiliki oleh raja kini berada di dalam orang-orang suci kosmopolitan, yang sering kali lahir dari keluarga biasa, yang menjaga jarak dari pusat-pusat kekuasaan politik yang korup. Pergeseran ini menjadi mungkin sebab menurut Reid (2000) orang Sulawesi Selatan setidaknya pada abad ke 17 memiliki karakter pluralis dan terbuka terhadap ide-ide baru. Salah satu tokoh karismatik ini dan mungkin yang paling memiliki pengaruh adalah Sheikh Yusuf. Syekh Yusuf dalam waktu singkat berhasil menyatukan berbagai kelompok etnis dalam upayanya melawan VOC.

Syekh Yusuf akhirnya ditangkap oleh pasukan Belanda pada tahun 1683 dan kemudian diasingkan ke Sri Lanka dan Afrika Selatan, tempat di mana ia kemudian meninggal. Syekh Yusuf pada akhirnya diglorifikasi dan oleh para pengikutnya diyakini mempunyai karamah sehingga kuburannya dapat ditemukan di beberapa tempat seperti di cape Town, Ceylon, Banten, dan di Makassar.

Pada akhir abad kedelapan belas, model mistik Islam berhasil membangun pengaruh di seluruh dunia Islam, sebagian sebagai respon terhadap ancaman meluasnya ekspansi Eropa, kesetiaan kepada tokoh-tokoh Islam lokal digantikan dengan menekankan kesetiaan kepada rasul, Nabi Muhammad. Kultus Nabi Muhammad daripada kepada raja-raja atau pemimpin lokal karismatik diungkapkan melalui praktik-praktik seperti pembacaan syair pujian yang ditulis untuk menghormati nabi yang biasanya dibacakan dalam ritual tertentu seperti perayaan maulid.

Salah satu teks yang terkenal di kalangan umat Islam di Sulawesi Selatan yang sering digunakan sebagai bentuk ekspresi cinta kepada Nabi Muhammad

adalah barzanji. Nama Barzanji diambil dari nama penulis, Sheikh Ja'far al-Barzanji bin Husin bin Abdul Karim. Model Islam ketiga ini diadopsi oleh para Raja-raja Bone, yang melakukan persekutuan dengan VOC untuk melawan Gowa. Oleh raja-raja Bone, Belanda dikonstruksi sebagai manifestasi murka Tuhan, yang menghukum para sultan Gowa karena kesombongan mereka dan meruntuhkan kerajaannya. Sementara raja-raja Bone tetap menjadi pusat dari sistem keagamaan, tetapi tidak mengklaim diri sebagai insan kamil (Gibson, 2009:302).

Model Islam keempat menurut Gibson (2009) berkembang pada abad ke 18, di wilayah-wilayah di mana para pejabat VOC mulai berperan sebagai penguasa yang lebih tinggi bagi kerajaan-kerajaan lokal. Di wilayah-wilayah ini, kaum muslim berhadapan dengan para penguasa asing yang kurang mengetahui kekuasaan tradisional para keturunan raja dan kekuasaan karismatik orang-orang suci Islam. Persaudaraan mistis dalam periode ini sering menjadi sumber perlawanan. Pemujaan terhadap tindakan jihad berkembang, di mana kematian dalam medan peperangan menjadi pilihan bagi mereka yang merasa telah dipermalukan secara tak terperi oleh orang-orang VOC. Tujuan jihad bukan untuk mengalahkan musuh di dunia melainkan merupakan jalan cepat meraih berkah spiritual di hari kemudian.

Model Islam kelima dikembangkan pada abad ke-19 setelah kekuatan VOC melemah dan digantikan oleh administrasi pemerintah kolonial baru, Hindia Belanda. Pejabat Belanda secara aktif mempromosikan pemisahan politik dan agama. Pemerintah kolonial mentolerir kesalehan Islam sambil dengan kuat menekan setiap kritik terhadap perintah kolonial atas nama agama. Peluang ini digunakan oleh para haji baru untuk

mengkritik tradisi lokal yang mereka anggap sebagai bidah, para haji baru tersebut mempromosikan gerakan bercorak purifikasi dan kesalehan normatif tetapi cenderung menghindari kritik terhadap pemerintah kolonial secara terbuka.

Model Islam terakhir menurut Gibson yang berkembang di Sulawesi Selatan menyebar pada awal abad kedua puluh dengan diperkenalkannya sistem pendidikan Eropa di Hindia Belanda dan perkembangan pers cetak di timur tengah. Perkembangan ini membangkitkan pergerakan Islam modernis seperti Muhammadiyah yang melancarkan sikap permusuhan terhadap ritual tradisional masyarakat yang dianggap mengekalkan sifat kebangsawanan. Perlawanan terhadap nilai-nilai feodalisme melalui semangat purifikasi agama juga melatarbelakangi gerakan pemberontakan Kahar Muzakkar. Di Sulawesi Selatan, pergerakan ini berkaitan erat dengan kritik terhadap seluruh ritual yang tidak diperintahkan Alquran, yang mereka anggap sebagai sebuah bidah dalam praktik keagamaan. Sebagai contoh para pengikut Muhammadiyah tidak menghadiri upacara pembacaan barzanji atau tahlilan ketika ada orang yang meninggal dunia.

Dalam era yang lebih kontemporer dibanding dengan masa penelitian Gibson, secara subjektif saya berargumentasi, Islam di Sulawesi Selatan juga terdampak pada fenomena umum kebangkitan gerakan keagamaan yang melanda hampir semua wilayah Indonesia. Kebanyakan pola umum kebangkitan gerakan keagamaan adalah penekanan pada gerakan pemurnian Islam dan kesalehan atau kepatuhan normatif pada syariat. Hal ini tidak mengherankan sebab model Islam kelima dan keenam yang dipaparkan oleh Gibson sebenarnya sudah memuat semangat tersebut, bedanya otoritas (khususnya otoritas dalam pengertian

individu dan lembaga) keagamaan bukan lagi menjadi bagian penting yang hanya dimiliki oleh kelompok tertentu. Hal ini adalah sebagai imbas kemudahan akses terhadap jaringan teknologi dan informasi yang semakin masif dan tak terbendung.

Seluruh model kepemimpinan Islam yang telah disebutkan tidak memberikan keadaan yang lebih baik bagi komunitas bissu, posisi bissu telah dilemahkan dalam struktur otoritas yang baru. Hal ini mungkin karena sejak awal mereka dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam karena cara mereka mengonstruksi identitas diri mereka, penampilan fisik mereka, perilaku dan orientasi seksual mereka. Singkatnya tubuh bissu adalah tubuh yang tidak patuh, tidak produktif sehingga tubuh bissu dianggap sebagai *'the others'* yang harus diatur atau bahkan ditaklukkan.

Berbagai peristiwa berkontribusi pada menurunnya peran Bissu dalam masyarakat Bugis, dimulai dari penerimaan Islam sebagai agama baru yang mengubah struktur sosial dan budaya masyarakat di mana bissu sebelumnya adalah pilar utama dalam banyak praktik ritual, dan kemudian melemahnya hegemoni institusi adat dan kerajaan melawan kekuatan kolonial juga semakin melemahkan peran dan posisi bissu, karena antara bissu dan imaji pembentukan masyarakat Bugis-Makassar dalam konstruksi kebudayaan lokal –termasuk di dalamnya kerajaan- adalah dua hal yang saling mengandaikan. Melemahnya otoritas adat tidak hanya berarti melemahnya otoritas bissu saja, tetapi juga melemahnya kapasitas ekonomi mereka karena kehidupan mereka sebelumnya ditopang dari sumber-sumber keuangan kerajaan.

Bukan hanya merosotnya otoritas, pada periode-periode tertentu *bissu* bahkan mengalami tindakan kekerasan dan

pembunuhan. Salah satu periode kekerasan fisik yang dialami oleh bissu adalah ketika pemberontakan DI/TII terjadi. DI/TII menganggap bahwa kegiatan bissu ini adalah kegiatan yang bersifat khurafat dan musyrik. Para Bissu juga dianggap membangun dan memapankan nilai-nilai feodalisme yang ditentang oleh gerakan DI/TII. Massa DI/TII kemudian menyerang bissu, mereka membakar berbagai alat upacara bissu. Bahkan melakukan pembunuhan terhadap bissu yang mereka dianggap tidak mau bertobat. Ini adalah periode yang dianggap sebagai periode hitam dalam sejarah keberadaan bissu. Gerombolan massa yang dipimpin oleh Kahar Muzakkar menghancurkan semua sendi kebudayaan dan tradisi komunitas lokal tanpa terkecuali (Latief, 2004:79).

Tindakan kekerasan lain yang dialami oleh bissu terjadi di bawah rezim Orde Baru melalui gerakan pemurnian Islam yang mereka sebut *Operasi Toba'* (Operasi Pertobatan). Gerakan pembantaian difokuskan pada bissu dan kelompok *mistitikus* yang percaya pada kekuatan gaib. Biasanya serangan terhadap mereka dilakukan karena tuduhan bahwa mereka adalah komunis atau anggota Partai Komunis Indonesia (PKI) yang merupakan partai terlarang pada saat itu. Mereka dianggap non-religius, melakukan syirik, dan dianggap kelompok animis.

Bukan hanya kekerasan fisik, mereka mengalami kekerasan verbal dan simbolis, salah satunya melalui stigma yang diciptakan untuk membentuk perasaan benci terhadap mereka. Dalam masyarakat muncul sebuah doktrin bahwa jika seseorang melihat apalagi disentuh waria atau bissu dia akan sial selama 40 hari 40 malam, sebuah doktrin yang nampaknya sampai saat ini masih terus digunakan untuk menstigmatisasi kelompok

bissu dan waria.

Menghadapi semua realitas ini kita tidak bisa mengatakan bahwa bissu hanya pasif, seperti yang dikatakan Foucault selalu ada potensi perlawanan di setiap relasi kekuasaan. Namun perlawanan yang dilakukan oleh bissu bukanlah perlawanan fisik sebab mereka juga tidak memiliki sumber daya untuk melakukan perlawanan fisik. Resistensi bissu terhadap stigma terhadap mereka dilakukan melalui strategi negosiasi. Salah satu hal yang dapat dilihat sebagai strategi negosiasi mereka dengan kelompok Islam adalah dengan memasukkan unsur-unsur Islam dalam ritual mereka, seperti membaca bismillah dan shalawat sebelum upacara ritual mereka, beberapa tokoh bissu bahkan pergi ke Mekah untuk melakukan ziarah dan menjadi haji bissu.

Mengenai identitas dan tampilan fisik, mereka juga menggunakan artikulasi Islam untuk menegaskan kedirian mereka, bahwa diri mereka adalah takdir, kehendak pencipta, bukan keinginan pribadi mereka. Dalam sebuah wawancara Puang Matowa Saidi (mantan pemimpin Bissu yang telah meninggal) mengatakan '*Kun Fayakun*' (Jadi!, maka jadilah), kata Allah SWT. Maka menjadi seperti inilah kami. Mengapa manusia terperangkap dalam pola konstruksi gender yang hanya terbatas pada wanita dan pria, jadi kami yang seperti ini menjadi diperselisihkan? Di mana posisi kami? Apakah kami ini bertentangan dengan *sunnatullah*?

Keberadaan bissu zaman ini juga ditopang oleh orang-orang yang merasa terikat dengan komunitas ini, menjadi seorang Muslim tidak sepenuhnya membuat orang-orang Sulawesi Selatan sepenuhnya tercerabut dari akar budaya mereka. Inilah alasan mengapa respons terhadap *bissu* selalu beragam, mereka dibenci sekaligus

dicintai. Setelah era reformasi dan desakan pemerintah untuk mengidentifikasi sebuah wilayah dengan akar konstruksi kebudayaan tertentu, terutama dalam pembentukan kabupaten baru, ada semacam kebangkitan kelompok-kelompok seperti bissu meskipun sangat mungkin gerakan kebangkitan tersebut terjebak menjadi semata diperlakukan sebagai komoditas wisata yang cenderung memandang komunitas seperti bissu sebagai subjek eksotik. Namun terlepas dari itu semua, pengalaman komunitas Sulawesi Selatan dalam kaitannya dengan identitas keislaman dan identitas bissu terlalu kompleks untuk direduksi menjadi hanya sebuah narasi tunggal.

## PENUTUP

Perjumpaan dan tegangan antara bissu dengan Islam terjadi dalam kerangka kontestasi dalam upaya merebut hegemoni dan dominasi terhadap peran sebagai otoritas keagamaan di masyarakat Sulawesi Selatan. Otoritas keagamaan yang sebelumnya dipegang oleh bissu perlahan tereduksi karena diterimanya Islam sebagai agama kerajaan, sebab Islam memberi peluang dan jaringan kekuasaan, politik dan pengetahuan yang lebih luas bagi kerajaan-kerajaan Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan baik dalam relasinya terhadap masyarakatnya sendiri terlebih lagi dalam relasi dengan wilayah geografis di luar Sulawesi selatan. Resistensi Bissu dapat dikatakan menjadi salah satu alasan terlambatnya raja-raja Sulawesi Selatan menerima Islam. Perlu saya tegaskan bahwa tulisan ini tidak berpretensi mengglorifikasi atau mendukung narasi salah satu pihak (*Bissu* dan Islam), melainkan hanya dimaksudkan untuk memperlihatkan kompleksitas relasi kuasa dan pengetahuan yang terjadi dalam sebuah medan tertentu.

## DAFTAR PUSTAKA

- Andaya, Leonard Y. 1984. *Kingship-Adat Rivalry and the Role of Islam in South Sulawesi*, Cambridge University Press.
- Blackwood, Evelyn, 2005. *Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia*. The Journal of Asian Studies, Vol. 64, No. 4 (Nov., 2005).
- Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality, Vol I: An Introduction*. New York, Pantheon Books.
- Foucault, Michel, 1995. *Discipline and Punish; the Birth of the Prison*, Vintage Books.
- Graham, Sharyn, 2014. *It's Like One Of Those Puzzles: Conceptualising Gender Among Bugis*. London. Routledge.
- Graham, Sharyn, 2009. *Sex, Gender, and Priests in South Sulawesi, Indonesia*. IAS Newsletter.
- Gibson, Thomas, 2009. *Kekuasaan, Raja, Syeikh, dan Ambtenaar*. Makassar, Penerbit Inninawa.
- Gibson, Thomas, 1994. *Ritual And Revolution: Contesting The State In Central Indonesia*, Berghahn Books.
- Hardiyanta, Sunu, 1997. *Disiplin Tubuh; Bengkel Individu Modern*. Yogyakarta. LKIS.
- Haryatmoko, 2002. *Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan*, Yogyakarta, Majalah Basis.
- Haryatmoko, 2010. *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*. Jakarta, Gramedia.
- <http://ipnuippnupasuruhanlor.blogspot.com/2013/08/sejarah-al-barzanji.html>
- Imran, 2017. *Konstruksi Messianisme Jamaah An-Nadzir di Kabupaten Gowa, Sulawesi Selatan*. Jurnal Adabiyah Vol 17. No. 2.
- Latief, Halilintar, 2004. *Bissu pergulatan dan peranannya di masyarakat Bugis*. Jakarta. Desantara.
- Mappangara, Suriadi dan Irwan Abbas, 2003 *Sejarah Islam Sulawesi Selatan*, Makassar Lamacca Press.
- Mattulada, 1998. *Sejarah Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan*, Hasanuddin University Press.
- Mattulada, 1995. *LATO: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Hasanuddin University Press.
- Peletz, Michael G, 2006. *Transgenderism and Gender Pluralism in Southeast Asia since Early Modern Times*. The University of Chicago Press.
- Peletz, Michael G, 2011. *Gender Pluralism: Muslim Southeast Asia since Early Modern Times*, New School.
- Pelras, Christian, 1993 *Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi*, Southeast Asia Program Publications at Cornell University.
- Reid, Anthony. 2000. *Pluralism and progress in seventeenth-century Makassar*. KITLV.
- Sunardi, 2011. *Teori Wacana dalam The History of Sexuality*. Universitas Sanata Dharma. Yogyakarta.