

# KEPEMIMPINAN MASA LALU SULSEL; UPAYA TRANSFORMASI DAN KEHATI-HATIAN PADA JEJAK-JEJAK KOLONIAL?

Syamsurijal

Peneliti Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar  
Jl. A.P. Pettarani No. 72, Makassar  
Email: bhatijalgol@gmail.com

## Abstrak

Pasca reformasi, gerakan politik identitas meruak di Indonesia. Salah satu yang mencuat adalah keinginan berbagai daerah dan suku kembali pada sistem kepemimpinan lokal masing-masing. Tak ada salahnya identitas kepemimpinan lokal dipentaskan kembali dalam sistem pemerintahan negara. Kekhasan pemerintahan lokal dan kearifan yang ada di dalamnya bisa ikut mewarnai pemerintahan kita. Namun, penting menjadi kesadaran bersama, bahwa kearifan lokal dan masa lalu kita tetap harus dilihat secara kritis. Mengingat kita adalah bangsa yang pernah dikolonialisasi.

**Kata kunci:** Reformasi, politik identitas, kolonial, kearifan lokal

## PENDAHULUAN

Seorang dosen Antropologi di Universitas Hasanuddin dalam acara pengukuhan sebagai seorang Guru Besar di bidang Antropologi menyampaikan orasi ilmiahnya yang sangat menarik. Dia menyampaikan gagasannya tentang konsep gender dan feminisme yang harus mencari pada akar kebudayaan daerah sendiri. Menurutnya, Sulawesi Selatan (Sulsel) telah memiliki konsep gender tersendiri yang berbeda dengan konsep yang lahir di Barat, khususnya Feminisme Liberal. Karena itu, menurutnya dalam pidato tersebut, tidak selamanya melihat hubungan antara laki-laki dan perempuan di Sulsel harus selalu dilihat dari kacamata dominasi laki-laki atas wanita, sebagaimana selama ini lazim digunakan dalam kacamata feminisme barat, baik liberal maupun marxisme. Karena bila perangkat itu digunakan, kita bisa keliru dalam melihat hubungan laki-laki dan perempuan di Sulsel.

Pernyataan-pernyataan dosen Antropologi tersebut boleh jadi adalah perlawanan terhadap konstruksi Barat terhadap Timur (termasuk Indonesia - Sulsel) selama ini yang sangat dominan. Dalam berbagai hal, kita senantiasa dijejali oleh konsep-konsep yang berasal dari Barat. Mulai dari gaya hidup (*life style*), gerakan perempuan, sampai dengan model kepemimpinan-pemerintahan, dan juga tatanan kemasyarakatan. Masih segar dalam ingatan kita, dalam kasus gerakan perempuan (feminisme) wacana-wacana feminisme yang berbau Barat, silih berganti memasuki ruang wacana di Indonesia. Mulai dari liberal, marxis-sosialis, eko-feminisme, dan lainnya. Dalam sistem pemerintahan dan kemasyarakatan, sistem demokrasi barat, liberalisme, *civil-society*, kontrak sosial, dan lainnya juga silih berganti memenuhi ruang pemikiran dan juga ruang praksis di Indonesia.

Dalam suasana penjejalan berbagai hal dari Barat tersebut, resistensi mulai dibangun oleh berbagai kalangan. Maka, Guru Besar tadi, tidaklah sendirian. Saat ini, beberapa intelektual Indonesia, khususnya yang bergerak di bidang kebudayaan melakukan hal sama, yaitu membangun resistensi dengan mulai mencari-cari pada masa lalu atau kearifan lokal. Masa lalu begitu bermakna pada saat ini untuk membangun konsep tandingan terhadap apa yang selama ini di konstruksi Barat terhadap kita. Bisalah kita katakan, saat ini, romantisisme masa lalu adalah cara untuk melawan berbagai hal yang datang dari Barat. Dalam konteks ini, seperti kata Ashis Nandhy, pernyataan keberbedaan itu lebih lanjut dijadikan sebagai potensi untuk melakukan perlawanan.

Meskipun terkesan romantisisme masa lalu, namun ini bukanlah berarti menghindari dari segudang persoalan. Ini adalah bagian dari penolakan terhadap agenda besar atau meta narasi, yang berupaya menguasai narasi-narasi kecil. Ini adalah bagian dari *changing the subjek*, kalau kita mengikuti momen dekonstruksinya Derrida (1981).

Dengan demikian, subjek yang berbicara selama ini, yaitu Barat dengan narasi-narasi besarnya seperti demokrasi, liberalisme, feminisme dan lainnya, harus diganti dengan lokalitas yang berbicara. Yang memandang menjadi yang dipandang. Tapi apakah kembali ke masa lalu untuk membangun keberbedaan sekaligus perlawanan terhadap Barat tidak menyembunyikan problem yang lain? Bisakah kita katakan, bahwa upaya kembali ke lokalitas kita memungkinkan lokalitas itu betul-betul bicara? (Carl Nelson & Lawrence, 1988). Inilah salah satu yang dilupakan oleh Guru Besar kita tadi, dan sekian banyak intelektual Indonesia. Masa lalu kita sebagai bangsa Indonesia adalah masa lalu yang juga

pernah bersentuhan dengan Barat. Apa yang kita anggap sebagai masa lalu atau kearifan lokal adalah sesuatu yang menyimpan jejak-jejak kolonial.

Maka, sebagaimana halnya di negara-negara Dunia Ketiga, Indonesia tidaklah mungkin mengelak dari warisan kolonialisme. Tiada satu pun kita yang tinggal di Indonesia termasuk di Sulsel lepas dari yang namanya penjajahan. Bukan cuma struktur negara, sistem kemasyarakatan, dan hukum, tapi juga mentalitas, mencakup agama, adat, tradisi, warisan pengetahuan dan keserjanaan, hingga keyakinan pribadi dan juga ideologi--semuanya pernah atau hingga kini masih tersentuh dengan tangan kolonialisme atau penjajahan.

Ini seperti ditegaskan oleh Frantz Fanon (1969), salah seorang tokoh Postkolonial, ketika menggambarkan bagaimana kolonial tidak sekadar menggenggam negara yang dikoloninya secara fisik, tetapi juga menguasai masa lalunya :

*“colonialism is not satisfied merely with holding a people in its grip and emptying the native’s brain of all form and content. By kind of perverted logic, it turns to the past of the oppressed people, and distorts, disfigures and destroys it. This work of devaluing pre-colonial history takes on a dialectical significance today”.*

(kolonialisme tidak puas sekadar menggenggam kepala penduduk yang dijajah dan menguras semua isinya. Dengan logika yang dibalik, kolonialisme justru tertuju kepada masa lalunya penduduk yang dijajah, lalu mendistorsi, mengutak-atik dan menghancurkannya. Hasil kerja pengurangan nilai sejarah pra-kolonial mengambil makna dialektisnya sekarang ini.)

Tentu kita bisa mengatakan penjajahan sudah usai, sudah tertelan masa. Aktor-aktornya pun sudah hengkang ke negeri asalnya. Tapi apakah kita bisa dengan tegas memisahkan keberadaan kita saat ini begitu

saja dengan masa-masa kolonial. Di sinilah letak persoalannya. Sebab, kolonialisme telah meninggalkan jejak-jejaknya dalam masa lalu kita tempat menggali apa yang selama ini kita anggap sebagai ‘asli’ dan otentik Sulsel. Dalam masa lalu atau apa yang kita anggap tradisi, tempat kita merumuskan identitas dan membangun perlawanan kita terhadap Barat.

Apa yang dikatakan Ahmad Baso (2006), seorang intelektual muda NU, mungkin patut kita renungkan:

Bagaimana seandainya yang disebut “yang asli” itu sempat diolesi ramuan kolonialisme tanpa pernah lagi kita tahu dan peduli dari mana dan lewat mana saja “aliran air” dan “riak”-nya? Dengan kata lain, keberadaan kita sebagai pewaris kolonialisme, apapun bentuk dan manifestasinya, bisa juga disebut sebagai “subyek post-kolonial”....

Tulisan berikut ini, boleh jadi juga adalah bagian dari keinginan “lokalitas bicara”, khususnya dalam soal kepemimpinan dan sistem pemerintahan di Sulsel. Namun, semoga saja tulisan ini nantinya tidak terjebak pada sekadar romantisisme masa lalu, yang pada gilirannya (seperti yang lain), juga tidak bisa menghindar dari telikungan narasi kolonial yang jejak dan pengaruhnya sengaja ditinggalkan, dalam sejarah, tradisi, bahkan dalam mitos kita.

### **Kearifan Kepemimpinan Masa Lalu dan Upaya Transformasi untuk Masa Kini**

Di Sulsel sendiri sebelum terjadi penyeragaman administrasi kenegaraan pasca kemerdekaan, dikenal sistem pemerintahan yang memakai sistem lokal. Ini, misalnya, dapat dilihat dari penamaan suatu tempat yang bernuansa lokal, misalnya penyebutan *wanua* di Bugis, *kampong* di Makassar, atau *Lembang* di Tator untuk daerah yang setingkat desa. Dan, ini menurut, Abu Hamid, bukan hanya soal nama, melainkan juga menyangkut sistem yang melingkupi

pemerintahan yang bernuansa lokal saat itu. Ketika itu, menurut Prof Abu Hamid, sistem pemerintahan dengan nuansa lokal itu telah mengikat secara kultural dengan kuat penduduk pada kampung halamannya (Abu Hamid, 2004).

Di sini, muncul rasa persaudaraan yang kuat dan keinginan untuk membangun kampungnya. Perasaan bersama untuk menjaga harga diri kampung yang lazim disebut dengan *massiddi siri*. Kata Abu Hamid:

“Pada saat itu tak perlu pengawasan untuk memantau penduduk, karena antara satu dengan yang lainnya saling mengetahui, sehingga kalau ada orang asing apalagi yang bermaksud jahat datang ke kampung itu pasti diketahui oleh penduduk setempat”.

Bahkan lebih jauh, kata Abu Hamid, mengutip Rick Erk, seorang peneliti Belanda, Sulsel telah mengenal mekanisme kontrak sosial dalam pemerintahannya, jauh sebelum Montesque menemukan teori tentang Kontrak Sosial. Ini tentu saja berbeda dengan yang dipahami di Barat, tapi pas untuk konteks Sulsel. Kira-kira di abad 12-13 ketika konsep *To Manurung* digunakan dalam pemerintahan di Sulsel, mekanisme perjanjian antara *To Manurung* (raja yang akan diangkat di suatu kampung) dan rakyat sudah sering berlangsung. Ini misalnya dapat dilihat pada perjanjian antara *To manurung ri Onto Bantaeng* dengan rakyatnya: *To Manurung* mengatakan: “*Eroja nuangka anjari Karaeng, tapi nakkepa anging kau leko kayu, nakke je’ne massolong ikau sampara mamanyu* (saya mau diangkat menjadi raja pemimpin kalian tapi saya ibarat angin dan kalian adalah ibarat daun, saya air yang mengalir dan kalian adalah kayu yang hanyut (Rijal, 2015).

Dan rakyat membalasnya; “*Kutarimai Pakpalanu tapi kualleko pammajiki*

*tangkualleko pakkodii, Kualleko tambara tangkualleko racung.* (Saya terima permintaanmu tapi kau hanya kuangkat jadi raja untuk mendatangkan kebaikan dan bukan untuk keburukan, juga engkau kuangkat jadi raja untuk jadi obat dan bukannya racun).

Di tempat lain, yaitu Karampuang Sinjai dikenal aturan yang berbunyi “*rusa taro arung, tenrusa taro ade, rusa taro ade, tenrusa taro anang, rusa taro anang tenrusa taro teu tebbe,*” artinya batal ketetapan raja tidak batal ketetapan adat, batal ketetapan adat tidak batal ketetapan anang batal ketetapan anang tidak batal ketetapan rakyat (Rijal, 2016).

Dalam tradisi Mandar sejak abad 16 Masehi, yaitu sebelum Belanda berkuasa ada satu ungkapan yang terkenal “*wai ditisamba’na lebong mane soro naung marandang*” yang kira-kira artinya adalah kekuasaan itu berasal dari (bawah) rakyat dan pemerintah menyalurkan secara baik untuk kepentingan rakyat. Atau, di Mandar dalam sistem pemerintahannya dikenal pula satu ajaran “*tipongngi ullena seidaeng anna seipung diolona elokna tomaeddi, nasaba tomaeddimotu’untuk mapannasa mapute malotonna banua,*” artinya pupus segala kehendak kaum raja dan kaum adat manakala berhadapan dengan kehendak orang banyak, karena orang banyaklah yang menentukan hitam putihnya negeri (Rijal, 2014).

Sampai saat ini, di Padang Mandar sendiri, masih dipegang teguh kearifan-kearifan lokal dalam sistem kepemimpinan adat mereka. Misalnya dapat dilihat pada syarat-syarat untuk menjabat sebagai pemangku adat. Yang pertama, punya garis keturunan. Tapi tetap berdasarkan kesepakatan para pemuka adat lainnya. Itu juga yang terjadi pada jabatan-jabatan adat lainnya seperti So’bo, Sando, Tomabubeng, dsb. Syarat yang kedua, berwibawa. Ketiga,

lemah-lembut, cinta kepada rakyat, sayang kepada sesama (*to malumu’pa kedona to andian masulu pulu-pulunna*). Yang terakhir, *sitinaja* atau layak.

Tapi, syarat saja tidak cukup. Yang akan menjadi pemimpin di komunitas adat Padang mesti memahami betul nilai-nilai kepemimpinan sebagaimana yang dipesankan oleh para leluhur Padang tentang apa yang harus dilakukan oleh sang pemimpin. Setidaknya, ada beberapa *kalinda’da* (puisi tradisional) yang mengisyaratkan tentang hal itu. Misalnya, bagaimana seorang pemimpin tak henti-hentinya memikirkan rakyatnya, bijaksana, adil, jujur, cakap.

*Naia ada’ tamatindo di bungu tarrare*

*Di allo namandandang mata di amamatanna daun ayu*

*Diamalimbonganna rura diate puanna agama*

*Diajarianna banne tau. Diamadinginganna lita*

*Mua marrattaso’o parakara tutuo bali-bali*

*Sa’bio bali-bali palalo’o bali-bali.*

(Pemangku adat tidak tidur di malam hari, tidak tenang di siang hari memikirkan hijaunya tanaman, kedalamannya sungai, kesempurnaannya agama, banyaknya keturunan, kesuburan tanah.

Kalau memutuskan suatu perkara, supaya tertib, bijaksana, adil)

Beberapa contoh di atas menunjukkan, Sulsel sebenarnya memiliki sistem pemerintahan dan kepemimpinan sendiri. Kepemimpinan dan sistem pemerintahan yang dimiliki Sulsel pada masa lalu dan masih dijalankan di beberapa tempat pada masa kini adalah salah satu potensi yang bisa dikembangkan. Perbincangan tentang sistem pemerintahan, kemasyarakatan ataupun sistem kepemimpinan, tidak lagi mutlak menjadi otoritas barat.

Apa yang diangkat tadi dari berbagai contoh-contoh sistem pemerintahan dan

kepemimpinan masa lalu Sulsel adalah upaya untuk membalikkan subjek yang selama ini memandang dan berbicara. Mengangkat lokalitas semacam ini, adalah upaya dekonstruksi pada kesadaran *discourse* yang selama ini menganggap semua perbincangan tentang sistem kenegaraan, pemerintahan ataupun kepemimpinan semuanya harus kembali kepada Barat.

Pertanyaannya sekarang, ketika kita berdiri di atas dua pijakan, yang satu tradisi yang berasal dari masa lalu dan yang lainnya kemodernan, yang mana harus kita pilih? Apakah kita mau yang otentik berasal dari kearifan masa lalu kita, atau kita memilih betul-betul yang modern tanpa sekalipun melirik kearifan masa lalu kepemimpinan kita?

Dalam konteks ini, jawabannya bukanlah di antara yang dua itu. Yang kita butuhkan adalah dialog antara kearifan kepemimpinan masa lalu dengan kepemimpinan modern masa sekarang. Bagaimana kita memosisikan masa lalu kita berhadapan dengan kemodernan agar bisa tercipta kemungkinan negosiasi, dan membuka ruang liminalitas-ruang ke-diantara-an, ranah *antre*, seperti kata Derrida.

Namun, sistem atau kearifan masa lalu kita yang berkaitan dengan kepemimpinan seperti yang telah diuraikan sebelumnya tidaklah serta merta dicomot dan dilekatkan atau digunakan untuk didialogkan dengan masa kekinian.

Dalam hal ini, meminjam cara pandang Al-Jabiri dalam melihat masa lalu untuk ditransformasikan ke masa kekinian, penting dilakukan. Al-Jabiri sebenarnya tidak menyatakan pendekatan kritis. Yang dia katakan adalah pendekatan objektif dan pendektana subjektif terhadap tradisi kita. Objektif itu adalah mendudukan tradisi atau

masa lalu kita sesuai pergulatan historisnya, sedang subjektif adalah melihat tradisi atau masa lalu kita sesuai si-pembaca masa lalu itu sendiri. Hal ini berkaitan emosi subjektif kita dalam melihat masa lalu. Pendekatan al-Jabiri ini sedikit saya ubah, dan untuk itu, saya lebih senang menggunakan pendekatan kritis terhadap masa lalu.

Menurutnya, melihat masa lalu haruslah dengan sikap “kritis”. Kritis di sini dimaksudkan, masa lalu bukanlah sesuatu yang begitu saja ada, atau serta merta turun dari langit. Ia tumbuh dan bergumul dalam ruang tertentu. Yang diperhatikan kemudian bagaimana saat itu ia dibentuk, karena faktor apa? bagaimana persilangan politik, ekonomi, etnik dan lainnya saat itu. Dari sini kita lihat lebih jeli lagi bagaimna kemudian masa lalu itu bisa berkembang dan ditransformasikan yang lepas dari unsur-unsur sejarah pembentukan awalnya (Baso, 2007).

Al-Jabiri dalam merumuskan pendekatannya terhadap masa lalu, yang disebutnya tradisi, banyak dipengaruhi oleh pemikiran Michel Foucault, khususnya mengenai Studi Genealogy-nya Foucault. Seperti kita ketahui sebelumnya, Foucault terkenal dengan “Arkeologi”, yang penekanannya pada cara sebuah pengetahuan atau wacana terbentuk menjadi sebuah *episteme* atau teks (*oeuvre*). Adapun dalam konteks genealogi yang diperhatikan adalah bagaimana sebuah pengetahuan atau wacana menjadi bagian integral dari cara berkuasa dan menguasai (dalam bahasa Nietzschean *the will to power*), yang kemudian dari sana melahirkan “kehendak untuk benar” (*the will to truth*). Perbedaan mendasar pendekatan Arkeologi maupun Geneologi Foucault dengan pendekatan sejarah lainnya adalah Foucault tidak menempatkan masa lalu atau sejarah sebagai sekadar kumpulan dokumen dan data, tapi yang paling penting bagi dia,

bagaimana hal-hal yang tadinya hanya data itu berubah menjadi satu sistem pengetahuan, kearifan, bahkan kebenaran (Baca lebih jauh Ahmad Baso dalam makalahnya, “Militerisasi Islam”).

Tentu dari kesekian ajaran-ajaran atau kearifan masa lalu yang dikemukakan sebelumnya, tidaklah semua bisa diuraikan satu per satu dengan metode Jabiri ini. Namun, mungkin kita bisa mengambil contoh dari cerita Perjanjian Rakyat Onto di Bantaeng dengan To Manurung.

Seperti dikemukakan sebelumnya, perjanjian ini mirip dengan kontrak sosial dalam era modern. Namun, kita tidak bisa serta merta menyamakannya. Hal ini disebabkan oleh latar sejarah maupun ruang pergulatannya ketika ajaran itu lahir berbeda dengan sejarah lahirnya kontrak sosial. Kalau kontrak sosial lahir pasca pergolakan Revolusi Mei 68 di Prancis, yang menginginkan segala sesuatunya kembali pada kekuatan rakyat dan atas keinginan rakyat bukan lagi pada perwakilan tertentu yang selama ini mengecewakan, maka konteks Perjanjian Rakyat Onto ini tidak diawali sama sekali dengan satu revolusi.

Saat itu, ketika To Manurung ri Onto didesak terus untuk menjadi pemimpin secara menyeluruh di Bantaeng oleh beberapa Jannang di Bantaeng, akhirnya dengan terpaksa ia menerima tapi dengan syarat seperti dikemukakan sebelumnya: *“Eroja nuangka anjari Karaeng, tapi nakkepa anging kau leko kayu, nakke je’ne massolong ikau sampara mamanyu* (saya mau diangkat menjadi raja pemimpin kalian tapi saya ibarat angin dan kalian adalah ibarat daun, saya air yang mengalir dan kalian adalah kayu yang hanyut).

Meski ada pernyataan dari rakyat saat itu yang menyatakan menerima permintaan

To Manurung tersebut harus mendatangkan kebaikan dan kemaslahatan bagi rakyat. Namun jelas sekali bahwa model kontrak yang dilakukan antara To Manurung dengan rakyat saat itu tidak dilakukan dalam posisi yang setara. To Manurung dilihat sebagai sesuatu yang lebih tinggi dari mereka, makhluk yang suci.

Memahami latar belakangnya yang seperti ini, kita akan melakukan pemilahan, hal yang mana yang bisa terlepas dari konteks historis kelahiran perjanjian itu yang bisa ditransformasikan ke masa kekinian. Maka, sebenarnya bukanlah model perjanjian itu yang dianggap sebagai kontrak sosial yang biasa di transformasikan, tetapi adanya sikap mau mendengar keinginan rakyat yang dilakukan To manurung, meskipun ia dianggap suci.

Inilah yang bisa dipetik oleh pemimpin kita di masa sekarang ini; sikap mau mendengarkan rakyatnya meskipun dia sadar rakyat memosisikan dirinya sebagai orang yang luar biasa. Nilai ini pulalah yang bisa didialogkan dengan kemodernan. Jadi, bukan serta merta kita berbicara kita punya sistem kontrak sosial sendiri, karena ada cerita dari Bantaeng tadi.

Setelah menggunakan cara Al-Jabiri yang mengarahkan kita untuk melihat masa lalu secara kritis, sikap yang terakhir kita ambil adalah sikap kehati-hatian akan masa lalu kita yang dipenuhi oleh jejak-jejak kolonial seperti yang ditekankan pada pendahuluan tadi. Hal ini agak signifikan, karena itu akan dibahas tersendiri.

### **Mewaspada Jejak Kolonial pada Kearifan Masa Lalu Kita**

Persoalan lain seperti ditekankan lebih awal pada tulisan ini, masa lalu yang mana yang harus kita ambil, karena problem jejak-jejak kolonial yang menghinggapi hampir

semua masa lalu kita perlu menjadi pertimbangan. Dengan kata lain, mempertimbangkan sistem kepemimpinan masa lalu dari kearifan lokal kita untuk diterapkan pada masa sekarang, harus dengan sikap waspada pula pada problem post-kolonialitas ini.

Ada beberapa contoh sistem pemerintahan masa lalu kita yang kita anggap sebagai bagian dari kearifan lokal, ternyata asalnya dari konstruk kolonial. Kita lihatlah sejarah kerajaan Enrekang. Kita sulit untuk mengenali bagaimana sistem pemerintahan dulu di Enrekang kalau kita tidak membaca karya D.F.Van Bramm Morris (1991), *Geschiedenis van het Bondgenootschap Massenrempoloe*. Seorang Belanda yang banyak mejadi rujukan ketika kita mau melihat bagaimana sistem pemerintahan di Maserengpulu Enrekang. Dari membaca tulisannyalah kita bisa mengenali kerajaan-kerajaan kecil apa saja yang tergabung dulu dibawah naungan Massenrengpulu, bagaimana mereka mengelola kerajaanya, Sistem apa yang dipakai, bagaimana mekanisme hubungan antara agama dengan kerajaan saat itu dan lain sebagainya. Dalam buku itu misalnya dijelaskan beberapa kerajaan-kerajaan kecil yang ada di bawah naungan Massenrengpulu, misalnya Maiwa, Kassa dan Duri telah melakukan perjanjian mengenai batas-batas daerahnya. Juga di sini dilukiskan bagaimana sisitem pemerintahannya.

Sepintas bolehlah kita katakan, karya ini adalah karya ilmiah, sebuah diskripsi sejarah, dan tentu tidak punya pretensi apa-apa. Tapi bila kita telaah lebih jauh, apa yang dipaparkannya dalam tulisannya itu terbias kepentingan kolonialisasinya. Misalnya ketika dia mengatakan bahwa pada tahun 1686, Massenrengpulu berada dibawah kekuasaan kerajaan Bone dibawah

pemerintahan Arung Pallakka Petta malampee Gemme'na samapai pada pemerintahan La Patau. Namun, pada tahun 1724-1749, Massenrengpulu diambil alih oleh kerajaan LUWU dibawah kepemimpinan La Patau batari Toja. Dengan jelas pula Van Morris menyatakan bahwa karena Massenrengpulu ini dekat hubungan darahnya dengan sidenreng, maka pada akhirnya mereka bersedia berada dibawah naungan salah satu kerajaan Bugis itu.

Apa yang dia kemukakan itu sesungguhnya adalah bagian dari politik pecah belahnya Belanda. Bagaimana kolonial saat itu mengkotak-kotakkan, daerah-daerah di sul-sel menjadi cukup dua daerah, yaitu Bugis dan Makassar. Kepentingannya jelas, mengidentifikasi, mana daerah yang melawan kolonial saat itu dan mana yang tidak. Padahal, seperti diyakini masyarakat Maserengpulu, dulu Maserengpulu adalah kerajaan yang berdiri sendiri, tidak berada di bawah naungan kerajaan apapun.

Seperti dikemukakan Andi Yunuswati Baso, seorang budayawan Enrekang, bahwa distorsi sejarah kerajaan Massenrengpulu terjadi pada masa Belanda. Saat itu bukan hanya mengganti raja-raja Massenrengpulu dengan raja-raja dari Bugis, tapi juga cacatan tentang Kerajaan Massenrengpulu mulai dituliskan Belanda saat itu sesuai kepentingan mereka. Cerita yang sesungguhnya peninggalan kolonial juga bisa kita temukan di sinrilik. Ada beberapa cerita sinrilik yang sesungguhnya hasil konstruksi kolonial, seperti cerita *Kappala Tallung Batua* karya Matthes, menurut Sirajuddin Bantam di sana banyak hal yang bias kolonial.

Seperti penjelasan Sejarawan Dr. Edward Polinggoman, bukankah penyebutan Bugis dan Makassar sendiri juga tidak lepas dari konstruksi kolonial? Hal ini dilakukan oleh Speelman demi politik adu domba,

memecah masyarakat Sulsel ke dalam dua entitas Bugis dan Makassar, di mana Bugis dilekatkan pada semua daerah yang mendukung Bone dan Makassar ditujukan kepada daerah yang mendukung Gowa. Padahal, menurut Edward, dari dulu sebenarnya masyarakat Sulsel tidak mengenal adanya Bugis dan Makassar, yang mereka tahu adalah nama dari kerajaan masing-masing, misalnya Kerajaan sidenreng dan lainnya (Palinggomang, 2004).

Kesadaran akan masa lalu kita yang penuh dengan jejak kolonial penting dalam proses transformasi nilai kepemimpinan masa lalu kita untuk masa sekarang. Karena bila tidak maka boleh jadi kita hanya akan melanggengkan nalar kolonial, meski kolonialisme secara fisik sudah henggang dari tanah pertiwi.

\*\*\*

Dalam tulisan ini, mungkin tawaran menggunakan cara al-Jabiri dalam melihat masa lalu untuk di transformasikan ke masa sekarang bukanlah yang paling tepat. Namun, mungkin metode ini sekadar mengingatkan kita untuk tidak asal comot dengan masa lalu. Selain itu, problem Indonesia sebagai negara pasca-kolonial harus senantiasa menjadi pertimbangan kita dalam melihat masa lalu. Maka, tawaran dalam tulisan ini, selain mengupayakan transformasi kearifan kepemimpinan masa lalu dengan masa

kekinian menggunakan model Al-Jabiri, juga senantiasa sadar diri dengan bangsa kita yang pernah dikoloni.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Ad'han, Syamsurijal, 2004, *Penelitian Untuk Koran Ada'ta*, Makassar:LAPAR & Pedoman Rakyat)
- Ad'han, Syamsurijal, 2015, *Memikirkan Ulang Indonesia Pasca Kolonial*, Jurnal Mimikri Vol I-2015.
- Baso, Ahmad, 2006, *Draft Buku Islam Pasca Kolonial*.
- Derrida, Jaques, 1988, "The Double Session", dalam *Dessimination*, terjemahan Barbara Johnson, University Chicago Press, Chicago.
- Fanon, Frantz, 1967, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, New York.
- Morris, D.F.Van Bramm, 1991-1992, *Geschiedenis van het Bondgenootschap*, diterjemahkan oleh H.A.M.Mappasanda, Balai kajian sejarah, Ujungpandang
- Spivak, Gayatri, 1988, "Can the Subaltern Speak", dalam Carl Nelson dan Lawrence Grossberg (ed) *Marxism and the interpretation of Culture*, Urbana dan Chicago, Universitas Of illionis Press.
- Wawancara, Abu Hamid, 2004
- Wawancara, Edward Palinggomang, 2004
- Wawancara, A.Yunuswati, 2006