

Hendrik Theodorus Chabot

KEKELUARGAAN, STATUS, DAN GENDER DI SULAWESI SELATAN

Alih Bahasa :
Ismail Suardi Wekke, dkk



KEKELUARGAAN, STATUS DAN GENDER DI SULAWESI SELATAN

Hendrik Theodorus Chabot

Alih Bahasa:
Ismail Suardi Wekke, dkk



**KEKELUARGAAN, STATUS DAN GENDER
DI SULAWESI SELATAN
Hendrik Theodorus Chabot**

Hak Cipta 2018, Pada Penulis

Judul Asli: Kinship, Status and Gender in South Celebes
Alih Bahasa : Ismail Suardi Wekke, dkk
Desain Cover : Maryadi
Tata Letak Isi : Patria

Cetakan Pertama: Februari 2018

Isi diluar tanggung jawab percetakan
Hak Cipta dilindungi Undang-Undang No 19 Tahun 2002.
Dilarang memfotokopi, atau memperbanyak isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Copyright © 2018 Penerbit Gawe Buku
All Right Reserved

Penerbit Gawe Buku
(group Penerbit CV. Adi Karya Mandiri)
Modinan Pedukuhan VIII, RT 034/RW 016
Brosot, Galur, KulonProgo, Yogyakarta 55661
Telp: 08562866766, e-mail: gawebuku86@gmail.com

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

CHABOT, Hendrik Theodorus

Keluargaan, Status dan Gender di Sulawesi Selatan/oleh Hendrik
Theodorus Chabot, alih bahasa: Ismail Suardi Wekke, dkk.--Ed.1, Cet. 1--
Yogyakarta: Penerbit Gawe Buku, Februari 2018.

vi, 389 hlm.; Uk:15,5x23 cm

Judul Asli: Kinship, Status and Gender in South Celebes

ISBN 978-602-51306-4-9

1. Antropologi

I. Judul
301

PRAKATA ALIH BAHASA

Alhamdulillah, hanya kata itu yang kami dapat sampaikan. Hanya karena Rahmat dan Kuasa Tuhan Semesta Alam, sehingga kami dapat menyelesaikan buku ini. Setelah sekian lama tersimpan, memenuhi rak virtual di laptop dan juga kotak masuk surat elektronik kami. Bahkan kami sendiri terlupa bahwa ada naskah ini dalam beberapa tahun yang entah kami sendiri tidak mengingat tahun pastinya. Setelah bertemu dengan mahasiswa yang kini sudah jadi dosen, kami teringat kembali bahwa ada naskah yang sudah diselesaikan oleh mahasiswa kami dalam proses pembelajaran di Universitas Muhammadiyah Sorong.

Buku ini sepenuhnya diawali dari sebuah proses belajar dalam mata kuliah Sociolinguistik yang kami ampuh. Untuk menjadi bagian dari proses pembelajaran, maka kami meminta mahasiswa untuk membaca, sekaligus menerjemahkan buku yang ada. Dengan demikian, ada aktivitas yang bisa memperkaya kosakata dan sekaligus menjadi luaran dari pembelajaran di kelas. Walaupun, tidak berada di kelas lagi tetapi ada interaksi dengan muatan materi belajar yang menjadi stimulus bagi mahasiswa untuk terus belajar.

Pendidikan dan pembelajaran yang ada di perguruan tinggi tidak hanya dituntut dalam rentang waktu sesuai jadwal. Demikian pula tidak hanya dalam ruangan yang sudah disiapkan oleh manajemen perguruan tinggi. Akan sangat bagus, jikalau ada proses sedemikian rupa yang dilaksanakan dalam waktu satu semester pada setiap mata kuliah. Untuk tujuan itu, kami memberikan aktivitas latihan bagi mahasiswa untuk turut berlatih baik secara individual maupun kelompok. Hanya saja, keterbatasan kami sehingga buku yang idealnya

diterbitkan dengan segera, ternyata tertunda sekian tahun. Untuk itu, kami memohon maaf atas kesilapan yang ada.

Terima kasih kepada Dekan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Sorong saat ini, Ibu Zakiyah Anwar, S.Pd.I., M.Pd., atas interaksinya selama ini sehingga dengan pertemuan yang ada menjadi bagian untuk mengingatkan kembali proses pembelajaran yang pernah kami laksanakan suatu waktu dulu. Terima kasih juga kepada Dekan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Sorong, saat itu Bapak H. Kamaluddin, S.S., MM., atas kesempatan untuk belajar bersama-sama dengan mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Inggris Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Sorong.

Buku ini sesungguhnya adalah kerja bersama dalam satu kelas, dengan demikian, seluruh anggota kelas menjadi penerjemah sebagaimana kami cantumkan di bagian akhir buku ini sebelum tambahan satu bab yang ada untuk menjadi epilog buku. Kami persembahkan buku kita ini untuk menjadi catatan “sejarah” bahwa interaksi pembelajaran dalam mata kuliah tersebut menghasilkan sebuah luaran yang akan “abadi”.

Kepada pimpinan Universitas Muhammadiyah Sorong, Bapak DR. H. Hermanto Suaib, MM., atas segala dukungan, bantuan, dan juga apresiasinya, kami sampaikan terima kasih. Saat kami juga mengemban amanah sebagai pengampuh mata kuliah tersebut, terdapat kekhilafan dan kesilapan, kami mohon maaf sepenuhnya.

Sorong dan Davao, 5 Februari 2018

Ismail Suardi Wekke, dkk

DAFTAR ISI

PRAKATA ALIH BAHASA	iii
DAFTAR ISI	v
ROEKIE CHABOT, BOUDEWIJN CHABOT, DAN JARL CHABOT	
Kata Pengantar	1
BOUDEWIN CHABOT DAN JARL CHABOT	
Biografi Hendrik Theodorus Chabot	4
BIBLIOGRAFI H.TH. CHABOT	15
MARTIN ROSSLER DAN BIRGITT ROTTGER-ROSSLER	
Dari Struktur Untuk Berlatih Hendrik Th. Chabot dan Asal-Usul Antropologi Modernis di Indonesia	19
DAFTAR PUSTAKA	58
MARTIN RÖSSLER	
Catatan Tentang Ejaan dan Pengucapan	71
KINSHIP, STATUS AND GENDER IN SOUTH CELEBES	75
KATA PENGANTAR	76
PENGENALAN	81
BAB II	
STATUS SOSIAL	156
HUBUNGAN ANTARA KEKERABATAN DAN STATUS SOSIAL	161

BAB III	
JENIS KELAMIN	226
APPENDIX	335
BIBLIOGRAPHY	348
PEMIKIRAN GENDER ULAMA SULAWESI SELATAN	355
DAFTAR PUSTAKA	386

ROEKIE CHABOT, BOUDEWIJN CHABOT, DAN JARL CHABOT

Kata Pengantar

Penerbitan buku ini merupakan hasil dari suatu kebetulan. Awalnya, kami, anak-anak dari Professor H.T. Chabot, tidak sadar akan adanya satu terjemahan bahasa Inggris dari disertasi ayah kami tahun 1950, 'Verwantschap, stand en sexe in Zuid Celebes' (Kekerabatan, kelas, dan gender di Sulawesi Selatan). Petunjuk pertama kami peroleh dari ibu kami, Ny. Joke Chabot-Kortmann (1911-1994) yang memutuskan pada tahun 1990 untuk mengikuti perkuliahan Anthropology di Universitas Leiden. Setelah tinggal selama hampir 20 tahun di Indonesia, cukup dimengerti mengapa dia memilih untuk mengikuti perkuliahan Prof. R. Schefold, spesialis anthropology Indonesia. Suatu hari Prof. Schefold mengatakan padanya, sambil lewat, bahwa dia pernah melihat satu terjemahan bahasa Inggris dari buku mantan suaminya. Pernyataan inilah yang mendorong upaya kami untuk menemukan terjemahan ini, puncaknya ada pada buku yang sekarang ada di tangan anda.

Informasi dari penerbit disertasi asli, J. B. Wolters di Gronigen, tidak memberi kami petunjuk apapun, sepertinya dia tidak mengetahui keberadaan dari versi bahasa Inggris buku tersebut. Akhirnya sebuah salinan microfiche buku itu ditelusuri melalui Universitas Gratis (Free University) di Amsterdam. Ternyata disertasi tersebut telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Richard Neuse untuk dimasukkan ke dalam *the Human Relations Area Files* (HRAF) pada tahun 1961. Jilid yang ada sekarang berdasarkan pada hasil terjemahan yang dibuat untuk HRAF, meskipun kami telah membuat beberapa

perubahan dan perbaikan. Kami berterima kasih kepada otorisasi HRAF untuk menggunakan terjemahan.

Selanjutnya kami sangat berterima kasih kepada KITLV Press, yang mana telah menerima buku ini untuk diterbitkan pada Seri Terjemahan mereka. Dukungan financial dari KITLV yang telah menolong pembuatan penerbitan ini sama-sama nilainya. Perhatian baik dari Dr H.A. Poeze sungguh menghangatkan hati.

Dukungan financial yang lain telah diberikan oleh Yayasan Keluarga Chabot (*the Chabot Family Foundation*), yang memungkinkan kami untuk menyimpan teks ke dalam kaset, dan membuat koreksi dalam terjemahan Bahasa Inggris. Sesudah kematian mendadak ayah kami pada Maret 1970, kami mencoba menarik perhatian berbagai macam orang dalam data mentah dan bahan penelitian yang telah dia perbaiki pada tahun 1969 yang belum selesai 'Tindak lanjut penelitian di Sulawesi dua puluh tahun kemudian'. Kami ingin menggunakan kesempatan ini untuk berterima kasih kepada orang-orang yang telah ingin melihat materi tersebut dan memberikan komentar serta saran: J. van der Linden, Professor W.F. Wertheim, Professor O.D. van den Muijzenberg, Professor F.A.M. Hüsken, J. Wiersma, Professor H.A. Sutherland dan Dr H. Nooij-Palm.

Kami juga sangat berterima kasih kepada Dr Martin Rössler dan Dr Birgitt Röttger-Rössler untuk keinginan mereka untuk menulis tambahan dalam buku ini dan merupakan kontribusi penting dengan judul 'Dari Kerangka ke Praktis; Hendrik Th. Chabot dan asal usul anthropology modern di indonesia'.

Akhirnya, melalui semua terbitan ayah kami dan mencoba untuk menerbitkan beberapa file-nya, kami menemukan sebuah surat dari *Human Relations Area Files*, tertanggal 12 Februari 1970, yang mana Direktur Eksekutif meminta maaf untuk kegagalan mengontak mereka mengenai penerjemahan karyanya. Suratnya sampai di Den Hag pada 24 Maret 1970, enam hari sebelum kematian ayah kami. Kami

menghibur diri bahwa setidaknya dia telah mengetahui bahwa karyanya telah diterjemahkan. Sekarang kami sangat berterima kasih pada pihak-pihak yang telah memungkinkan penerbitan buku ini dalam bahasa Inggris, hingga menetapkan ayah kami dengan pengakuan akademik bahwa beliau-meskipun tidak menyaksikannya-akan sangat bangga.

BOUDEWIN CHABOT DAN JARL CHABOT

Biografi **Hendrik Theodorus Chabot**

TIMUR-BARAT

Apakah di sana Timur, apakah di sana Barat, ketika orang-orang pada kondisi terbaik mereka, bertemu orang lain pada bidang aktivitas, untuk perkembangan I bangsa manusia, untuk kemuliaan karunia Tuhan, untuk pergaulan antar bangsa? Tak ada Barat maupun Timur setidaknya dapat berdiri sendiri.

Puisi singkat ini kami temukan tak lama ketika memeriksa berkas-berkas dan dokumen yang ayahku tinggalkan sesudah kematian mendadaknyanya pada tanggal 30 Maret 1970. Itu merupakan ringkasan tepat tentang apa yang selalu ia pegang teguh, bahwa Timur dan Barat merupakan suatu kesatuan, tidak dapat dipisahkan dalam tanah jajahan yang saling bersama. Prinsip ini banyak menuntun banyak karya dan pemikirannya.

Henk Chabot dilahirkan sebagai anak pertama dan satu-satunya dari orang tua yang baik pada 29 April 1910 di Hague. Ayahnya bekerja sebagai seorang broker pada sebuah bisnis perbankan. Dia tidak pernah sembuh dari guncangan mental dari guncangan pasar bursa saham, dan meninggal dua tahun kemudian ketika Henk berumur 21 tahun. Ibunya adalah seorang yang berkepribadian aktif dan sungguh berpengaruh, dan mengikuti aktifitas anaknya dengan lekat. Ibunya mengunjungi keluarganya yang ada di Indonesia pada tahun 1937, bepergian ke seluruh penjuru Sumatera dan Jawa dengan mobilnya, yang ia bawa dari

Belanda, dan meninggalkan mobil tersebut untuk anaknya ketika ia kembali ke Eropa.

Chabot mengikuti sekolah dasar di Rotterdam dan sekolah lanjutan di Haarlem (HBS-A). sebagai anak kecil dia sangat menyukai bermain sepak bola, kriket, dan tenis, dan terus menikmati aktifitas dalam sisa hidupnya.

Pada tahun 1929 dia mendaftarkan di Universitas Leiden untuk jurusan hukum Indonesia, sebahagian karena minat yang tulus, namun juga karena syarat masuk tidak memasukkan pengetahuan bahasa Latin dan Yunani. Di universitas dia menjadi anggota yang sangat bersemangat dari kesatuan mahasiswa Leiden. Teman-temannya selama waktu itu banyak memberikan kesenangan dan dorongan di dalam sisa hidupnya.



H. Th. Chabot, Buru, 1933

Menurut apa yang ia ceritakan kepada kami, antara kehidupan profesional dan pernikahannya dimulai dengan seminar Etnology yang diberikan oleh Professor J.P.B. de Josselin de Jong di Leiden. Yang diikuti sekitar dua puluh orang, di antara mereka orang yang akan menjadi istrinya, kolega, dan teman-temannya. Beberapa teman-temannya ini menjadi orang terkenal di kemudian hari: J. van Baal, H.J. Friedericy, G.J. Held, G.W. Locher, Chr. Nooteboom, and F.A.E. van Wouden.

Pada tahun 1932, tak lama sesudah kematian ayahnya, Chabot diberikan kesempatan untuk menemani Professor De Josselin de Jong ke Indonesia untuk memimpin kerja lapangan ethnology di Buru, Wetan (Kepulauan Babar), dan Moa. Berdasarkan pada sebuah artikel di *Telegraaf* pada tanggal 12 Januari 1934, Chabot kembali dengan sebahagian bahan yang telah dikumpulkan pada Oktober 1933.

Kembali ke Belanda, Chabot meneruskan kuliahnya, menikahi Joke Kortmann pada malam Natal di tahun 1935, dan menyelesaikan kuliahnya pada bulan July 1936. Saat itu merupakan pertengahan masa resesi, dan dengan hukum Indonesia sebagai spesialisasinya, dia tidak memiliki kesempatan untuk mendapatkan pekerjaan di Belanda. Bersenjatakan surat pengantar dari staf Leiden, berangkat ke timur dengan mailboat dari Marseille ke Singapore. Mereka menerima 50 guilders setiap bulan dari seorang bibi, yang merasa that mereka akan membutuhkan beberapa dukungan financial.

Ketika sampai di Indonesia pada tahun 1936, Chabot diberi pilihan antara mengambil pekerjaan tetap sebagai pegawai negeri di Departemen Peradilan dengan gaji 275 guilder per bulan. Pilihan yang lain adalah bekerja sebagai sukarelawan di penelitian hukum adat di Sulawesi Selatan dengan 56 guilders perbulan. Pilihannya tidak sulit: Chabot lebih suka pekerjaan yang mendarik dan merangsang di banding pekerjaan bergaji tinggi tapi sepi pekerjaan administratif. Jadi keluarga berangkat ke Makassar, dimana mereka diterima dengan baik

oleh para kolega baru. Mereka menemukan sebuah rumah (25 guilder per bulan) dan tinggal di sana.

Tetapi, ketika pembayaran kunjungan resmi pertamanya oleh Residen daerah Sulawesi, surat menyampaikan bahwa sangat memalukan untuk memiliki seorang kulit putih dengan upah yang sangat rendah. Residen menambahkan 50 guilder ke gajinya dari Landschapshkas Makassar. Jadi, dengan uang dari bibinya di Belanda, keluarga Chabot memiliki 156 guilder perbulan, yang mana di Makassar saat itu, jumlah tersebut sudah sangat cukup. Setelah satu tahun setengah, Pengangkatan Chabot menjadi pegawai negeri, dan dia mulai karirnya sebagai seorang pegawai negeri dengan gaji tetap 275 guilder per bulan. Tugasnya adalah menulis gambaran tentang hokum adat di Sulawesi Selatan.

‘Pegawai Bahasa’ A.A. Cense yang member perhatian pada peneliti muda waktu itu. Dia membawa Chabot ke manapun selama kunjungan lapangannya ke Sulawesi Selatan, dan mengajarkan bahasa Makassar. Selama kunjungan ini, Chabot menjadi kenal dengan kepala komunitas adat Borongloe yang muda dan dinamis, Bapak Hamzah Daeng Tompo. Di komunitas inilah Chabot kemudian mengerjakan karya lapangannya, antara sebelum dan sesudah perang. (Sungguh tidak beruntung, kebanyakan bahan yang telah dikumpul sebelum perang hilang dan tidak pernah lagi ditemukan. Tetapi, Chabot telah mengirim naskah dari beberapa bab kepada Professor Soepomo, dan itu semua tetap terpelihara).

Ketika perang mulai pada tahun 1941, Chabot ditempatkan di pangkalan militer di bandara Makassar. Tetapi, berdasarkan ibu kami, artileri anti pesawat tidak memiliki peluru atau amunisi. Tetap di Jawa dan kapal-kapal boat belum sampai. Hal ini jelas dari perhitungannya bahwa situasi begitu mengerikan untuk menjadi gembira, dan orang Belanda tidak memiliki kesempatan apapun dalam pertempuran ini. Chabot bergabung dengan kelompok sekitar sepuluh orang di bawah

komando DA Liutenant Pertama Vink untuk mencari Kolonel Liutenant AL Gortmans, salah satu dari beberapa orang petugas Belanda yang tidak setuju dengan penyerahan diri. Gortmans telah menempatkan dirinya jauh di dalam hutan dekat kota Enrekang, di mana ia akhirnya dibujuk untuk menyerah. Chabot berakhir di Tahanan Jepang Perang (POW) kamp di Makassar. Dia sangat beruntung ditugaskan untuk bekerja di departemen penerjemahan kamp, sehingga menghindari kerja fisik yang berat yang kebanyakan tawanan harus lakukan di pelabuhan. Pada Juli 1945 ia dikirim ke Jawa dengan kapal tanker minyak, sebuah perjalanan yang sangat beresiko dengan pasukan sekutu di sekitar. Tapi lagi-lagi ia beruntung di satu sisi dan di akhir perang dia ditemukan di Jakarta, dalam keadaan hidup dan sehat. Di sini ia dipertemukan kembali dengan sisa keluarganya, Joke keluarganya dan dua anaknya, yang juga berhasil bertahan di penjara Jepang. Setelah perang, in 1946, Chabot diangkat sebagai dosen di hukum adat di "Universitas Darurat", yang kemudian menjadi Universitas Indonesia di Jakarta. Ia menerbitkan beberapa artikel, melakukan penelitian lapangan selama liburan musim panas, mengajar dalam antropologi sosial di berbagai tempat, dan pada umumnya tampak cukup produktif. Pada Oktober 1950 ia mempertahankan disertasi PhD-nya, atasannya, Profesor GJ Held, memberikan gambaran yang jelas tentang salah satu aspek kepribadian Chabot:

Disertasi dokter muda kita menunjukkan bahwa ia memiliki untuk seorang ethnografer yaitu suatu sifat iri. Tanpa mengganggu, ia mampu bergerak bebas dalam masyarakat yang ia pelajari, mendapatkan akses ke bagian yang relatif intim dari masyarakat yang dengan lainnya, sesuatu yang para peneliti sering tidak dapat mengakses. Dr Chabot telah mampu melakukan ini karena kepribadian menawanannya. Namun, saya tidak menyangkal bahwa sifat-sifat ini juga memiliki kelemahan: disertasi adalah gambaran yang penuh warna dibandingkan sangat analisa.

Saya selalu tidak setuju dengan mereka yang mengklaim bahwa pemikiran Barat adalah analitis, sedangkan pemikiran Timur bersifat asosiatif. Disertasi Chabot adalah bukti lebih lanjut dari pandangan saya karena pendekatan itu akan harus dilihat sebagai lebih Timur daripada Barat.

Pada tahun 1951 Chabot diangkat Profesor Antropologi Sosial di Universitas Indonesia di Makassar. Di sini ia mulai mempelajari proses-proses perubahan di antara kelompok sosial yang berbeda di kota, subjek yang akan sosok dalam kuliah perdana itu diberikan pada bulan Oktober 1952, berjudul 'van het proces Aspecten van cultuurverandering' (Aspek proses perubahan budaya). Subjek yang sama dialamatkan dalam publikasi nanti tentang Makassar, Pulau Sangir, dan Kalimantan bahkan Tenggara. Bahkan, perhatian dalam perubahan sosial merupakan tema yang terus berulang dalam pekerjaan Chabot, dan juga membentuk dasar dari proposal penelitiannya tahun 1968 untuk WOTRO 'studi tindak lanjut dua puluh tahun kemudian' nya.

Pada 1952 dengan situasi di Indonesia yang membuat keluarga Chabot tidak bisa tinggal lebih lama lagi. Dengan perasaan campur aduk mereka kembali ke Belanda, di mana Chabot sangat beruntung untuk menemukan pekerjaan di Den Haag, Di mana ia bergabung dengan staf dari akademik Institute of Social Studies (ISS). Kemudian ia mengambil jabatan Dekan Studi di ISS. Pada tahun 1962 Chabotparticipated di Kongres Dunia Asosiasi Internasional Sociallogical di Washington, DC, dan pada tahun 1966 dalam pertemuan tahunan Asosiasi Sosiologi Inggris. Dari tahun 1962 sampai 1966 ia adalah anggota Dewan Koninklijk Instituut dari voor 'Taal, Land en Volkenkunde-(KITLV).

Selama tahun di ISS, Chabot berkonsentrasi pada mengajar dan member konseling pada siswa asing, yang kesulitan untuk bertahan di iklim dingin di Den Haag. Kami ingat bagaimana dia sering membawa

para siswa pulang untuk makan. Meja itu diatur dengan baik dan makan malam tiga-kursus disajikan, berselera tinggi serta sederhana, sehingga untuk mewakili 'makanan khas Belanda' dalam pengaturan keluarga. Malam dihabiskan dalam diskusi bersahabat pada semua jenis topik. Tidak dapat berbahasa Inggris dan dalam hal apapun terlalu muda untuk bergabung, kami anak-anak mendengarkan dengan bangga sementara semua orang-orang berpengetahuan membahas isu-isu yang terdengar cukup penting di telinga kami.

Untuk rekan-rekannya di IIS, referensi Chabot untuk 'membumi' terasa biasa dan jelas. Volkswagennya yang paling sederhana dan mungkin mobilnyalah yang paling dekil di antara mobil-mobil yang terparkir di Noordeinde Palace. Jelas, dia mendapat sedikit perhatian karena penampilannya.

Berbicara secara politik, Chabot adalah mahasiswa khusus dari Professor C. van Vollenhoven, simpatisan bahkan sebelum perang dengan sentiment-sentimen nasionalis Indonesia. Preferensi Chabot adalah selalu orang biasa, untuk level masyarakat akar rumput. Hal ini terlihat dari subjek yang ia pilih untuk disertasinya. Yang bertujuan untuk menyorot orang biasa, dengan memperhatikan kaum bangsawan seperlunya saja untuk memahami dan mengetahui bagaimana orang biasa dapat hidup dan selamat. Hal ini juga terlihat dari judul-judul karyanya selanjutnya. Seperti 'Achtergronden van het proces Najamoeddin' (Latar belakang proses Najamoeddin) dan 'Steekpartijen in Goa' (Penusukan di Goa). Ini tidak untuk mengatakan bahwa Chabot adalah menganut aliran kiri atau radikal. Tentu saja tidak. Meskipun secara emosional dia memihak kaum tertindas dan orang biasa, secara intelektual dia selalu berusaha untuk tetap tidak memihak dan untuk memahami ke dua belah pihak. Melihat sekilas daftar publikasi Chabot, satu telah memukul rata sejumlah besar dari daftar publikasinya. Meskipun banyak orang yang mengasosiasikan namanya dengan disertasinya tentang Sulawesi Selatan, terbitan-terbitan ini

menunjukkan bahwa perhatiannya jauh lebih luas. Hukum adat di Sulawesi Selatan; transmigrasi penduduk dari Kepulauan Siau, urbanisasi di Makassar (dan Asia Tenggara secara umum), wanita dan peranan mereka di tengah masyarakat; proses sosial yang mendasari peristiwa politik, dan proses perubahan budaya secara umum. Publikasi dan makalah Chabot pada semua subjek ini telah disimpan di perpustakaan KITVL.

Dari materi-materi yang dikumpulkan Chabot pada sekitar tahun 1950, sisa dari laporan tentang perjalanannya ke Makassar, Kepulauan Sangir, dan Bandjermasin, merupakan tiga artikel yang diterbitkan antara tahun 1952 dan 1956, dan dua artikel ditulis pada tahun 1967 berjudul ‘ Enkele resultaten van en onderzoek onder verschillende bevolkingsgroepen in de stad Makassar, (Beberapa hasil survey dari berbagai kelompok penduduk di kota Makassar) dan ‘Bontoramba, a village in South Sulawesi’ (Bontoramba, sebuah desa di Sulawesi Selatan).

Banyak dari materi Chabot yang sesuai dengan penelitian berikutnya yang dilakukan oleh peneliti lain. Hal ini karena kecendrungan Chabot pergi dengan kecepatan penuh dalam sebuah topic yang menarik baginya, dari pada mempersiapkan terlebih dahulu metode apa yang akan ia ikuti. Pertama, sesudah mengumpulkan banyak data, dia kemudian mengatur pekerjaan, menyortirnya. Sebuah contoh baik dari kecendrungan ini adalah “Tindak lanjut penelitian dua puluh tahun kemudian’, dibiayai oleh WOTRO, yang mana dia dengan antusias bekerja di Sulawesi Selatan pada tahun 1968 sampai 1969. Rencananya adalah untuk mengulangi semua studi lapangan yang ia telah lakukan di sana, dan kemudian membandingkan dua kumpulan hasil untuk melihat apakah proses perubahan dapat diidentifikasi. Dia berhasil mengumpulkan banyak data, tetapi tidak hidup cukup lama untuk menarik kesimpulan dari semua studi lapangannya.



H. Th. Chabot, Den Hag, 1962

Beberapa materi Chabot yang dikumpulkan selama bekerja lapangan dengan WOTRO meliputi:

- Observasi tulisan tangan yang tercatat antara Januari dan Maret pada tahun 1970, ketika baru saja kembali ke Belanda.
- Data kuantitatif dari periode Makassar
- Data kuantitatif dari sensus yang luas yang ia lakukan pada tahun 1969 (dicatat pada kartu catatan dalam sebuah koper).
- Pengamatan tulisan tangan pada buku notes, yang J. van der Linden memberikan dengan kata kunci.
- 156 halaman hasil pengamatan yang diketik (dengan kode), berjudul 'Outline of cultural materia' (Skema dari materi budaya).

Pada tahun 1969 sampai 1970, dia menulis tiga laporan kemajuan pada karyanya di Sulawesi Selatan dan memberikan perkuliahan di Universitas Hasanuddin. Teks perkuliahan yang ia berikan ketika meninggalkan Sulawesi berisi informasi yang menempatkan beberapa data penelitian ke dalam perspektif dan menyarankan topic yang layak untuk studi lebih lanjut. Konsep artikel kemudian menjelaskan tentang pendekatan Chabot pada beberapa topic yang menarik baginya, khususnya ‘Future, as an anthropological interest’ (Masa depan, sebagai perhatian antropologis) dan “Een elite in Zuid Sulawesi” (Elite di Sulawesi Selatan).

Karena pendekatan ‘empiris’nya, beberapa orang menemukan kesulitan untuk mengerti apa sebenarnya yang Chabot ingin ketahui dan bagaimana ia akan menemukannya. Aspek yang mana dari proses perubahan yang ia ingin teliti? Jenis fenomena apa yang ingin ia cari? J. van der Linden, asistennya di IIS pada akhir tahun 1960-an, menilai pada tahun 1970 materi Chabot di WOTRO dan menunjukkan kemungkinan yang ia lihat apa saja yang masih dapat dilakukan dengan semua data ini. Namun, di setiap tinjauan itu, banyak karya Chabot yang lain yang tidak diakses oleh khalayak yang lebih luas. Bibliografi dalam buku ini memberikan gambaran lengkap tentang karya-karya Chabot, sehingga kemungkinan baru untuk studi lebih lanjut dapat.

Perhatian khusus diberikan oleh pers lokal (khususnya *Het Vederland* pada 17 Februari 1969) kepada keberangkatan Chabot ke Indonesia pada tahun 1969 untuk melaksanakan ‘Studi tindak lanjut’nya.

Karena kematiannya yang mendadak, tahap membandingkan dua kumpulan data dan informasi dari tahun 1951 sampai 1952 dengan temuan pada tahun 1969 tidak dapat dilakukan. Kami berharap terbitan dalam bahasa Inggris ini dan dimunculkannya secara bersama semua karya Chabot, akan memungkinkan para sarjana untuk melanjutkan pekerjaan yang telah ia mulai bertahun-tahun lalu.

Dengan cara ini kami berharap berkontribusi tentang pemahaman akan proses perubahan dan kerenanya proses pembangunan itu sendiri. Itu akan membawa kepada keyakinan Chabot-seperti yang digambarkan pada puisi di awal biografi ini-akan sedikit mendekati kenyataan.

BIBLIOGRAFI

H.TH. CHABOT

Bibliografi ini adalah daftar buku Chabot yang dipublikasikan, artikel dan ulasan, yang dapat dicatat. Dalam penjumlahan, koleksi Chabot (H 1251) di Departemen Dokumentasi Sejarah KITLV berisi sejumlah besar teks tulisan tangan, diketik dan distensil artikel, makalah, laporan, pidato dan ulasan. Ini dapat ditemukan di 'Overzichtslijst collectie H.Th. Chabot 1251 H ', yang disusun oleh Departemen Dokumentasi Sejarah, di mana 312 item warisan ilmiah Chabot tercatat dengan nomor inventaris.

1938

'Het inlandsch notariaat di Zuid-Celebes', *Indisch Tijdschrift van het Recht* 147:211-7.

'Eenige vonnissen van de inheemsche rechtbank (Hadat) van Zuid-Sulawesi, verzameld en bewerkt pintu Mr H.Th. Chabot', *Indisch Tijdschrift van het Recht* 147:357-75.

1939

'Steekpartijen di Goa', *Indisch Tijdschrift van het Recht* 149:327-44.

1940

'Selama de samenleving Makassaarsche en een erfrechtelijke kwestie', *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde* (TBG) 80:325-37.

1948

'Aantekeningen betreffende de van het codificatie adatrecht naar aanleiding van Soepomo's rade 1947 ', *Tijdschrift van het Recht* (1948) :159-73.

'C van Vollenhoven (1874-1933)', *Sociaal Spectrum van Indonesie* (1948) 2-4 (Oktober): 2, 2-5 (November): 2.

1949

'Van het proces Achtergronden Nadjamoeddin', *Kritiek en Opbouw* 6-1 (1-1-1949):3-4

'Rijst di Zuid Celebes', *Kritiek en Opbouw* 6-18 (15-9-1949): 1-2.

'Review J. Keuning, *Vervantschapsrecht en volksordening, huwelijks-recht en erfrecht in het Koeriagebied van Tapanoeli* (Leiden, 1948);}. Prins, *Adat en islamietische plichtenleer di Indonesie* ('s Gravenhage-, 1948); R. van Dijk, *Samenleving en adatrechtsvorming* ('s- Gravenhage, 1948) ', *Tijdschrift van het Recht* (1949) :127-33.

'Review B. ter Kaar, *Hukum adat di Indonesia* (New York., 1948)', *Tijdschrift van het Recht* (1949) :165-6.

1950

Vervantschap, stand en sexe di Zuid-Celebes. Groningen/Djakarta: Wolters, xii + 277 + 12 pp. [Proefschrift Balai Perguruan Tinggi Nasional, Jakarta.]

Ulasan:

Anonymus, dalam: Oost en 44-3 Barat (1951/03/03): 6.

C.Tj. Bertling, dalam: *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch-Badan Litbang Aardrijkskundig Genootschap* 68 (1951):316-20.

A.H.F. Bredemeijer, dalam: *Het Boek van Nu*, Juni 1951.

H.Th. Fischer, 'Makassaarse verwantschapstermen (Naar aanleiding van Chabots "Verwantschap, stand sexe di Zuid-Celebes") ', *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 107 (1951):61-6.

HJ Heeren, di: *Geografisch Tijdschrift* 4 (1951) :128-9.

HJ Heeren, di: *Internationales Archiv fur Ethnographie* 46 (1952):266-8.

J. Hoek, di: *Mens en Maatschappij* 27 (1952):331-2.

J.P.B. de Josselin de Jong, di: *Museum* 56 (1951) :215-7.

V.E. Korn Troblemen der Makassaars-Boeginese samenleving', *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 108 (1952):17-35.

R. Nieuwenhuys, dalam: *Nieuwsgier* 4- and 5-1-1951.

C. Nooteboom, di: *Indonesie* 6 (1952-53) :190-2.

W.F. Wertheim, dalam: *De Nieuwe Stem* 7 (1952) :671-2.
1951
"impasse in Zuid-Celebes (I) ', *Nieuwsgier* 28-9-1951.
1954
'Protestan-Christelijke groepen te Makassar, *Indonesie* 7 (1953-54):425-32. 'Jonge vrouwen dalam konflik', *Indonesie* 8 (1954-55):40-7.
1955
'Trek naar de stad leidt tot talloze moeilijkheden ', *Nieuwe Rotterdamse Courant* 22-1-1955
1956
'Administrasi dan sosiologi dalam bahasa Belanda di Indonesia, *The British Journal of Sosiologi* 7:253-8. [Review: JC, van Leur, perdagangan Indonesia dan masyarakat (Den Haag, 1953), dan B. Schrieke, *indonesian sosiologis studi* (Den Haag, 1955).]
1961
'Konvergensi dalam periode pra-take-off-', *Mens en Maatschappij* 36:14-21.
1962
'Pemerintahan sistem sebagai suatu aspek dari gerakan revitalisasi, 1860-1960', dalam: *Essay-on-urbanized growth*, hlm 94-106. 's-Gravenhage: Mouton. [Publikasi dari Institute of Social Studies, Seri Maior 10.]
1964
"Urbanisasi masalah di Asia Tenggara', *Transaksi Kelima Kongres Sosiologi dunia 1962*,
Washington DC 2-8 September 1962, vol. III, hlm 125-31.
1967
'Enkele van een onderzoek resultaten Onder verschillende bevolkings-groepen in de stad Makassar (Zuid-Celebes, Indonesie) gehouden in de jaren 1951-1952'. N.p.: n.n., 3 +24 +9 +8 +10 +3 +5 +8 +2 hlm [stensilan.]

'Bontoramba; Sebuah desa Goa, Sulawesi Selatan", dalam: Koentjaraningrat (ed.), *Desa di Indonesia*, hlm 189-209. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

1969

"Proses perubahan di Siau, 1890-1950 ', *Bijdragen de Taal-IOI, Land-en Volkenkunde* 125:94-102.

"Studi" perubahan sosial "semakin penting pada Masa ini ', *Perpustakaan Djurnal, Universitas Husanuddin, Makassar* 2-5:14-8.

1970

'Pada "masa depan" sebagai bunga antropologis', dalam: *kontribusi Anniversary antropologi; Dua Belas esai, yang diterbitkan pada kesempatan yang 40th peringatan Leiden etnologis Masyarakat WDO*, hlm 3-11. Leiden: Brill.

'Een elit di Zuid-Sulawesi, dalam: *Liber amicorum E.M.A.A.J Allard*, hlm 49-58. Nijmegen: Verenigde Instituten voor Culturele Antropologie en Sociologie der niet-Westerse Volken, Katholieke Universiteit, Nijmegen.

1984

'Bantoramba; sebuah desa Goa, Sulawesi selatan', in: koentjaraningrat (ed.) *masyarakat desa di Indonesia*, hal. 194-212. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.

MARTIN ROSSLER DAN
BIRGITT ROTTGER-ROSSLER

Dari Struktur untuk Berlatih
Hendrik Th. Chabot dan Asal-Usul Antropologi
Modernis di Indonesia

Dalam sejarah penulisan etnografis, dua kategori utama monograf dapat dibedakan. Buku kategori pertama, meskipun mungkin terdapat kontribusi metodologis dan teoritis yang baik dan kekal artinya, biarkan pembaca menggambarkan lebih jauh pada pokok-pokok analitis tetapi masih bertanya apa yang penting dari kehidupan sosial di desa yang dijelaskan sebenarnya. Buku dari kategori kedua, selain kedalaman analitis, membuat gambaran yang jelas dan intens bagaimana arti individu dan kelompok untuk hidup dalam kerangka budaya mereka, bagaimana suasana hati dan motivasi mereka, apa yang mereka khawatirkan dan apa yang mereka nikmati. Penulis pada bab pengantar ini untuk terjemahan bahasa Inggris Th Hendrik. Chabot disertasi, karangan ilmiah ini tanpa pertanyaan untuk kategori kedua.

Kami membaca deskripsi Chabot dan analisis kekerabatan, status, dan gender di Sulawesi Selatan lebih dari sepuluh tahun yang lalu, ketika masih satu-satunya referensi antropologi modern pada budaya Makassar. Kemampuan Chabot dalam menciptakan 'antara garis' gambar luar biasa pada pusat pemerintah dinamika yang masyarakatnya menjadi salah satu motivasi terkuat kami untuk melakukan penelitian lapangan antar Makassar.

Kenyataan bahwa Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde telah mengundang kami untuk menulis kata pengantar pada terjemahan bahasa Inggris dari karangan ilmiah memberi kita kesempatan untuk menekankan pentingnya, untuk mengevaluasi kualitas sebagai catatan etnografis, dan ulasan pada metodologis dan latar belakang teoritis. Sebagian sesuai dengan topik kita penelitian antara gunung di Timur Makassar Gowa, bagian pada beberapa aspek umum dari penelitian dan 'kekerabatan' telah ditulis oleh Martin Rossler, sementara Birgitt Rottger-Rossler berkomentar pada aspek 'status' dan 'gender'.

Konteks teoritis dan metodologis

Mungkin banyak karakteristik keistimewaan pada buku Chabot setidaknya secara tidak langsung dari fakta bahwa teks itu hampir tidak sesuai dengan tujuan penelitian penulis dalam pikiran ketika ia mulai penyelidikan tentang hukum adat (*adatrecht*) dalam sebuah komunitas pedesaan di Makassar tahun 1930-an. Setelah dikhususkan dalam studi hukum Indonesia di Universitas Leiden, dan telah diikuti seminar di etnologi di bawah JPB antropolog terkemuka Belanda de Josselin de Jong, latar belakang akademis Chabot, juga, ternyata berbeda dalam beberapa hal dari apa yang ia terbitkan 15 tahun kemudian tentang kehidupan desa Makassar.

Poin pertama tentu dapat dijelaskan oleh fakta bahwa banyak materi yang dikumpulkan sebelum perang itu hilang, dan bahwa sebagian besar buku ini didasarkan pada penyelidikan tambahan dilakukan pada tahun 1948 dan 1949. Selama tahun awal penelitian sampai penyelidikan kemudian, periode di mana Indonesia menjadi sebuah negara merdeka, dan melihat penurunan cepat dalam studi hukum adat, kepentingan akademik Chabot berubah:

"Sudah sebelum perang, tetapi juga sebagai tawanan perang, kepentingan saya telah berubah dari yuridis aspek antropologis

masyarakat. Pendapat B. ter Haar almarhum Profesor bahwa seseorang tidak dapat benar-benar memahami hukum suatu negara tanpa pemahaman yang jelas ke dalam struktur masyarakat yang mendorong saya untuk mengikuti garis penelitian seperti yang ditunjukkan di atas. " (Chabot 1968a: l.)

Apa yang muncul dari kualitas dari deskripsi etnografis, bagaimanapun, adalah bahwa hal itu juga harus menjadi masyarakat di bawah penyelidikan yang berbentuk orientasi pengamat dan perhatian. Buku Chabot yang karenanya dapat dianggap sebagai contoh luar biasa untuk argumen yang sering tidak tujuan penelitian seperti yang dirumuskan pada awal penelitian lapangan, melainkan dinamika dari penyelidikan itu sendiri yang menjelaskan baik fokus dan kualitas karangan ilmiah .

Membahas ketidakkonsistensi antara latar belakang akademis Chabot dan isi disertasinya memerlukan refleksi singkat tentang kekhasan antropologi Belanda selama tahun-tahun yang dihabiskan Chabot sebagai mahasiswa di Leiden, dan kemudian sebagai seorang guru, peneliti, dan penulis di Indonesia. Untuk setiap antropolog belajar dan bekerja di Leiden pada 1920-an dan awal 1930-an, tokoh yang paling berpengaruh dalam pelatihan antropologis Chabot adalah JPB de Josselin de Jong. Dari evaluasi terakhir dari situasi akademik antropologi budaya di Leiden pada waktu itu (De Josselin de Jong dan Vermeulert 1989; De Josselin de Jong 1983), itu muncul bahkan sebelum pembentukan apa yang kemudian disebut 'de Leidse richting di de structurele Anthropologie '(Vermeulen 1987:54-5) kebanyakan, jika tidak semua subdisiplin dari studi bahasa Indonesia untuk sebagian besar dipengaruhi oleh cara berpikir antropologis (De Josselin de Jong dan Vermeulen 1989:313-4). Banyak siswa yang bersama-sama dengan Chabot diikuti JPB seminar de Josselin de Jong kemudian menjadi wakil dari jenis yang sangat spesifik analisis antropologis dalam (dan seterusnya) konteks Indonesia. Setelah bekerja sebelumnya oleh

Rassers (1922) dan Pigeaud (1929), studi ini, kebanyakan dari mereka tesis PhD diawasi oleh De Josselin de Jong, berfokus pada menemukan sistem kuno (ganda) klasifikasi dan mitologi, dan, di utama karena JPB kepentingan tertentu de Josselin de Jong dalam teori kekerabatan, pada prinsip-prinsip yang mengatur struktur sosial di berbagai bagian Archipelago.¹ Melayu Mereka mencakup topik seperti pembagian ganda di Seram (Duyvendak 1926), atau divisi ganda dalam kombinasi dengan keturunan ganda dan connubium asimetris (Van Wouden 1935; Nicolspeyer 1940, Noote-booming 1940). Rekonstruksi struktur sosial kuno adalah konsep analitis yang, meskipun dalam banyak kasus jauh dimodifikasi (misalnya PE de Josselin de Jong 1951; Geise 1952), bertahan sampai tahun 1950-an. Sebuah fitur umum dari arah penelitian antropologi adalah bahwa itu tidak didasarkan pada studi empiris Desa '(De Josselin de Jong dan Vermeulen 1989:313).

Mengevaluasi pekerjaan Chabot terhadap latar belakang teman-temannya siswa 'studi mensyaratkan bahwa kita mengamati dua dari mereka lebih dekat, yaitu' De standen bij de en Makassar Boegineezen 'oleh HJ Friedericy (1933), dan' Papoea van Waropen 'oleh GJ Held (1947), Dengan hormat untuk bekerja Chabot, studi Friedericy, yang juga disertasi PhD supervised oleh JPB de Josselin de Jong, adalah penting karena hampir pertama 'antropologis' bekerja di abad ini untuk berurusan dengan Bugis dan Makassar budaya. Diadakan buku itu, di sisi lain, kepentingan tertentu dalam konteks ini karena Diadakan nanti akan menjadi pembimbing disertasi Chabot itu. HJ Friedericy, yang pada tahun 1920 telah dipasang sebagai controleur dari Gowa onderafdeeling, diikuti JPB de Josselin de Jong sangat erat dalam analisis kuno sosio-strucrural prinsip antara Bugis dan Makassar. Ia mengidentifikasi prinsip-prinsip ini sebagai asal dari pembagian

¹ Tentu saja ada juga studi yang berhubungan dengan kebudayaan non-Indonesia, yang bagaimanapun tidak akan menjadi perhatian kita di sini. Sebagai contoh lihat De Josselin de Jong 1983.

ganda ke dalam dua gugus mantan exogamous, yang kemudian berkembang menjadi perpecahan vertikal antara bangsawan dan rakyat jelata. Dalam mengevaluasi pekerjaan Chabot - setiap studi masyarakat Bugis dan Makassar juga menekankan hubungan antar lapisan-lapisan sosial - adalah penting untuk melihat dalam kritik sendiri analisis Friedericy yang statis dan bias (lihat hlm 133-4) yang, seperti banyak studi awal lainnya dalam tradisi Leiden, tidak didasarkan pada penelitian lapangan, meskipun Friedericy (yang juga menjadi terkenal karena novelnya, pada awalnya diterbitkan di bawah nama samaran) memiliki pengalaman yang kaya dari masyarakat Sulawesi Selatan. Lapangan sebelum perang, sebaliknya, menyediakan data untuk (1947) Diadakan analisis tentang proses historis dan organisasi sosial di Irian Barat. Meskipun dengan cara yang jauh lebih berhati-hati dari Friedericy, Diselenggarakan juga diikuti pendekatan struktural De Josselin de Jong (1947: xiii, 7). Namun gaya karangan ilmiah, serta banyak sumber ia mengutip, sudah mengungkapkan orientasi akademik yang dalam beberapa hal menyerupai sesama siswa dan kemudian mantan kandidat doktor H-Th.-Chabot.²

Terhadap latar belakang Friedericy dan penelitian Held, dan disertasi lainnya diawasi oleh JPB de Josselin de Jong, Chabot tentu tidak bisa dianggap sebagai murid sejati dari ulama berpengaruh, bahkan jika itu dipertimbangkan bahwa mereka melakukan penelitian lapangan bersama-sama di kawasan timur Indonesia pada awal 1930-an.³ Chabot Itu hanyalah sedikit dipengaruhi oleh De Pendekatan Josselin de Jong dapat dijelaskan, pertama, oleh kenyataan bahwa dasar

² Diadakan membahas aspek-aspek lebih lanjut dari karyanya di Irian Barat dalam sebuah buku kemudian (1951), yang ditulis dalam gaya yang relatif 'non-akademik'.

³ Nyonya Joke Chabot, janda penulis, menekankan bahwa suaminya bisa dalam banyak hal tidak dapat dibandingkan dengan para mahasiswa yang tesis PhD yang diawasi oleh JPB de Josselin de Jong. Dalam pengertian ini, Chabot tidak bisa disebut 'benar' murid JPB (Komunikasi pribadi).

utama pendidikan itu telah hukum Indonesia, dan kedua, oleh keadaan dalam karirnya setelah ia pergi ke Indonesia pada tahun 1936.

Bahkan melihat sekilas karangan ilmiah Chabot mengungkapkan perbedaan keyakinan lain dibandingkan dengan studi tentang 'tradisi Leiden', yaitu salah satu keprihatinan latar belakang yang empiris. Terlepas dari argumen Friedericicy tentang struktur sosial kuno Bugis dan Makassar masyarakat, termasuk prinsip kebenaran yang ditimbulkan keturunan matrilineal, menjadi jelas bahwa sifat tertentu dari hubungan sosial dan dinamika yang mengatur 'terbuka' organisasi sosial masyarakat ini tidak bisa secara memadai dipahami dengan menerapkan model analisis seperti telah (kembali) dibangun untuk banyak lainnya Indonesian oleh masyarakat pra-perang antropolog dari tradisi Leiden.

Deskripsi Chabot dari sistem kekerabatan, dan terutama pandangannya tentang aspek status dan gender, mendukung pandangan sekarang tersebar luas sesuai dengan yang sering tidak teori yang mendefinisikan pengaturan karangan ilmiah, melainkan pengalaman peneliti realitas sosial di antara orang-orang yang sedang dipelajari. Komposisi buku - lagi terutama bagian tentang status dan gender - sebagian besar dipandu oleh pengalaman subjektif, oleh bakat luar biasa untuk menangkap penting dari masyarakat ia belajar, serta dengan pilihannya untuk tidak mengikuti kerangka kerja standar banyak monograf sezamannya ".

Mengomentari pada 1990-an pada sebuah buku yang ditulis lebih dari 40 tahun lalu ini tentu saja sangat berbeda dari mengomentari buku yang sama tak lama setelah publikasi. Oleh karena itu, evaluasi menyeluruh dari karangan ikarangan ilmiah ini memerlukan gambaran perbandingan singkat dari reaksi rekan-rekan penulis'. Hal ini tidak sulit untuk memberikan semacam gambaran, karena selain sejumlah komentar kritis mengacu pada rincian analitis (beberapa yang akan dipertimbangkan di bawah), kritik kontemporer berfokus hanya pada

beberapa aspek teori dan konstruksi teks. Di sisi lain, sebagian besar komentar setuju pada aspek metodologis, yang karenanya kita akan mempertimbangkan dulu.

Berbeda dengan studi antropologi paling kontemporer di Indonesia masyarakat, karya ini - ditulis oleh seorang ahli hukum - adalah berdasarkan penelitian lapangan dari gaya Malinowskian hampir klasik: 'akan pribumi' dalam masyarakat desa Makassar, didampingi oleh istri dan bayi perempuannya, adalah tidak berarti umum untuk sarjana Belanda sebelum perang. Hubungan intim dengan orang-orang yang segera ia belajar memungkinkan dia untuk menciptakan suasana komunikasi (bukan dari 'wawancara') yang menghasilkan sebuah kualitas data luar biasa pada mata pelajaran yang dinyatakan tidak mungkin untuk mempelajari (lihat Bertling 1951: 318, 320; Nieuwenhuys 1951a, 1951b). Siapapun yang telah menyelidiki hubungan gender atau seksualitas antara orang yang sama dengan mudah dapat menilai nilai pekerjaan Chabot dalam hal ini. Hal ini juga kontras dengan sebagian besar pra-perang studi Belanda sehubungan dengan Chabot, pengenalan yang panjang rinci memberikan tentang keadaan lokal dan aspek metodologis penelitiannya (lihat juga Dimiliki 1947: xi-xiv; Geise 1952:9-11).

Itu caranya mendekati masyarakat desa Bontoramba didasarkan pada prinsip-prinsip modernis menjadi jelas dengan melihat lebih dekat pada kutipan-kutipannya dari Firth (1946:311) dan Evans-Pritchard (1940:261). Meskipun kedua monograf yang terkenal diterbitkan setelah strategi metodologis lapangan pertama Chabot di Bontoramba, pendekatan sendiri jelas mengikuti beberapa diusulkan oleh pekerja lapangan besar Inggris. Hal ini berlaku terutama untuk pedoman mengenai 'kapan dan bagaimana untuk menempatkan jenis pertanyaan'. Chabot tidak mencari jawaban atas pertanyaan yang dia telah dirancang sebelumnya dalam kesendirian di ruang kerjanya, melainkan sedang berusaha untuk terus merefleksikan hubungan antara fakta-fakta yang

dia sudah belajar tetapi yang hanya hadir 'dalam kesadaran-Nya', dan fakta-fakta yang dia sudah meletakkan di bukunya dalam bentuk 'jawaban untuk pertanyaan'. Aspek-aspek penting dari interaksi antara peneliti lapangan dan masyarakat yang diteliti masih signifikansi paling untuk penelitian antropologi modern. Sebuah petunjuk yang lebih berharga pada pendekatan modernis Chabot, pada kesadaran tentang masalah yang terlibat dalam metodologi empiris, diberikan pada akhir pengenalan (hal. 77-8), di mana dia menekankan dua poin, yang kemudian, pada bagian dari pembacanya, yang menjadi subyek standar kritik. Titik-titik ini, pertama, bahwa pilihannya metode tidak memungkinkan untuk pendekatan holistik, dan kedua, bahwa hal itu juga harus pasti menghasilkan deskripsi subjektif dari masyarakat di bawah penyelidikan.

Untuk saat ini, karangan ilmiah antropologi sering berfokus pada aspek tertentu dari kebudayaan, karena ini sekarang dianggap sebagai suatu kebutuhan teoritis dan metodologis. Holistik seperti itu monograf khas untuk antropolog dari sekolah di Inggris, khususnya untuk Malinowski dan murid-muridnya, di mana 'bab menjadi volume' (Marcus dan Cushman 1982:31), adalah sesuatu dari yang lalu. Hal itu sekarang dipahami bahwa memberikan gambaran menyeluruh dari suatu kebudayaan asing tidak memerlukan urusan dengan semua aspek, dimulai dengan "bagaimana mereka membangun rumah-rumah mereka, dan berakhir dengan" bagaimana mereka membesarkan anak-anak mereka. Dalam studi terbaru, konsentrasi hanya pada satu atau beberapa aspek dari suatu budaya tertentu seringkali hasil dalam meninggalkan mayoritas unsur-unsur budaya tetapi pertimbangan. Karangan ilmiah Chabot yang berbeda dari kedua gaya penulisan etnografis. Meskipun pembaca, misalnya, tidak diberitahu tentang 'bagaimana mereka membangun rumah mereka', ia belajar banyak tentang 'lembaga yang paling relevan dengan masyarakat Makassar' (Chabot 1969:6; lihat di bawah), yaitu kekerabatan, status, dan gender

(termasuk fitur banyak "bagaimana mereka membesarkan anak-anak mereka). Karena semua aspek ini erat terjal, yang memberikan gambaran Chabot masyarakat ini sangat banyak yang koheren.

Selain hilangnya banyak bahan baku yang dikumpulkan sebelum perang (sebuah pengalaman tragis yang dimiliki oleh Dimiliki dan Geise), itu di atas semua konsekuensi dari orientasi metodologis Chabot itu yang menyumbang gaya deskripsi yang banyak orang sezamannya kemudian berlabel fragmentaris, atomistik, atau hanya incomplete. pernyataan semacam itu dalam kebanyakan kasus berhubungan langsung dengan kritik tentang kurangnya baik teori dan kerangka analitis secara keseluruhan.⁴ Dari sudut pandang ulama seperti J.P.B. de Josselin de Jong (1951:216) atau Nooteboom (1952-53:190) itu berada di bawah pendirian bahwa mereka pertama-tama menentang kebodohan Chabot jelas tentang apa untuk Leiden antropologi adalah tujuan akhir dari analisis, yaitu perumusan generalisasi dan penemuan struktur. Menurut pendapat ulama dalam tradisi Leiden, kurangnya data terhadap perekonomian desa, dan, di atas semua, informasi rinci tentang agama, ritual, dan mitologi, mau tidak mau harus menghasilkan deskripsi yang tidak cukup menyamakan untuk analisis suatu struktur. Sebuah titik pandang yang sama dikemukakan oleh Bertling (1951), yang telah terlibat dalam penelitian Chabot dari awal. Tampaknya seolah-olah dalam membaca teks ia mencari fitur yang-dalam studi sebuah masyarakat dimana kekerabatan diperhitungkan bilateral - ia tidak dapat menemukan, seperti sistem keturunan ganda, lanjutan dari karya Van Wouden, atau yang 'oud-Indonesische jongelingshuis' (1951:318-9).

Hal ini dapat diilustrasikan dengan kata-kata sendiri tentang perasaan Chabot sementara menganalisis kekerabatan Makassar:

⁴ Lihat Nooteboom 1952-53:190-1; Korn 1952:19; Nieuwenhuys 1951b; JPB de Josselin de Jong 1951:216.

'Aku pernah menjadi mahasiswa Prof J.P.B. de Josselin de Jong, strukturalis sudah sebelum Levy [sic] Strauss [...], clansystems menganalisis, sistem perkawinan dan mencapai kesimpulan yang paling penting. [...] Pengaruh guru itu begitu kuat sehingga aku berkata pada diriku sendiri bahwa aku salah dan hanya harus mengabaikan ciri sepihak sepihak atau double. Untuk yang lebih muda hadir di sini: tidak mempercayai guru-guru Anda terlalu banyak, khususnya tidak sejauh teoretis mereka hobi-kuda yang bersangkutan '. (Chabot 1968b: 6.)

Dari sudut pandang ini, komentar seperti Bertling hanyalah mengungkapkan bahwa ulama kontemporer, terlepas sendiri luar biasa mereka butions contri untuk mempelajari budaya Indonesia, yang tampaknya tidak siap untuk gaya deskripsi etnografis seperti disajikan oleh Chabot. Sementara kekayaan etnografi sebagai serta keunikan studinya umumnya dihargai, sebagian besar kritik terhadap kerangka metodologis dan teoritis tidak mengacu kepada apa yang Chabot lakukan, melainkan apa yang dia lakukan dihilangkan. Bahkan lebih dari perhatian dia membayar untuk metode penelitian lapangan antropologi sosial Inggris, referensi Chabot untuk bekerja Amerika etno-psikologis dan sosiologis kritik membangkitkan. Korn (1952:19) menganggap dialeknya 'di tempat-tempat yang agak terlalu Amerika "(hier en Daar wat te Amerikaans); untuk Bertling (1951:320) istilah sebagai mobility vertikal' jargon sosiologis" (sociologische modus-expressies), sementara JPB de Josselin de Jong (1951: 216-7) tampaknya tidak setuju dengan pekerjaan kerangka teoritis dan metodologis yang untuk sebagian besar berdasarkan anthropology.⁵ psikologis Chabot adalah antropolog

⁵ Hal ini menarik dalam konteks ini untuk dicatat oposisi yang muncul di akhir 1940-an antara JPB dan keponakannya P.E. de Josselin de Jong tentang proyek disertasi yang terakhir, yang awalnya juga dimaksudkan untuk menangani dengan budaya dan kepribadian (Vermeulen 1987:10). Hal ini juga harus disebutkan bahwa dalam sebuah buku kemudian di Barat Nugini masyarakat ia belajar (1951), Diselenggarakan memberi penekanan lebih kuat pada aspek-aspek seperti gender dan kepribadian daripada di monografi pertama (1947).

Belanda pertama yang dipengaruhi oleh budaya sekolah-dan-kepribadian Amerika, terutama oleh karya-karya Linton (1936), Mead (1935), DuBois (1944), dan Kardiner (1945, 1947). Hal ini sangat penting bagaimana ia menggunakan pendekatan ini untuk penjelasan masyarakat ia belajar, khususnya untuk aspek hubungan gender, sosialisasi, dan fitur umum dari kepribadian. Paradoksnya, bagian ini diakui oleh beberapa pengulas sebagai yang paling berharga dari monografi (Heeren nd, 1951; Bertling 1951:319), sementara yang lain berpikir bahwa Chabot harus ditujukan pada integrasi yang lebih baik dari konsep 'struktur kepribadian dasar' ke analisis Makassar masyarakat secara keseluruhan (Nieuwenhuys 1951b). Menurut J.P.B. de Josselin de Jong, pada saat Chabot adalah tulisan monografinya. Kajian budaya dan kepribadian sudah menurun sangat penting (De Josselin de Jong dan Vermeulen 1989: 10). Sehubungan dengan budaya klasik dan kepribadian 'sekolah', pendapat sarjana besar akan segera terbukti benar, tetapi hadir, antropologi psikologi telah berkembang menjadi salah satu bagian-bagian paling penting dari antropologi. Dari sudut pandang ini, temuan Chabot tentang 'struktur kepribadian dasar' Makassar, termasuk bahan kasus ilustratif, jauh lebih penting dari antropologi regional Sulawesi Selatan. Secara khusus pembahasan tentang hubungan gender, enkulturasi, fitur sosio-psikologis (misalnya fenomena siri'), perilaku konflik, dan data etno-psikiatris (misalnya fenomena koro') karena itu harus dianggap sebagai memelopori pekerjaan.

Teks buku ini mungkin, dari sudut pandang para ahli, dianggap tidak lengkap, seperti mungkin dianggap atomistik oleh fungsionalis dalam pengertian istilah yang seksama. Tanpa memasuki perdebatan tentang teori penulisan etnografis, tampaknya setidaknya yang sah untuk label banyak monografi yang agak impresionistik atau imajinatif.

Beberapa referensi ke "budaya dan kepribadian 'sekolah' juga ditemukan di (1952) studi Geise.

Meskipun mungkin tidak "deskripsi tebal" dalam arti Geertzian, itu adalah deskripsi yang intens, menciptakan kesan yang jelas dari masyarakat dalam penyelidikan, sementara pada saat yang sama mengungkapkan transparansi informasi yang cukup. Chabot adalah dari waktu ke depan dalam menekankan bahwa refleksi serius pada titik pandang peneliti harus menjadi bagian integral dari penyajian data empiris, sehingga surat itu, meskipun pasti mewakili penafsiran subjektif, dapat dievaluasi intersubjectively. Sesuai dengan premis dasarnya, komentar Chabot pada kondisi lapangan itu, pendekatan metodologis, dan penelitian itu bertujuan. Pendekatan metodologis-Nya sebagian besar didasarkan pada percakapan informal dan observasi perilaku individu dalam orang-orang bidang kehidupan sosial yang sangat menarik perhatiannya. Dalam konteks ini, ia juga dari waktu ke depan dalam mempertahankan fokus yang kuat pada tindakan individu, bukan menyajikan gambaran yang disajikan dari realitas sosial. Setiap topik yang dibahas dalam buku ini digambarkan oleh materi kasus secara rinci, yang merupakan dasar empiris kesimpulan yang transparan diambil oleh penulis. Dengan pendekatan seperti Chabot diantisipasi alat metodologis yang beberapa tahun kemudian dijabarkan oleh antropolog dari 'Manchester Sekolah'. Hal ini digambarkan oleh fakta bahwa dalam desain penelitian untuk mengkaji kembali 1969 dari pedesaan dan perkotaan masyarakat Makassar (Chabot 1968a), Chabot mengacu pada Max Gluckman (1967) untuk menjelaskan pendekatan metodologis sendiri selama penelitian sebelumnya.⁶

Gaya Chabot dari deskripsi etnografis bahwa tidak dari narrator serba tahu yang meninggalkan pembacanya dalam kegelapan tentang asal-usul dari data. Sebaliknya ia secara eksplisit menulis sebagai

⁶ "Alinea terakhir dari halaman xiii pengenalan Gluckman yang memberikan gambar yang sangat baik dari metode yang saya diikuti ketika di lapangan di tahun-tahun 1939-41 dan 1948 dan 1949" (1968a: 3). Untuk menggambarkan pendekatan metodologis sebelumnya, ia juga mengacu pada resapan (1967).

pengamat menafsirkan: sebagian besar abstraksi mereka dipisahkan berdasarkan dari data empiris, sehingga pembaca diundang untuk menarik kesimpulan sendiri. Ini adalah apa yang membawa monografi dekat dengan konstruksi teks yang modern antropologi. Melalui baris teks, dalam deskripsi proses sosial di bawah permukaan peristiwa yang secara langsung dapat diamati, dan cepat dari 'imponderabilia' dari kehidupan sehari-hari ke dalam analisis masyarakat lokal, peran pekerja lapangan di dalam masyarakat ia belajar menjadi jelas. Aspek-aspek, yang terkait erat dengan interaksi antara melakukan penelitian lapangan dan menulis monografi, sekarang dipandang sebagai khas 'antropologi modernis', yang pada gilirannya umumnya didefinisikan dalam hal pengembangan dari antropologi Inggris dan Amerika awal untuk kemudian strukturalisme Prancis (lihat Ardener 1985; Manganaro 1990:4-8, 19-25). Kontras antara Chabot dan sebagian pendahulunya dalam studi budaya Indonesia dengan demikian dapat dianggap terutama soal konstruksi teks. Untuk antropologi Indonesia, buku ini mewakili gaya baru penulisan etnografis. Itu, dengan pengecualian belajar tahun 1947, mungkin yang pertama 'modernis' monografi pada wilayah tersebut.

Para ahli etnografi membangun [modernis] monograf bekerja di bawah keterbatasan sendiri-dikenakan. Satu, mereka membuat sedikit menggunakan catatan tertulis sebelumnya dari budaya yang bersangkutan (seperti laporan misionaris atau peneliti lapangan sebelumnya), dan dalam hal yang jelas membedakan diri dari para antropolog kursi [...]. Juga, mereka membatasi diri pada sebuah unit kecil orang dan komunitas lokal yang berbeda dan peduli ketika memperluas generalisasi mereka untuk memiliki yang lebih besar, (Manganaro 1990:19).

Dalam konteks waktunya, Chabot mempelopori pekerjaan bahwa ia tidak bertujuan membangun sebuah contoh yang didasarkan pada pernyataan informan dan spekulasi sendiri, melainkan dibangun

sebuah teks etnografi yang secara eksplisit ia ditunjuk sebagai subjektif. Tidak seperti Friedericy dia tidak menjelaskan yang ada dari mitos (Nieuwenhuys 1951a), melainkan menggambarkan hadir sebagai berasal dari pengalaman pribadinya, yang dengan demikian menjadi bagian integral dari teks.

Untuk saat ini, subjektivitas dan seleksi selama proses penelitian lapangan serta refleksi diri dalam proses menulis buku, bukan pemodelan sebuah 'tujuan' membangun suatu budaya tertentu, dianggap fitur yang signifikan dari monografi antropologi. Perlu ditekankan bahwa sezaman Chabot itu tidak mengabaikan aspek mungkin yang paling penting dari buku ini. Meskipun mereka menyatakan stres pada metode psikologis dan teori 'berbahaya' dan kemungkinan untuk menghasilkan deskripsi bias, cendekiawan seperti Wertheim (1952:4) dan JPB de Josselin de Jong (1951:217) tetap diakui titik-titik ini sebagai fitur penting dari monografi, di sisi lain, ada dua komentar yang sangat menarik, yang membawa kita ke jenis evaluasi yang mungkin akan telah dibagi oleh penulis sendiri. Salah satu komentar (Nieuwenhuys 1951b) menekankan fakta bahwa Chabot tidak pernah dimaksudkan untuk memberikan lebih dari deskripsi budaya, dan bahwa itu salah untuk mengkritik buku dengan berdebat berdasarkan dasar berpikir modus barat, yang seharusnya konstan bertujuan memenuhi permintaan kami untuk totalitas atau holisme (*totaliteitsbehoefte*). Komentar yang lain bahkan lebih erat terkait dengan buku dan pengarangnya, karena itu dibuat oleh GJ Diadakan pada kesempatan Chabot PhD pertahanan (Held 1950):

'[Buku] adalah warna-warni deskriptif daripada analitis mendalam. [...] Saya selalu tidak setuju dengan mereka yang mengklaim bahwa pemikiran dari Barat selalu analitis, sedangkan pemikiran Timur bersifat asosiatif. Buku Dr Chabot adalah bukti lebih lanjut dari pandangan saya, karena pendekatan itu harus dilihat lebih timur dari pada barat.

Namun, dengan ini saya tidak berarti manifestasi dari defisit ilmiah, atau dari metode ilmiah, melainkan merupakan ekspresi dari kepribadian penulis."⁷

Kekerabatan, status dan gender: Pandangan Chabot

Dalam kontribusi terakhir untuk belajar kekerabatan Cognatic dicatat bahwa ada dua tema dominan dalam belajar kekerabatan di Asia Tenggara. tema-tema ini, pertama, pernikahan aliansi preskriptif, dan kedua, sistem cognatic (Husken dan Kemp 1991:1). Sementara topik pertama dipelajari intensif oleh J.P.B de Josselin de Jong dan pengikutnya, yang kedua adalah untuk dekade hampir sepenuhnya diabaikan. Husken dan Kemp menjelaskan hal ini sebagai 'hasil dari sejarah etnografi dan keprihatinan teoritis dominan menentukan pengembangan analisis antropologi' (1991:1). Dengan demikian, sebelum tahun 1950-an beberapa penelitian yang muncul yang berhubungan dengan kekerabatan⁸ cognatic, namun tanpa mendapatkan seperti pengaruh yang sangat besar pada teori antropologi sebagai analisis setelah sebelumnya dari masyarakat keturunan. Hendrik Th. Chabot mungkin bertanya-tanya mengapa, dalam buku yang disebutkan di atas, karyanya pada kekerabatan cognatic di Sulawesi Selatan tidak disebutkan sama sekali, sementara pada kenyataannya kata-kata seperti berikut ini bisa saja sendiri:

"Memang, sebagian besar bahan yang dibahas di sini muncul [...] dari pengalaman, sementara dalam mengejar topik lain, dari" menemukan "di pentingnya hubungan kerabat melebihi batas-batas keluarga atau rumah tangga (Husken dan Kemp 1991:7).

⁷ "Alinea terakhir dari halaman xiii pengenalan Gluckman yang memberikan gambar yang sangat baik dari metode yang saya diikuti ketika di lapangan di tahun-tahun 1939-41 dan 1948 dan 1949" (1968a: 3). Untuk menggambarkan pendekatan metodologis sebelumnya, ia juga mengacu pada resapan (1967).

⁸ Misalnya Goodenough 1955; muara 1957; Davenport 1959; Murdock 1960; Freeman 1961.

Bahwa cerita Chabot tentang sistem kekerabatan Indonesia cognatic telah banyak diabaikan pengikut ini mungkin berasal dari kenyataan bahwa bagian tentang kekerabatan mungkin yang paling meyakinkan dari monografi. Hal ini sebagian besar didasarkan pada data statistik, dan juga, dari perspektif modern tentang teori kekerabatan, menyesatkan dalam beberapa hal, nilai utamanya terletak pada kenyataan bahwa itu dikoreksi spekulasi sebelumnya (misalnya Kooreman 1883; Ter Haar 1939; Friedericy 1933) tentang hubungan antara kekerabatan, teritori, dan agama antara Makassar.

Dasar analisis Chabot dari kekerabatan Makassar, dan bahkan masyarakat secara keseluruhan, pada konsep dari kelompok kerabat bilateral, (group terkait)⁹ yang ia definisikan sebagai kelompok 'keluarga yang anggotanya penyembah nenek moyang mereka di tempat dan waktu ditunjuk untuk tujuan ini "(p.80). Definisi, serta berbagai rincian yang disajikan untuk digambarkannya. Kemudian antropolog diinduksi (kurang pengalaman lapangan di Sulawesi Selatan) untuk menggambarkan kekerabatan Makassar sebagai organisasi yang diatur oleh perusahaan, kelompok kekerabatan lokal (Geertz 1963:63; LeBar 1972:144; Goodenough 1970:55). Karena gagasan ini sepenuhnya salah, beberapa informasi yang diberikan dalam teks Chabot yang harus menyesatkan. Ini harus menunjukkan, bagaimanapun, bahwa Chabot sekali tidak berbicara secara eksplisit tentang 'perusahaan, kelompok kerabat lokal'. Ini agak kursus argumennya yang menjalankan risiko ditafsirkan memadai. Sangat menarik untuk dicatat bahwa kesalahan pahaman analisisnya bisa dihindari, jika rekan-rekannya telah melihat sebuah komentar awal yang ditulis oleh seorang ahli yang luar biasa pada kekerabatan: 'Latar belakang terhadap fenomena sosial yang

⁹ Ini akan ditampilkan di bawah ini bahwa tidak mudah untuk memberikan terjemahan bahasa Inggris yang memadai untuk *verwantengroep* istilah Belanda, karena dari perspektif hadir pada teori kekerabatan, tidak jelas bagaimana Chabot dirinya dipahami (lihat Needham 1988:44-5).

aktual di wilayah yang diteliti harus dilihat, jelas bukan sistem kelompok genealogis, melainkan suatu - secara alami selalu berubah - jaringan hubungan kerabat lebih atau kurang dilacak individu (J.P.B de Josselin de Jong 1951:215-6). Bahkan, kritik De Josselin de Jong monografi Chabot yang berhubungan lebih erat dengan kekerabatan Makassar kenyataan daripada beberapa bagian analisis penulis. intinya adalah bahwa ini tidak muncul dari teks apa tepatnya yang dimaksud dengan konsep 'kelompok kerabat bilateral (group terkait), dan bahwa, seperti juga dicatat oleh De Josselin de Jong, beberapa kesimpulan yang ditarik oleh Chabot yang berbeda dengan data sendiri.

Banyak kesimpulan ini jelas hasil dari keanehan demografi masyarakat ia belajar, karena yang terakhir ini sebagian besar terdiri dari kelompok yang kurang lebih berbeda dari imigran (hal. 79). Penting untuk dicatat bahwa Chabot mengambil pemimpin Makassar (Kapala) dan orang yang paling menonjol dari kelompok Bugis sebagai titik fokus untuk merekam hubungan kerabat di masyarakat. Saat itu mudah baginya untuk membedakan tiga kelompok kerabat, yaitu kelompok Kapala sebagai salah satu yang terdiri dari kepala atau kerabat istrinya, kelompok Bugis (Mangenre), dan kategori ketiga, 'kelompok lain-lain', yang terdiri dari orang dengan tidak ada hubungan kerabat dengan salah satu dari kelompok mantan. Titik kritis dalam deliniasi menipis dari 'kelompok kerabat' dalam suatu masyarakat yang anggotanya rasa kekerabatan bilateral adalah bahwa hal itu dinyatakan di satu sisi bahwa "kelompok kerabat" hanya memiliki batas-batas yang kurang jelas (hal. 80), sementara di sisi lain referensi tetap dibuat untuk batas-batas tersebut, misalnya, tentang 'endogami' atau 'integrasi'. batas-batas mungkin memang telah ada antara kategori disebutkan kerabat di Bontoramba (khususnya berkaitan dengan kelompok Bugis), tetapi tidak memadai untuk melihat komposisi masyarakat sebagai khas untuk masyarakat Makassar secara keseluruhan tanpa memasuki pembahasan rinci pada kekerabatan cognatic sini, tampak bahwa dalam

penjelasannya organisasi kekerabatan lokal, Chabot tidak benar membedakan dua konsep lokal yang berbeda kekeluargaan, yaitu kerabat di satu sisi, dan kelompok keturunan bilateral atau tidak-unilineal di sisi lain.¹⁰ Chabot menyebutkan istilah sibija dan sipammanakang¹¹ sebagai menunjukkan 'hubungan keluarga' (catatan kaki). Meskipun ini pada dasarnya benar, istilah-istilah ini harus pada saat yang sama telah memainkan peran yang lebih menonjol dalam analisis. Konsep pammanakang terdiri dari apa yang dalam literatur antropologi kemudian didefinisikan sebagai kerabat, yang mengatakan kelompok egofocal kerabat. Antara Makassar, pammanakang ego yang diberikan terdiri dari semua sanak consanguineal nya serta pasangan yang terakhir. Oleh karena itu suatu kategori egofocal dan idiosinkratik kekerabatan yang didasarkan pada pengetahuan individu, dan bukan perusahaan . 'kelompok'¹² signifikansi sebenarnya terletak terutama dalam bidang kebijakan pernikahan, karena yang satu adalah diperbolehkan untuk menikah dan siapa yang tidak dinilai dalam hal pammanakang tersebut. Seperti kategori, memperluas di daerah geografis yang luas, dan secara teoritis terdiri dari individu yang tak terhitung jumlahnya, oleh karena itu dapat diberi label tidak endogamous atau lebih atau kurang terintegrasi, atau berfokus pada satu individu yang berbeda seperti kepala desa.

¹⁰ Membahas teori-teori kekerabatan cognatic atau 'keturunan bilateral adalah di luar lingkup tulisan ini (lihat Husken dan Kemp 1991). Istilah-istilah seperti 'kelompok keturunan non-unilineal/non-unilinear' (Goodenough 1955, 1970; Davenport 1959), 'ambilineal', 'ambilateral', atau 'Ramage' (Firth 1957:6) juga dapat diterapkan dengan konsep Makassar kekerabatan. Gambaran yang diberikan oleh Murdock 1960. Untuk kritik umum baru-baru dari 'kelompok keturunan' istilah dalam sistem cognatic melihat Scheffler 1986.

¹¹ Istilah sipammanakang adalah keliru dieja sipamanakkang dalam teks Belanda asli (1950:16, lihat membakar kemenyan 1979:17).

¹² Sedangkan menurut Freeman (1961:202), kerabat affinal dikecualikan dari, kerabat Goodenough (1970:47-51) melihat mereka termasuk, yang sesuai dengan gagasan ditemukan di antara Makassar (lihat Rossler 1987:57-8; Murdock 1960).

Berbeda dengan apa yang telah dikatakan tentang pammanakang, beberapa derajat corporateness ditemukan jika keturunan bilateral diambil sebagai fokus analisis. Dalam hal ini, prinsip-prinsip yang mengatur warisan dan pelestarian hak-hak dan kewajiban dari satu generasi ke generasi yang lain bisa menumpahkan beberapa lampu pada fitur yang signifikan dari organisasi kekerabatan Makassar. Sayangnya, prinsip-prinsip ini secara luas diabaikan oleh Chabot (Korn 1952:29). Untuk Makassar adalah penting jika, misalnya, hak individu untuk mengadakan kantor tradisional dialokasikan melalui ibunya atau melalui sisi ayahnya, sebuah gagasan pribumi yang memungkinkan kita untuk berbicara keturunan bilateral. Kelangsungan hasil prinsip-prinsip ini dan terkait dalam pembentukan kelompok-kelompok sosial, yang anggota-anggotanya melacak keturunan mereka untuk leluhur nyata atau fiktif baik melalui ayah atau ibu. Seperti pammanakang, seperti kelompok keturunan bilateral tidak harus lokal, melainkan terdiri dari individu-individu yang tak terhitung yang tersebar di area yang luas. Keanggotaan Oleh karena itu pada dasarnya lagi masalah pengetahuan. Sebuah istilah yang berbeda (*pattola*) hanya diterapkan untuk kelompok keturunan anggota yang berhak untuk berhasil untuk jabatan politik tradisional seperti yang dari Kapala atau pinati. Karena semua dari mereka adalah agamous-dan tidak endogamous-paling orang mengklaim keanggotaan dalam dua atau lebih kelompok keturunan tersebut. Mereka selanjutnya menyiratkan tingkat tertentu corporateness, dalam keanggotaan yang sebagian besar terkait dengan simbol-simbol umum dan kegiatan ritual, atau untuk akses istimewa ke sumber daya. Jelas fokus pada individu seperti kepala dari Bontoramba, yang Chabot menjelaskan dalam hal 'menonjol' mereka, harus pada kenyataannya dilihat sebagai akibat dari konsep kelompok keturunan bilateral.

Sebagai berikut dari argumen di atas, gagasan endogami, juga, membutuhkan beberapa komentar. Dengan sifatnya, kelompok atau

kategori sosial yang tidak memiliki batas-batas tidak dapat endogamous. Di antara endogami Makassar, setidaknya sebagai konsep normatif, terbatas pada tingkat strata sosial, dan dalam hal ini sangat signifikan antara kaum bangsawan. Apa yang tampaknya menjadi endogami melampaui tingkat ini, pada kenyataannya, tidak ada tapi preferensi untuk mengatur pernikahan antara kerabat dekat, dan khususnya antara individu yang memiliki besar bersama-kakek (sampopinruang) - fitur yang juga ditekankan oleh Chabot, strategi ini, selain memperkuat corporateness kuasi-kelompok keturunan, jaminan kelangsungan hak atas tanah dalam jaringan relatif terbatas individu. Hal ini juga mungkin bahwa itu adalah fenomena yang menyebabkan Chabot surat kepada konsep "kelompok kerabat "Makassar. Meskipun tidak berhubungan dengan entitas perusahaan, melainkan untuk jaringan kerabat. Pada saat yang sama ideal mengatur pernikahan dengan hasil kerabat dekat dalam endogami teritorial tertentu (lihat Nooteboom 1947:94), dalam arti pembentukan dan pemeliharaan jaringan kerabat dispersi geografis yang terbatas, di mana tanah sebagai dasar ekonomi subsisten lokal terus didistribusikan melalui warisan.

Titik terakhir ini langsung terhubung dengan hubungan antara wilayah dan kekerabatan. Argumen Cabot mengenai titik ini adalah salah satu terkuat pada bagian kekerabatan, karena dia adalah yang pertama untuk menekankan pentingnya hubungan genealogis ke Makasar organisasi sosial secara keseluruhan, sehingga dalam menyangkal khususnya Ter Haar (1939:15,41), menurut kepada siapa wilayah adalah kriteria menentukan bagi organisasi sosial lokal (lihat Korn 1952:20; Bertling 1951:318). Chabot, sebaliknya, menunjukkan bahwa hubungan genealogis menjadi perhatian utama tidak hanya untuk organisasi sosial Makassar, tetapi juga, dan di atas semua, untuk asal-usul dan praktek kekuasaan politik. Aspek ini beruang dimensi religius, juga, karena menjadi jelas dari analisis mitos lokal dan ritual. Dalam sistem jaringan kekerabatan bilateral, partisipasi dalam ritual-

ritual berikut aturan yang lebih kompleks daripada dalam masyarakat diatur oleh prinsip-prinsip unilineal dan kelompok perusahaan. Dengan memperkenalkan konsep 'komunitas ibadah', Chabot membahas faktor penting organisasi sosial lokal, karena pemujaan leluhur, bukan wilayah sendiri, yang membentuk salah satu konsep adat yang paling menonjol dari mendefinisikan kohesi sosial (lihat Rossler 1990) . Argumen yang sama menyangkut hubungan antara hubungan silsilah dan peran pusaka suci atau 'ornamen'. Yang dalam studi sebelumnya (Kooreman 1883; Nooteboom 1937) dipandang sebagai terutama terkait dengan territory.¹³

Ini adalah fitur intrinsik seperti sistem 'longgar terstruktur' sosial seperti yang dijelaskan dalam buku ini bahwa ia menyediakan individu dengan pilihan aliansi sosial dan keagamaan. Hal ini berlaku untuk alokasi kantor, tempat tinggal, dan strategi migrasi, serta untuk menyembah ornamen. Penekanan pada account untuk banyak pilihan individu dalam dinamika masyarakat Makassar. Dengan demikian, teks Chabot adalah sangat meyakinkan dalam bagian-bagian sementara itu menjadi kurang meyakinkan ketika ternyata untuk perumusan model aturan. Sejak antropolog, bagaimanapun, dipandang terus menerus mencari model dan aturan, salah tafsir monografi Chabot, seperti yang dari "kelompok kerabat tajam lokal '(Geertz 1963:63; LeBar 1972:144), menjadi data standar luas di Makassar , sedangkan nilai riil pekerjaan Chabot adalah sebagian besar ignored.¹⁴

Hal ini tentu saja mustahil untuk komentar dalam pengantar ini pada semua aspek dibahas oleh Chabot. Namun demikian, engkau poin

¹³ Lihat Ter Haar 1939:41. 'Ornamen' Istilah, meskipun umum digunakan dalam literatur Belanda yang lebih tua pada subjek, sebenarnya menyesatkan, karena simbol-simbol penting dari kekuasaan politik dan kohesi sosial yang menyiratkan lebih dari makna murni hias.

¹⁴ Sangat menarik lagi untuk melihat bahwa, selain De Josselin de Jong (lihat di atas), Rodney Needham (1988:45) sebagai ahli lain pada struktur sosial segera mendeteksi titik-titik kritis dalam analisis Chabot itu

yang untuk alasan apapun berulang kali disebut oleh para kritikus, dan yang karenanya memerlukan pertimbangan singkat di sini. Titik pertama menyangkut terminologi kekerabatan, yang diberikan tidak lengkap dalam buku, dan yang kemudian dilengkapi dengan esai Fischer atas dasar (1885) Matthes Makassar - Belanda kamus (Fischer 1951; lihat juga Needham 1988:45-7). Selain dari beberapa syarat tambahan dia disarikan dari kamus Matthes, penggunaan yang dalam pandangan kami adalah baik tunduk pada variasi regional, atau tergantung pada gagasan peringkat sosial (lihat Rosseler dan Rottger-Rossler 1988), Fischer memberikan informasi penting tentang lago istilah dan ipara '. Kami pikir itu berguna yang para pembaca terjemahan bahasa Inggris dari monografi memiliki akses ke data ini tambahan tanpa harus merujuk ke Fischer atau Needham.

Untuk ego laki-laki, menunjukkan ipara 'BW, ID, WB, dan WZ, sementara lago menunjukkan BWB dan WZH. Untuk ego perempuan, 'ipara menunjukkan BW, ID, HB, dan HZ, sedangkan lago menunjukkan HBW dan HZH. Kedua istilah yang refleksif, sehingga Chabot Pernyataan di halaman 89 harus membaca:

'Orang-orang yang menikah dengan saudara (terlepas dari seks mereka) setiap panggilan lago lainnya. Satu panggilan (saudara) pasangan adik seseorang, atau adik pasangan seseorang itu (kakak) ipara '."

Titik lain yang telah berulang kali dibahas sebagai signifikan bagi organisasi sosial Makassar adalah alokasi keanggotaan dalam 'garis keturunan' menurut urutan kelahiran, sehingga, misalnya dalam kasus perceraian, anak-anak bernomor ganjil dianggap milik ibu mereka sisi dan genap ke sisi ayah mereka.¹⁵ Meskipun penulis banyak dalam konteks ini mengacu pada sumber yang lebih tua beberapa asal

¹⁵ Lihat Kennedy 1937: 291; Korn 1952:30-3, Nooteboom 1952-53:192; Goodenough 1970:55

perdebatan itu tampaknya terletak pada tesis Friedericy itu (1933, 598), di mana ia dilihat sebagai memperkuat teori prinsip kuno unilineal, dan khususnya, garis keturunan ibu antara Makassar, Meskipun perdebatan ini, kita sepenuhnya setuju dengan Chabot bahwa kami tidak datang di setiap informan yang pernah mendengar seperti pembagian anak-anak.

Aspek ketiga yang membutuhkan komentar singkat yang tinggal postmarital. Berikut Chabot bertentangan dengan Friedericy dalam menekankan kecenderungan lokal untuk lebih memilih tinggal matriloal, yang ia anggap sebagai hasil dari hubungan jender. Oleh karena itu, ketegangan antara ayah dan anak, serta ikatan yang kuat menghubungkan ibu dan anak perempuannya, yang ditafsirkan sebagai memupuk matrilokalitas. Karena ini sesuai tidak untuk yang Friedericy (1933:599) atau untuk data kami sendiri, satu mungkin harus menarik kesimpulan bahwa tidak ada aturan universal tinggal postmarital di Makassar masyarakat. Selain itu, tampaknya juga akan menyesatkan berbicara tentang Matri-atau patrilocality, karena Makassar tidak merujuk ke rumah dalam hal orang tua pasangan, tetapi dalam hal istri, atau, masing-masing, kampung suami. Dalam sampel dari 540 pernikahan, kami menemukan pada tahun 1984 36% dari uxorilocal terhadap 29% dari virilocal residence¹⁶, sedangkan data dari 1991 - yang diambil dari sampel yang berbeda - mengungkapkan mayoritas (36%) tinggal natolocal. Mengenai hipotesis Chabot dari ketegangan antara ayah dan anak itu adalah menarik untuk dicatat bahwa dari sampel yang terakhir, 58% dari pasangan menyatakan bahwa mereka telah tinggal selama beberapa tahun di rumah ayah suami sebelum mereka mampu membangun sendiri, sementara hanya 22% tinggal dengan keluarga istri setelah menikah, semuanya ini menggarisbawahi pernyataan informan

¹⁶ Selain itu, kami menemukan 27% dari natolocal, dan 8% dari pola neolocal tempat tinggal. Tinggal Neolocal akan sesuai dengan konsep Chabot tentang 'kelompok lain-lain', karena di setiap desa Makassar ada rumah tangga banyak yang anggotanya lahir di tempat lain

kami, yang menurutnya itu adalah berbagai pertimbangan dan keadaan daripada aturan umum yang menjelaskan keputusan pada tempat tinggal setelah menikah. Dalam konteks yang sama, diskusi Chabot tentang mobilitas horizontal, yang ia lihat sebagai langsung yang dihasilkan dari karakteristik yang sangat dari 'kelompok kerabat bilateral dapat dianggap sebagai argumen lebih lanjut untuk menarik kesimpulan bahwa itu bukanlah aturan, melainkan variabel cara di mana orang menangani aturan-aturan, yang merupakan fitur yang paling menarik dari organisasi sosial Makassar. "Kekerabatan di selatan Sulawesi 'diatur bersama berbagai prinsip yang kita dapat mengenali dan kemudian menganalisa sesuai dengan standar ilmiah. Selain dari prinsip-prinsip, itu adalah variasi dan sosial praktek yang dalam segala bentuk kompleksitas kehidupan dalam masyarakat.

Stratifikasi sosial

Bagian terbesar dari monografi Chabot terdiri dari bab-bab tentang 'status' dan 'gender'. Topik yang beberapa dekade kemudian juga diselidiki oleh Rottger-Rossler selama dua periode penelitian lapangan di kalangan Makassar tersebut. Banyak detail hasil penelitiannya tentu tidak sesuai dengan Chabot, sebuah fakta yang dengan mudah dapat dijelaskan dalam hal waktu dan ruang, sementara ada juga perbedaan sehubungan dengan penafsiran beberapa fitur. Pada dasarnya, bagaimanapun, dua interpretasi masyarakat Makassar bertepatan dalam aspek yang paling signifikan.

Tujuan utama Chabot dalam investigasi stratifikasi sosial adalah untuk menganalisis perspektif bagian non-mulia dari masyarakat, yang disebut 'rakyat jelata'. Penelitian ini bertujuan berbeda dari yang Friedericy, yang datanya hampir seluruhnya berfokus pada bangsawan Gowa, dan karena itu menggambarkan masyarakat Makassar melalui 'lensa mulia'. Sesuai dengan tujuan untuk mempelajari orang biasa desa, Chabot memilih desa Bontoramba sebagai lokalitas untuk studi

lapangan. Dalam pengantar untuk monografi (hal. 70) ia menjelaskan kesulitan ia bertemu dengan ketika mencoba untuk meyakinkan para bangsawan bahwa ia bermaksud untuk hidup di antara rakyat jelata, dan untuk mempelajari adat mereka.¹⁷

Dalam studinya stratifikasi sosial dalam masyarakat Makassar pedesaan, Rottger-Rossler (1989: x) menunjukkan bahwa Chabot, tanpa sadar dan bertentangan dengan niat sendiri, mengumpulkan beberapa data di kalangan bangsawan (rendah), di utama karena intimnya hubungan dengan 'kepala masyarakat adat' (hoofd van de adatgemeenschap) dan keluarganya. Dugaan kita bahwa keluarga ini milik sebuah strata sosial yang kita sebut 'bangsawan lokal' (Lokaler Adel, lihat Rottger-Rossler 1989:29, 35-49) didasarkan pada kriteria sebagai berikut.

Chabot negara (hal. 70) bahwa tuan rumah pertama dan informan kunci adalah kepala masyarakat adat Borongloe, yang kemudian terdiri dari empat belas desa, dan merupakan salah satu dari sepuluh masyarakat adat di provinsi Gowa. Batas-batas ini masyarakat adat, sebagai unit administratif kolonial Belanda, berhubungan dengan orang-orang dari kerajaan mantan Borongloe¹⁸ seperti semua kerajaan seperti di Gowa, Borongloe telah tradisional diperintah oleh keluarga bangsawan. Posisi dari keluarga kepala masyarakat adat, yang menggambarkan Chabot sebagai keluarga penguasa tradisional dalam wilayah Borongloe, dalam segala hal sesuai dengan posisi yang dipegang oleh bangsawan lokal di wilayah diselidiki oleh kami, yang

¹⁷ Pada awal kajian lapangan kami, kami mengalami masalah identik dengan bangsawan yang mencoba meyakinkan kita bahwa adat hanya bisa ditemukan (dan karena itu dipelajari oleh antropolog) di antara kaum bangsawan, sementara rakyat jelata sebenarnya tidak memiliki adat (lihat Rottger-Rossle 1989:69 - 70).

¹⁸ Lihat Korn 1952:20, yang dikritik karena mengabaikan Chabot beberapa sumber penting pada struktur politik sejarah dan hubungan antara Gowa dan Borongloe.

juga telah diubah oleh pemerintahan kolonial Belanda dari kerajaan menjadi *meenschap* adatge-. Kelompok-kelompok semacam bangsawan disebut *ana 'Karaeng palili'*. Istilah ini, secara harfiah berarti anak-anak sekitar pangeran ', diterapkan - setidaknya di dataran tinggi Gowa - untuk para bangsawan yang berkuasa yang kecil, kerajaan sebelumnya independen yang dalam perjalanan sejarah telah ditundukkan oleh kerajaan Gowa, atau dimasukkan ke dalam Gowa oleh persetujuan.¹⁹ Dalam literatur, keluarga-keluarga bangsawan biasanya dikatakan mewakili strata tertinggi kedua dalam hirarki sosial Makassar, bahwa mereka memegang posisi perantara antara bangsawan tinggi Gowa (*ri ana 'Karaeng Gowa*) dan rakyat jelata (*tu maradeka / tau Samara '*) Chabot menyebutkan baik *ana istilah ' Karaeng palili '*, atau bahwa kelompok yang berbeda seperti bangsawan lokal yang ada, meskipun ini sudah dicatat oleh Friedericy (1933:460). Sebaliknya, ia hanya membedakan antara bangsawan (*Karaeng*) dan orang-orang (*tau Samara '*).

Kami menduga bahwa perspektif Chabot pada fitur ini adalah bias (Rotteger-Rossler 1989:10), dan bahwa, karena ini konsentrasi pada kontras antara bangsawan tinggi dan rakyat jelata, ia tidak mengenali keluarga penguasa dari kerajaan kecil sebagai bangsawan. Sementara ini mungkin dapat dijelaskan oleh fakta bahwa, sebagai aturan umum, anggota bangsawan tinggi itu sendiri tidak secara jelas membedakan *ana 'Karaeng palili'* dari rakyat jelata, adalah juga mungkin bahwa kita - seperti rekan lainnya sehubungan dengan 'kekerabatan' (lihat di atas) - ditafsirkan teks tidak cukup. Karena sangat

¹⁹ Membakar kemenyan (1983:47) menerjemahkan *Karaeng-palili* 'sebagai' pengikut '. Istilah ini juga disebutkan oleh Yatim (1983:47) dan Patunru (1969:146). Friedericy (1933:460) disebut lapisan ini 'Andere Ana' *Karaeng '*. Mattulada (1977:31) menerjemahkan ini ke Makassar *Karaeng maraengannaya* versi Anak, dan berlaku istilah ini untuk orang-orang bangsawan yang tidak melacak keturunan mereka kembali ke putri ilahi (*tumanurung*). Namun, Chabot serta data kami menunjukkan bahwa penafsiran ini tidak tepat.

mungkin bahwa di Borongloe, terletak hanya beberapa kilometer dari istana Gowa, kaum bangsawan yang tinggi diberikan pengaruh yang besar pada konsepsi publik hierarki sosial yang anggota keluarga penguasa setempat tidak dipahami sebagai mewakili lapisan bangsawan. Hal ini juga mungkin bahwa bangsawan yang lebih rendah tidak secara eksplisit mengklaim dianggap sebagai bangsawan, melainkan sebagai yang tertinggi-peringkat rakyat jelata, sebuah fakta yang secara simbolis ditekankan oleh harga yang lebih tinggi pengantin (sunrang). Dengan cara Sebaliknya, di daerah-daerah yang berada pada jarak lebih besar dari istana Gowa, bangsawan lokal jelas memiliki posisi lebih kuat di mata *commoners*.²⁰ Di dataran tinggi Gowa Timur, orang biasa yang paling tidak pernah datang di anggota bangsawan tinggi. Di sini, keluarga sang pangeran adalah sesuatu yang sangat abstrak dan sangat jauh, sesuatu yang telah mendengar tentang, tetapi yang tidak penting bagi kehidupan sehari-hari. Pihak berwenang signifikan adalah penguasa lokal, yang *forbears* telah 'kepala masyarakat adat' di bawah pemerintahan kolonial Belanda. Keluarga-keluarga ini secara eksplisit stres status mereka sebagai bangsawan, sehingga batas-batas antara bangsawan lokal dan rakyat jelata yang jauh lebih konkret dan berbeda daripada di dataran rendah, di mana bangsawan tinggi hadir²¹ dengan terang-terangan dimasukkan ke dalam cara yang, deskripsi Chabot itu tidak bertentangan kita. Justru sebaliknya, lebih menekankan perbedaan sudut pandang kita bersama, sesuai dengan mana setiap analisis yang memadai stratifikasi sosial harus memperhitungkan perspektif sosial. Dengan kata lain, diferensiasi sosial selalu *dyadic*, yang berarti bahwa posisi sosial dari setiap individu atau kelompok selalu didefinisikan

²⁰ Bahwa sehubungan dengan fenomena ini dataran tinggi masyarakat berbeda dari masyarakat dataran rendah juga dicatat oleh Chabot sendiri (hal. 169).

²¹ Hal ini juga harus diingat bahwa penelitian kami dapat dalam banyak hal tidak secara langsung dapat dibandingkan dengan Chabot, karena selain variasi regional, ada juga empat puluh tahun perubahan historis antara studi lapangan kami.

dalam hal ini hubungan orang lain atau kelompok, dan bahwa hubungan ini juga merupakan kriteria yang menentukan bagaimana perubahan posisi sosial. Hal ini fokus teoretis yang akhirnya menyumbang nilai dari bagian monografi. Chabot dianggap Makassar hirarki sosial bukan sebagai suatu sistem statis dan kaku bertingkat, melainkan sebagai sistem permeabel menyediakan banyak pilihan bagi individu untuk mengubah posisi sosial mereka. Pada saat yang sama, ia menunjukkan bahwa sistem seperti terlihat sama sekali berbeda secepat perspektif lain hirarkis diambil sebagai fokus analitis, dan dengan demikian tidak dapat dijelaskan secara memadai dari perspektif tunggal:

Waktu literatur dan lagi memberikan kesan hirarki sosial yang ketat, sedangkan dalam kenyataannya kita menemukan banyak ketidakpastian tentang garis pemisah berbagai lapisan masyarakat dari satu sama lain. Ini menjadi jelas bahwa gambar satu memperoleh tergantung pada sudut pandang dari salah satu yang mengamati situasi. Jika dilihat dari atas, satu pemberitahuan garis ketat, hambatan menghalangi biasa ingin menaiki tangga sosial, sedangkan jika dilihat dari bawah, kita menemukan beberapa hubungan antara orang-orang rendah dan tinggi yang memberikan orang-orang yang rendah status yang meningkat. Hal ini memberikan kontribusi untuk ketidakpastian yang selalu hadir ketika hal-hal status dibahas. Tempatnya dalam hirarki tergantung pada berbagai tak terpikirkan '(Chabot 1967:209.).

Meskipun dalam Chabot monografi tidak merumuskan konsep teoritis setepat beberapa tahun kemudian, itu pada dasarnya sudah sama, dan tegas menyumbang perspektif dan pemahaman hierarki Makassar sosial. Chabot upaya untuk melakukan keadilan untuk kompleksitas dan dinamika realitas sosial, daripada mengurangi ke model monolitik. Tidak hanya dia terus ingin menggambarkan diferensiasi sosial dari sudut pandang dari kedua orang peringkat tinggi dan rendah, tetapi dia juga, dengan membandingkan aturan normatif

dengan praktek sosial, mendeteksi mode banyak menyimpang perilaku dan tindakan.

Gaya Chabot yang menggambarkan budaya dalam penyelidikan adalah dinamis, dengan tujuan akhir untuk menciptakan gambaran realitas sosial, ketegangan antara norma dan praktik. Dalam pengertian ini, monografi mengungkapkan perspektif teoretis yang sama sekali berbeda dari yang diwakili dalam sebagian besar studi sezamannya". Fokusnya pada pemikiran individu dan tindakan juga harus memiliki sebagian besar dihasilkan dari bunga yang kuat dalam diskusi budaya-dan-kepribadian. Hal ini pada gilirannya menjadi jelas khususnya di bagian ketiga dan paling luas dari buku, yang berkaitan dengan hubungan gender.

Gender dan Seksualitas (Jenis Kelamin)

Konstruksi budaya gender dan seksualitas telah muncul baru-baru sebagai topik yang menarik dari penelitian antropologi, di bagian utama sebagai reaksi terhadap pendekatan feminis pada tahun 1970. Sampai sekitar sepuluh tahun yang lalu, aspek-aspek kehidupan sosial secara luas dianggap sebagai fenomena marjinal, yang secara singkat dalam monografi termasuk dalam bab tentang 'kehidupan keluarga', jika mereka mengikuti semuanya. Hanya baru-baru memiliki peran dan hubungan gender, serta konstruksi budaya mereka, menjadi topik penting untuk penelitian sistematis dan formulasi teori.

Komentar singkat diperlukan sehubungan dengan istilah 'gender'. Editor memutuskan untuk mengganti (HRAF) terjemahan sebelumnya 'seks' (untuk *sexe* istilah Belanda) dengan 'gender'. Istilah ini berasal dari linguistik, di mana arti yang digunakan dalam membedakan antara tata bahasa 'gender'. Dalam literatur antropologi modern, 'gender' tidak didefinisikan sebagai biologis dari perbedaan-perbedaan biologis yang maknanya hanya terfokus dalam perhatian biologis. Karenanya, seks menunjukkan biologis, dan gender dimensi

budaya dan sosial dari perbedaan antara pria dan wanita. perbedaan terminology ini didasarkan pada premis bahwa laki-laki dan perempuan adalah konstruksi budaya dominan yang telah lama diasumsikan daripada benda alam.

‘apa itu gender, apakah pria dan wanita, apakah jenis hubungan yang dilakukan dan harus diperoleh di antara mereka - semua gagasan tidak hanya mencerminkan atau menguraikan biologis "kodrat", tapi sebagian besar produk dari proses sosial dan budaya. (Ortner dan Whitehead 1981:1).’

Pada saat Chabot menulis buku ini, pertanyaan tentang konstruksi budaya seks, seksualitas, dan reproduksi, pertanyaan panjang yang langsung berhubungan dengan 'gender', masih relevan. namun tampaknya masuk akal untuk menggunakan istilah modern sebagai terjemahan dari Belanda *sexe*, karena sebagian besar materi Chabot menyajikan dalam bagian ini berkaitan dengan sosial daripada dimensi biologis. Bahwa aspek hubungan gender secara luas diabaikan, terutama di kalangan antropolog Belanda sampai tahun 1950-an, muncul dari kenyataan bahwa bagian ketiga dari monografi jarang disebut secara detail oleh kritikus kontemporer. karena tampaknya tidak ada yang tertarik pada fenomena tersebut, hanya ada kriteria yang Chabot temukan yang dapat dievaluasi. Dalam konteks ini timbul pertanyaan untuk apa fitur tertentu membangkitkan minat Chabot di dalam hubungan gender dalam budaya Makassar-dan-kepribadianan diskusi, meskipun diskusi ini juga memperhatikan hubungan gender. Menurut kami, stimulus yang lebih besar untuk Chabot untuk fokus pada aspek kehidupan sosial masyarakat diselidiki sendiri, karena, seperti telah disebutkan di atas, hubungan gender adalah tema inti budaya dalam masyarakat ini, dan memainkan peran utama dalam interaksi sehari-hari dan percakapan. Karenanya, fitur peristiwa umum seperti perkawinan dengan penerbangan (*silariang*), bagian luar biasa kompleks dari ritual pernikahan, atau praktik-praktik sihir cinta adalah

tema yang sangat penting dalam kehidupan sosial. Sebagai peneliti lapangan dalam masyarakat ini tidak bisa mengabaikan fenomena ada. Sebaliknya, seseorang dipaksa untuk berkonsentrasi pada pertanyaan yang berkaitan dengan gender. Signifikansi budaya dan vitalitas hubungan gender - serta diferensiasi sosial - juga menjadi jelas ketika dianggap bahwa Rottger-Rossler, yang tidak pernah dimaksudkan untuk melakukan pengkajian kembali topik penelitian yang dilakukan oleh Chabot, merasa dipaksa oleh realitas sosial di masyarakat dalam penyelidikan empat puluh tahun setelah studi lapangan untuk berkonsentrasi pada tema-tema inti di masyarakat Makassar. Harus diingat bahwa pada awal studi lapangan, Chabot tidak membayangkan bahwa kompleks hubungan gender adalah untuk menjadi salah satu fokus utama dalam penelitiannya. tiga puluh tahun kemudian, dalam sebuah kuliah yang diberikan di Makassar pada tahun 1969 - setelah bekerja pada masyarakat lainnya - ia menyatakan:

‘Lembaga yang paling relevan bagi masyarakat Makassar adalah: kekerabatan, status dan seks. lebih spesifik: 1. hubungan generasi tua-muda-; 2. hubungan tinggi-rendah status-kelompok ; 3. hubungan pria-wanita. Saya setuju: yang mana saja, dalam semua masyarakat tiga hubungan yang penting, tetapi dalam masyarakat Makassar mereka relevan secara khusus. (Chabot 1969:6)

Bahwa hubungan jender menjadi fokus yang terpendam dari penelitian Chabot yang muncul dari banyak esai di kemudian hari. Demikian juga, selama 1951-52 studi tentang proses urbanisasi di Makassar, mengubah hubungan gender dalam konteks perkotaan, dibandingkan dengan masyarakat pedesaan, menarik banyak perhatian nya. beberapa data yang ia disajikan dalam nya - sayangnya belum dipublikasikan - esai tentang wanita muda dalam konflik (1954-1955). Selanjutnya, ia bermaksud untuk membuat hubungan gender berubah dalam satu kehidupan perkotaan dan pedesaan dari topik utama tahun

1969 mengkaji kembali (lihat Chabot 1968a: 2). Ia merumuskan perubahan yang ia diharapkan terjadi sebagai hipotesis dalam sebuah artikel (diterbitkan beberapa waktu kemudian, Chabot 1970 sebelum ia berangkat restudinya).

Latar belakang penelitian antropologi baru pada konstruksi budaya gender dan seksualitas, penyelidikan Chabot di domain ini sangat penting saat ini. Poin-poin berikut menunjukkan bagaimana berharganya data empiris untuk diskusi terakhir. Sangat menarik dalam konteks ini sesuai dengan sistem masyarakat yang prestise adalah relevansi khusus untuk kontraksi budaya gender dan seksualitas. Meskipun validitas universal dari hipotesis ini mungkin dapat diragukan, hubungan antara sistem prestise di satu sisi, dan sistem gender di sisi lain, dalam hal apapun bentuk aspek yang signifikan dalam studi masyarakat berlapis. Data Chabot yang berisi informasi yang relevan banyak pada aspek ini. dia berulang kali menekankan bahwa aspek gender dan status sangat erat di Makassar masyarakat bahwa aspek tidak dapat dipelajari dan dipahami tanpa yang lainnya.

Chabot mulai bab tentang gender dengan deskripsi spesifik perilaku gender, norma-norma kepribadian, dan sosialisasi mode yang sesuai. Dibawah - diperdebatkan - 'Fenomena ketidakmampuan' dia lebih jauh lagi membahas (khususnya laki-laki) penyakit psikosomatis koro '(fenomena yang tersebar luas, lihat Bendick 1989:240), prostitusi wanita sebagai fenomena perkotaan terutama, orang-orang yang belum menikah, dan homoseksualitas. Istilah Chabot yang kedua berlaku untuk sebuah fenomena yang harus lebih tepat disebut sebagai 'transvestis atau penyimpangan', meskipun harus ditekankan bahwa istilah tidak menangkap esensi *kaawe kaawe* dari Makassar. Dalam satu terminologi modern akan mengatakan bahwa orang disebut *kaawe kaawe* adalah dari jenis kelamin laki-laki, namun dari jenis kelamin perempuan. Oleh karena itu, sementara orang tersebut secara biologis pria, berkaitan dengan definisi peran sosial, ia adalah seorang wanita.

Namun, ia \ dia tidak selalu homoseksual, meskipun ia / dia mungkin atau mungkin menjadi satu, seperti yang sering terjadi, terutama dalam konteks perkotaan. Chabot adalah menyadari masalah terminologis, dan ia menunjukkan bahwa kawew-kawew-sama sekali tidak berarti homoseksual dalam pengertian Barat. bahwa dia tetap menggunakan istilah ini tidak merusak nilai deskripsi tentang topik ini, yang dalam antropologi modern adalah sangat relevan bagi pertanyaan apakah seperti bukan-laki-atau perempuan-kategori yang ditemukan di banyak masyarakat - harus ditafsirkan sebagai mewakili ketiga dan / atau gender keempat.

Bagian terbesar dari bagian gender terdiri dari deskripsi dari pernikahan, dimulai dengan pemilihan mitra pernikahan, fokus pada ritual pernikahan yang rumit, dan berakhir dengan kontak seksual pertama setelah menikah. Chabot menggambarkan aspek terakhir dengan materi kasus yang menarik, yang menunjukkan bahwa Makassar tidak mengenal hal seperti kewajiban seksual untuk orang menikah. hubungan seksual, yang juga merupakan fokus utama dari urutan terakhir dari ritual pernikahan, dianggap sebagai baik satu sama lain. penolakan hubungan seksual setelah menikah ditafsirkan oleh Makassar sebagai akibat baik dari kegagalan sihir yang dilakukan dalam beberapa urutan dari ritual pernikahan, atau dari kekuatan magis negatif, disebabkan misalnya dengan cemburu, orang iri. tidak pernah dianggap sebagai kesalahan dari salah satu mitra.

Catatan Chabot (hal. 206) bahwa urutan berbagai tujuan ritual pernikahan di simbolis memastikan serikat, monogami abadi antara mempelai wanita dan mempelai pria. Dia link gagasan ini oposisi dari seorang pria di antara istri pertama (dan juga keluarganya) rencana potensi menikahi istri kedua. Atas dasar fitur ini dia mengakui kecenderungan kuat terhadap monogami di Makassar masyarakat, yang ditentang oleh poligini sebagai tersebar luas-meskipun praktek sosial yang relatif langka. Chabot (hal. 202-5) mencoba untuk memecahkan

kontradiksi ini dengan menunjuk pada fakta bahwa pernikahan yang paling poligini terbatas ke tinggi-peringkat keluarga, dan poligami karena itu harus ditafsirkan terutama sebagai indikator superioritas sosial. Diragukan fenomena poligini di Makassar masyarakat agak lebih kompleks dari yang dijelaskan oleh Chabot. Sebuah analisis modern yang memadai harus, misalnya, juga memperhitungkan peran Islam, yang dalam masyarakat ini juga terkait erat dengan status sosial. Meskipun Chabot tidak mempertimbangkan aspek kedua, ia kembali mengilustrasikan argumennya dengan bahan kasus kaya, yang memungkinkan untuk menarik kesimpulan selain yang ditarik oleh penulis sendiri.

Sebagai konsekuensi dari perdebatan antropologi feminis berasal pada akhir tahun 1960, studi baru-baru ini hubungan gender sebagian besar didominasi oleh premis dari dominasi universal jenis kelamin pria, sebuah premis yang sampai sekarang jarang dipertanyakan. dalam hal ini, data yang disajikan oleh Chabot sangat relevan, karena dia tidak menunjukkan adanya dominasi salah satu jenis kelamin atas yang lain. hanya dalam satu contoh, dalam catatan kaki di halaman 208, apakah dia menyebutkan pepatah mengacu pada subordinasi perempuan:

‘Hubungan antara suami dan istri dalam pernikahan kadang-kadang dicirikan dengan mengatakan bahwa istri berdiri di jari telunjuk orang, yang mengatakan, bahwa istri harus melakukan apa yang pria katakan.’

Sayangnya Chabot tidak menunjukkan apakah ini sendiri atau penafsiran pepatah. Pada kenyataannya, bisa juga ditafsirkan dengan cara yang berlawanan, yaitu bahwa manusia harus melakukan apa yang istrinya katakan, karena dia memanipulasi jari telunjuknya. Meskipun ada spekulasi tersebut, dalam teks berikut kata-kata yang dikutip, Chabot memaparkan implikasi praktis dari ideal normatif diwakili dalam pepatah dengan menyatakan bahwa seperti 'asimetris' hubungan

antara pria dan wanita menjadi relevan hanya dalam konteks fenomena siri'. Dengan cara kontras, ia menggambarkan perempuan dalam kasus lain sebagai bagian yang dominan dari masyarakat, seperti misalnya berkaitan dengan beberapa permainan seperti urutan dari ritual pernikahan, di mana pengantin wanita selalu pemenang, sesuai dengan gagasan lokal yang dia yang nantinya akan mengatur kehidupan dalam keluarga. Lain dominasi jelas dari jenis kelamin perempuan secara tidak langsung ditunjukkan oleh Chabot sehubungan dengan peluang perempuan dalam strategi memanipulasi pernikahan melalui lembaga 'perkawinan dengan penerbangan' (*silariang*), dan khususnya melalui versi khusus yang disebut erangkale. Faktor tambahan dalam konteks ini, akhirnya, etiket sosial, yang sangat membatasi bentuk perilaku laki-laki, sementara pada saat yang sama yang kurang penting bagi wanita, sehingga interaksi sosial perempuan yang relatif 'bebas'.

Chabot tidak secara eksplisit berbicara tentang 'dominasi' dari salah satu jenis kelamin atas yang lain, karena ini adalah pertanyaan yang tidak relevan untuk diskusi antropologis waktunya. Ini harus diasumsikan, bagaimanapun, bahwa hari ini ia akan menggambarkan hubungan gender Makassar dalam hal complementarily. Meskipun ada spekulasi tersebut, monografi Chabot adalah tanpa diragukan lagi sangat penting untuk diskusi baru pada gender.

Antropologi studi tentang Sulawesi Selatan setelah 1950

Verwantschap, status en sexe di Zuid-Sulawesi bukanlah pertama maupun terakhir dari publikasi Chabot di Makassar, tetapi dalam hal apapun itu adalah sorot yang luar biasa. Bahwa dia tidak mempublikasikan lebih banyak data lapangan itu diakibatkan keadaan karirnya. Selain dari beberapa artikel di Makassar, yang ia tulis sebelum dan segera setelah perang, hampir semua publikasi di kemudian hari dan esai dipublikasikan mengungkapkan pergeseran yang luar biasa dalam orientasi ilmiah. Setelah 1950, ia jauh memperluas ruang lingkup

studinya, yang kemudian mencakup topik seperti urbanisasi (1953-1954, 1964, 1968c). Sementara mengajar di Institut Studi Sosial di Den Haag, dia juga sebagian 'kembali ke akar' dengan menulis beberapa esai tentang hukum adat dalam konteks kontemporer. Kepentingan umum akademik Nya pada saat itu tampaknya terletak pada bidang perubahan budaya dan modernisasi. Kata-kata sendiri menggambarkan pergeseran kepentingan: "Pada periode berikutnya (ini berarti: setelah 1954) saya menempatkan studi khusus indonesian samping. Ketidakmungkinan melakukan kerja lapangan di Indonesia sangat dipengaruhi keputusan ini (1968a: 1). Sementara kata-kata ini sekali lagi mengungkapkan minat utama dalam pengalaman empiris ketimbang dalam teori, itu muncul dari banyak tulisan-tulisannya bahwa dalam beberapa tahun kemudian dia atas semua yang bersangkutan dengan dunia berubah di mana mantan koloni merdeka, dan di mana sekali-masyarakat pedesaan terpencil yang terintegrasi ke dalam bangsa-bangsa modern.

Ini adalah konteks bahwa ia dirancang pada tahun 1968 dengan mengkaji kembali masyarakat ia mulai menyelidiki sekitar tiga dekade sebelumnya. Mengkaji kembali itu dimaksudkan untuk fokus pada pedesaan serta pada populasi perkotaan. Sementara beberapa hasil penelitian mantan penduduk pedesaan yang disajikan dalam buku ini, data dari penyelidikan dari kota Makassar pada tahun 1952 belum pernah dipublikasikan. Chabot mendefinisikan tujuan mengkaji kembali sebagai berikut:

"Tujuan dari proyek penelitian ini adalah untuk mencapai pemahaman yang lebih baik dari perubahan yang terjadi di pedesaan maupun di perkotaan masyarakat Makassar selama dua dekade terakhir, pertanyaan pertama yang ditanyakan adalah: bagaimana kita dapat memecah pedesaan serta sebagai struktur kelompok perkotaan dalam rangka untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik dari proses yang bersangkutan '(1968a: 2)

Karena kematian mendadak segera setelah kembali dari lapangan, data yang dikumpulkan selama penyelidikan ini lalu masih ada hanya dalam bentuk notebook, sehingga semua yang telah dipublikasikan dari kerja Chabot yang panjang dan intensif di Sulawesi Selatan terbatas pada disertasinya dan beberapa artikel, kebanyakan dari mereka berkaitan dengan konteks pedesaan.

Untuk penelitian antropologi di Makassar, keadaan tertentu dari kehidupan Chabot dan pekerjaan memiliki konsekuensi paradoks. Sementara disertasinya adalah monografi pertama di Makassar untuk memenuhi standar modernis deskripsi etnografis, itu pada saat yang sama berlangsung selama beberapa dekade. Seperti kebanyakan masyarakat Indonesia lainnya, Makassar sudah tunduk penyelidikan akademis di masa kolonial, termasuk 'antropologis' data dalam arti luas (lihat bibliografi yang diberikan oleh Chabot). Namun, penurunan bunga Belanda dalam studi antropologis masyarakat Indonesia setelah berakhirnya periode kolonial (Lihat Koentjaraningrat 1975:180-216; Pelras 1978:110; Locher 1978:45) membawa sebuah pengabaian total terhadap budaya Makassar, selain itu Chabot laten kepentingan di kawasan itu. Ini adalah di luar lingkup esai ini untuk membahas mengapa beberapa masyarakat di dunia ini sebagian besar 'anthropologized', sementara yang lain tetap terra incognita dari studi pelopor menarik. Di sini, oleh karena itu, kami daftar beberapa studi yang, setelah bekerja Chabot, harus dipertimbangkan landmark penting dalam sejarah penelitian antropologi di Sulawesi Selatan.

Antropolog non-Belanda pertama yang mengunjungi wilayah ini (ketika Chabot masih di Indonesia) adalah Raymond Kennedy dari Amerika, yang pada akhir tahun empat puluhan dikumpulkan bahan untuk studi komparatif akulturasi di Indonesia. Karena pembunuhan di Jawa beberapa bulan setelah dia meninggalkan Sulawesi Selatan, catatan (pada Bugis, Makassar, dan Toraja) hanya bisa diterbitkan secara anumerta dalam bentuk sebuah jurnal yang agak membingungkan lapangan (1953). Kennedy mendasarkan pengamatan pada sebagian

besar masyarakat Makassar pada apa yang telah ia pelajari dari pekerjaan Friedericy s (1933), dan hanya ada beberapa data tambahan dapat ditemukan dalam 'notebook'. Dalam tahun-tahun setelah 1950, pemberontakan Darul Islam dibuat kegiatan penelitian di Sulawesi Selatan tidak mungkin. Barulah pada awal 1960-an bahwa antropolog Perancis Christian Pelras memulai serangkaian studi lapangan di beberapa lokasi Bugis, namun kebanyakan jika tidak semua berbagai publikasi nya berurusan dengan aspek-aspek yang sama sekali berbeda dari budaya lokal (seperti agama, mitologi, dan sejarah) daripada yang menjadi subjek dari pendekatan sosiologis Chabot itu. Lebih erat berhubungan dengan pekerjaan Chabot adalah topik utama penelitian lain sarjana Perancis, Gilbert Hamonic, yang studi waria ritual (1975, 1987) cukup memperkaya pengetahuan kita tentang budaya Bugis. Penelitian lebih lanjut dari masyarakat Bugis termasuk karya-karya Jacqueline Lineton (1975a; 1975b), Shelley Errington (1983, 1989), Kathryn Robinson (1986), dan Greg Acciaioli (1989). Lebih dari kontribusi baru lainnya, penyelidikan kehidupan sosial di Soppeng Bugis oleh Susan B. Millar (1981, 1983) harus dianggap sebagai sangat dipengaruhi oleh pendekatan Chabot, dalam bahwa ia mengambil fokus pada dinamika sosial di tingkat mikro . Di antara antropolog non-Indonesia yang melakukan penelitian di Sulawesi Selatan, ada juga beberapa sarjana Jepang, misalnya Narifumi Maeda, yang juga bekerja di antara Makassar pedesaan. Hal ini, bagaimanapun, sulit untuk mendapatkan akses ke hasil tidak satupun dari mereka tampaknya telah menerbitkan monografi (dalam bahasa Barat) pada komunitas di Sulawesi Selatan (lihat Mattulada dan Maeda Paeni, yang masing-masing memiliki ruang lingkup sangat luas dari kepentingan serta sejumlah besar 'pengetahuan tangan pertama' pada budaya Sulawesi Selatan. masalah dengan (Bugis dan Makassar) antropolog lokal, bagaimanapun, adalah bahwa publikasi mereka (terutama di Indonesia) jarang didistribusikan di luar lingkaran akademis Bahasa Indonesia (lihat Pelras 1978:112-25, 1302) Dalam lima belas tahun terakhir,

berbagai tesis yang berhubungan dengan budaya Bugis Makassar dan telah ditulis oleh mahasiswa di Universitas Hasanuddin, atau dengan mahasiswa pascasarjana di Pusat Latihan Ilmu-Ilmu mantan Sosial (Ilmu Sosial training Centre) di Ujung Pandang studi-studi ini,. Namun, hampir tak dpt diperoleh di luar Indonesia.

Masalah lain dengan kebanyakan studi tentang budaya Sulawesi Selatan adalah bahwa mereka, secara implisit atau eksplisit, mengacu pada disertasi Chabot sebagai sumber empiris awal Makassar maupun di masyarakat Bugis. Jarang dianggap bahwa Chabot sebenarnya sudah hanya mempelajari yang pertama, di sebuah desa yang sengaja termasuk kelompok berasimilasi Bugis. Telah banyak berdebat tentang persamaan dan perbedaan antara dua kebudayaan. Meskipun mantan diragukan lagi melebihi yang terakhir, harus ditekankan bahwa ini adalah sudut pandang sepenuhnya 'etik', dan bahwa setidaknya Makassar mendefinisikan termasuk aspek seperti fenomena siri '.

Semua studi penting yang tercantum di atas mengacu pada Bugis eksklusif, sementara masyarakat Makassar menjadi terra 'incognita antropologi setelah penerbitan monografi Chabot (lihat Pelras 1978:131; Maeda 1982:177). Pada awal 1980-an, kami mengambil celah ini sebagai titik pandang untuk penelitian kami sendiri pada organisasi sosial, agama, dan ekonomi komunitas pedesaan di Makassar dataran tinggi Gowa. Pengaturan yang berbeda dari komunitas dataran rendah dipelajari oleh Chabot, dan jelas bahwa hidup untuk semua Makassar telah berubah dalam banyak hal sejak Chabot tiba di Bontoramba untuk pertama kalinya. Karakteristik yang paling signifikan dari budaya lokal, bagaimanapun, tidak berubah, dan dalam pandangan kami itu adalah tanda kualitas akhir dari kekerabatan, status dan gender di Sulawesi Selatan yang empat puluh tahun setelah publikasi kita masih dapat berkata: Buku ini sempurna menggenggam penting kehidupan sosial Makassar.

DAFTAR PUSTAKA

- Acciaioli, G.
1989 *Searching for good fortune; The making of a Bugis shore community at Lake Lindu, Central Sulawesi. [PhD thesis, Australian National University Canberra]*
- Ardener, E.
1985 'Social anthropology and the decline of modernism', in : Joanna Overing (ed.), *Reason and morality*, pp. 47-70. London: Tavistock. [ASA Monographs 24.]
- Bendick, Ch.
1989 *Emil Kraepelins Forschungsreise nach Java im Jahre 1904; Ein Beitrag zur Geschichte der Etnopsychiatrie. Koln: Forschungsstelle Robert-Koch-Strasse. [Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln 49]*
- Bertling, C.Tj.
1951 'Review of Chabot 1950, *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap* 68:316-20.
- Brain, R.
1978 'Transsexualism in Oman?', *Man* 13:322-3
- Cense, A.A.
1979 *Makassarars-Nederlands woordenboek*, 's-Gravenhage: Nijhoff.
- Chabot, H.Th.
1949 'Rijst in Zuid Celebes', *Kritiek en Ophouw* 6-18:1-2
1950 *Verwantschap, stand en sexe in Zuid-Celebes*, Groningen/Djakarta: Wolters.

- 1953-54 'Protestants-christelijke groepen te Makassar',
Indonesie 7:425-32.
- 1954-55 'Jonge vrouwen in conflict', Indonesie 8:40-7.
- 1964 'Urbanisation problems in South East Asia',
Transactions of the Fifth World Congress of
Sociology, Washington D.C. 2-8 September, 1962,
vol. III, pp. 125-31.
- 1966 'Social implications of the urbanization process in
South East Asia'. [Unpublished manuscript; Lecture
for the annual meeting of the British Sociological
Association, Leicester.]
- 1967 'Bontoramba; A village of Goa, South Sulawesi, in:
Koentjaraningrat (ed), Villages in Indonesia, pp. 189-
209. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 1968a 'Research design for an "after 20 years study" to be
conducted by Prof. H.T. Chabot'. [Unpublished
manuscript].
- 1968b 'Conducting village research in South Sulawesi in
Indonesia, 1937-1950'. [Unpublished manuscript].
- 1968c 'Plea for a socio-psychological approach to the
understanding of Ghanian reactions to the
development process'. [Unpublished manuscript]
- 1970 'On "future" as an anthropological interest', in:
Anniversary contributions to anthropology; Twelve
essays, published on the occasion of the 40th
anniversary of the Leiden Ethnological Society
W.D.O., pp. 3-11. Leiden: Brill.
- Devenport, W.
1959 'Non-unilinear descent and descent groups',
American Anthropologist 61:557-72.

- Du Bois, C.
1944 The people of Alor; A social-psychological study of an East Indian island. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Duyvendak, J.Ph.
1926 Het Kakean-genootschap van Seran, Almelo: Hilarius. [PhD thesis University of Leiden].
- Errington, S.
1983 ‘Embodied sumange’ in Luwu’, *Journal of Asian Studies* 42:547-70.
1989 Meaning and power in a Southeast Asian realm. Princeton: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E.E.
1940 The Nuer, A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford: Clarendon.
- Firth, R.
1946 Malay fishermen; Their peasant economy. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
1957 ‘A note on descent groups in Polynesia’, *Man* 47:4-8
- Fischer, H.Th.
1951 ‘Makassaarse verwantschapstermen (Naar aanleiding van Chaots
‘Verwantschap, stand en sexe in Zuid-Celebes’), *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde* 107:61-6
- Freeman, J.D.
1961 ‘On the concept of the kindred’, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 91:192-220.

- Friedericy, H.J.
1933 'De standen bij de Boegineezen en Makassaren',
Bijdragen tot de Taal-Land- en Vokenkunde 90:447-
602
- Fiedl, E.
1975 Women and men; An anthropologist's view. New
York: Holt, Rinehart and Winston.
- Garbett, G.K.
1967 'The restudy as a technique for the examination of
social change', in: D.G. Jongmans and P.C.W.
Gutkind (eds), *Anthropologists in the field*, pp. 116-
32. Assen: Van Gorcum.
- Geertz, H.
1963 'Indonesian cultures and communities', in: R. McVey
(ed.), *Indonesia*, pp. 24-96. New Haven: HRAF
Press.
- Geise, N.J.C
1952 Badujs en Moslims in Lebak Parahiang, Zuid-
Banten. Leiden: De Jong. [PhD thesis University of
Leiden.]
- Gluckman, M
1967 'Introduction', in: A.L. Epstein (ed), *The craft of
social anthropology*, pp. xi-xx. Manchester. Tavistck.
- Goodenough, W.H.
1955 'A problem in Malayo-Polynesian social
organization', *American Anthropologist* 57:71-83
1970 *Description and comparison in cultural
anthropology*. Chicago: Aldine.
- Haar, B. ter
1939 *Beginselen en stelsel van het adatrecht*. Groningen /
Batavia: Wolters.

- Hamonic, G.
 1975 'Travestissement et bisexualite chez les "bissu" du pays Bugis', *Archipel* 10:121-34.
 1987 *Le langage des diux; Cultes et pouvoirs pre-islamiques en pays Bugis, Celebes-Sud, Indonesie.* Paris: Editions du CNRS.
- Heeren, H.J.
 1951 'Review of Chabot 1950', *Geografisch Tijdschrift* 4:128-9
 1952 'Review of Chabot 1950', *Internationales Archiv Fur Ethnographie* 46:266-8
- Held, G.J.
 1947 *Papoea's van Waropen.* Leiden: Brill. (Translated as *The Papuas of Waropen.* The Hague: Nijhoff, 1957 [KITLV, Translation Series 2].)
 1950 *Rede of de promotie van H.Th. Chaot.* [Unpublished manuscript]
 1951 *De Papoea, cultuurimprovisator.* 's-Gravenhage/Bandung: Van Hoeve.
- Husken, F. and J. Kemp (eds)
 1991 *Cognition and social organization in Southeast Asia.* Leiden: KITLV Press. [Verhandelingen 145]
- Josselin de Jong, P.E. de
 1951 'Review of Chabot 1950', *Museum; Maandblad voor philogie en geschiedenis* 56:215-7
- Josselin de Jong, P.E. de
 1951 *Minangkabau and Negri Sembilan; Socio-political structure in Indonesia,* Leiden: Ydo. [PhD thesis University of Leiden]
 1983 (ed.) *Structural anthropology in the Netherlands,* Dordrecht: Foris. [KITLV, Translation Series 17].

- Josselin de Jong, P.E. de and H.F. Vermeulen
 1989 'Cultural anthropology at Leiden University; From encyclopedism to structuralism', in: W. Otterspeer (ed.), *Leiden oriental connection 1850-1940*, pp. 280-316. Leiden: Brill. [Studies in the history of Leiden University 5].
- Kardiner, A.
 1945 *The psychological frontiers of society*. New York: Columbia University Press.
 1947 *The individual and his society: The psychodynamics of primitive social organization*. Fourth printing. New York: Columbia University Press.
- Kemp, J. and F. Husken
 1991 'Cognatic kinship in Southeast Asia', in: F. Husken and J. Kemp (eds), *Cognition and social organization in Southeast Asia*, pp. 1-11. Leiden KITLV Press. [Verhandelingen 145].
- Kennedy, R.
 1937 'A survey of Indonesian civilization', in: G.P. Murdock (ed), *Studies in the science of society*, pp. 267-97. New Haven: Yale University Press.
 1953 *Field notes on Indonesia; South Celebes 1949-50*. New Haven: HRAF. [Edited by Harold C. Conklin].
- Koentjaraningrat
 1975 *Anthropology in Indonesia; A bibliographical review*. 's-Gravenhage: Nijhoff. [KITLV, Translation series 8]
- Kooreman, P.J
 1883 'De feitelijke toestand in het gouvernementsgebied van Celebes en Onderhoorigheden', *De Indische*

- Gids 5, 1:171-204, 358-84, 482-98, 637-55; II:135-69, 346-58.
- Korn, V.E.
1967 'An anthropologist's reflections on a social survey', in: D.G. Jongmans and P.C.W. Gutkind (eds), *Anthropologist in the field*, pp. 75-88. Assen: Van Gorcum.
- Leacock, E.B.
1981 *Myths of male dominance; Collected articles on women cross-culturally*. New York: Monthly Review Press.
- LeBar, F.M. (ed)
1972 *Ethnic groups of insular Southeast Asia; Volume 1: Indonesia, Andaman Islands, and Madagascar*. New Haven: HRAF Press.
- Linton, J.
1975a *An Indonesian society and the universe; A Study of the Bugis of South Sulawesi (Celebes) and their role within a wider social and economic system*. [PhD thesis, School of Oriental and African Studies, London]
- 1975b 'Pasompe' Ugi': Bugis migrants and wanderers', *Archipel* 10: 173-201.
- Linton, R
1936 *The study of man: An introduction*, New York: Appleton-Century.
- Locher, G.W.
1978 *Transformation and tradition; and other essays*. The Hague: Nijhoff.

- Maeda, N
1982 'Makassarese social organization in a mountainous habitat', in: Mattulanda and N. Maeda (eds), *Villages and the agricultural landscape in South Sulawesi*, pp. 177-212. Kyoto: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.
- Maeda, N. and Mattulanda (eds)
1984 *Transformation of the agricultural landscape in Indonesia*. Kyoto: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.
- Manganaro, M
1990 'Textual play, power, and cultural critique; An orientation to modernist anthropology', in: M. Manganaro (ed.), *Modernist anthropology; From fieldwork to text*, pp. 3-47. Princeton University Press.
- Marcus, G.E. and D. Cushman
1982 'Ethnographies as texts', *Annual Review of Anthropology* 11:25-69
- Mattehes, B.F.
1885 *Makassaarsch-Hollandsch woordenboek; Met Hollandsch-Makassaarsche woordenlijst, en verklaring een tot opheldering bijgevoegden ethnographischen atlas*. 's-Gravenhage: Nijhoff. [First edition 1859]
- Mattulada
1977 'Beberapa aspek structural kerajaan Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan pada abad ke XVI', *Bingkisan Budaya Sulawesi Selatan* I-I:16-31.
- Mattulada and N. Maeda (eds)
1982 *Villages and agricultural landscape in South Sulawesi*. Kyoto: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University

- Mead, M.
1935 *Sex and temperament in three primitive societies*. New York; Morrow.
- Millar, S.B.
1981 *Bugis society, given by the wedding guest*. [PhD thesis, Cornell University, Ithaca. Published in 1989 as *Bugis weddings; Rituals of social location in modern Indonesia*. Berkeley: Center for South and Southeast Asia Studies.]
1983 'On interpreting gender in Bugis society', *American Ethnologist* 10:477-93.
- Murdock, G.P.
1960 (ed.) *Social structure in Southeast Asia*. Chicago: Quadrangle Books.
[Viking Publications in Anthropology 29.]
1960 'Cognatic forms of social organization', in: G.P. Murdock (ed.), *social structure in Southeast Asia*, pp. 1-14. Chicago: Quadrangle Books.
[Viking Publications in Anthropology 29.]
- Needham, R.
1988 'Makasarese/Endehnese/Sumbanese', in: H.J.M. Claessen and D.S. Moyer (eds), *Time past, time present, time future; Perspectives on Indonesia culture*, pp42-54. Dordrecht/Providence: Foris.
[KITLV, Verhandelingen 131.]
- Nicolspeyer, M.M.
1940 *De Sociale structuur van een Aloreesche bevolkingsgroep*. Rijswijk: Kramers.
[PhD thesis University of Leiden.]

- Nieuwenhuys, R.
- 1951a 'Een boeiend proefschrift; Plattelandssamenleving van Zuid-Celebes', *Nieuwsgier*, 4-1-1951.
- 1951b 'Plattelandssamenleving van Zuid-Celebes; Beschrijving van een cultuur, *Nieuwsgier*, 5-1-1951
- Nooteboom, C
- 1937 'Naar aanleiding van de rijkssieraden van Zuid-Celebes', *Kolonial Tijdschrift* 26:167-76.
- 1940 *Oost-Soemba, een volkenkundige studie*. S-Gravenhage: Nijhoff. [KITLV, Verhandelingen 3.]
- 1947 'Tondongkoera, een bergdorp in Zuid-West-Celebes', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 104:89-102.
- 1952-53 'Review of Chabot 1950', *Indonesië* 6:190-2.
- Ortner, S.B and H. Whitehead
- 1981 'Introduction; Accounting for sexual meanings', in: S.B. Ortner and H. Whitehead (eds), *Sexual meanings; The cultural construction of gender and sexuality*, pp. 1-27. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patunru, A. Dg
- Sedjarah Gowa*. Makassar: Jajasan Kebudajaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.
- Pelras, C.
- 1978 'Nouveaux developments de la recherche indonesianiste: L'exemple de Celebes-Sud', *Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien* 9:109-34.
- Pigeaud, Th.G.Th.
- 1929 'Javaansche wichelarij en klassidikatie', in: *Feestbundel unitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en*

- Wetenschappen*, Vol II, pp. 237-90. Weltevreden: Kolff.
- Rassers, W.H.
1922 *De Pandji-roman*. Antwerpen: De Vos-van Kleef.
[PhD thesis University of Leiden.]
- Robinson, K
1986 *Children of Progress; The political economy of development in an Indonesian mining town*. Albany: State University of New York Press.
- Rössler, M
1986 *Die soziale Realität des Rituals; Kontinuität und Wandel bei den Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien)*. Berlin: Reimer. [Kolner ethnologische Studien 14.]
- 1990 'Striving for modesty; Fundamentals of the religion and social organization of the Makassar patung', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146:289-324.
- Rössler, M. and B. Röttger-Rössler
1988 'Sprachgebrauch und soziale Wertschätzung; Soziolinguistische Aspekte des Makassarischen', in K.H. Pampus and B. Nothofer (eds), *Die deutsche Malaiologie*, pp. 169-96. Heidelberg: Groos.
- Röttger-Rössler, B.
1989 *Rang und Ansehen bei den Makassar von Gowa (Süd-Sulawesi/Indonesien)*. Berlin: Reimer. [Kolner ethnologischen Studien 15.]
- Rogers, S.
1975 'Female forms of power and the myth of male dominance; A model of female/male interaction in peasant society', *American Ethnologist* 2:727-56

- Sanday, P.R.
1981 *Female power and male dominance; On the origins of sexual inequality.*
Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, H.
1986 'The descent of rights and the descent of persons',
American Anthropologist 88:339-50.
- Sheperd, G
1978 'Transsexualism in Oman?', *Man* 13:133-4.
- Sheperd, G. et al.
1978 'The Omani xanith;', *Man* 13:663-71
- Strathern, M.
1987 'Introduction', in:
Vermeulen, H.F.
1987 'P.E. de Josselin de Jong and the Leiden tradition; A short history', in: R. de Ridder and J.A.J. Karremans (eds), *The Leiden traditional in structural anthropology*, pp. 4-63. Leiden: Brill.
- Wertheim, W.F.
1952 'Review of Chabot 1950', *De Nieuwe Stem* 7:671-2.
- Wikan, U.
1977 'Man becomes woman; Transsexualism in Oman as a key to gender roles', *Man* 12:304-19.
1978 'The Omani xanith: A third gender role?', *Man* 13:473-5.
- Wouden, F.A.E van
1935 *Sociale structuurtypen in de Groote Oost.* Leiden: Ginsberg
[PhD thesis University of Leiden. (Translated as *Types of social structure in eastern Indonesia.* The Hague: Nijhoff, 1968 [KITLV, Translation Series 11].)]

Yatim, N
1969

*Subsistem honorific bahasa Makassar; Sebuah analisis
sosiolinguistik.* Ujung Pandang: Departemen
Pendidikan dan Kebudayaan.

Catatan Tentang Ejaan dan Pengucapan

Para editor dan kontributor lainnya untuk edisi bahasa Inggris dari disertasi Chabot setuju pada titik bahwa transkripsi Makassar dan kata-kata bahasa Indonesia seperti dikutip dalam versi Belanda asli teks harus memodifikasi sesuai dengan standar modern. Pertimbangan utama adalah, pertama, bahwa sebuah teks yang diterbitkan pada 1990-an harus dicetak sesuai dengan sistem (pasca-1972) modern ejaan bahasa Indonesia dengan huruf Latin, dan kedua, bahwa non-ahli dari bahasa Makassar yang akan merujuk buku ini sebagai sumber etnografis disajikan sistem yang handal dan up-to-date ejaan kata-kata Makassar.

Dalam perjalanan memodifikasi transkripsi, saya mengambil AA Cense's di kamus (1979) sebagai standar saat ejaan kata-kata Makassar, karena-meskipun beberapa kekurangan kecil-itulah baik kamus terbaru dan terbaik dari bahasa ini. Tampaknya disarankan, namun, untuk menyimpang dari sistem Cense's di beberapa contoh. Untuk alasan teknis Cense terpaksa menggunakan sistem pra-1972 ejaan (lagu bukan j; tj bukan c, nj bukan ny) dengan pada pengecualian, yaitu y 'palatale semivocaal' (membakar kemenyan 1979: x). Dalam kamus, surat ini digunakan dalam cara yang sama seperti y. Indonesia modern Oleh karena itu, Cense badju (sekarang baju), tetapi 'bayara (sekarang dieja identik).

Untuk menghindari kebingungan, saya mengeja 'modern' Cense sehubungan dengan semua konsonan, sehingga sekarang sesuai dengan ejaan Indonesia modern. Konsonan hanya saja aku tidak mengadopsi dari Cense adalah hidung velar n, yang seluruh teks ini diterjemahkan

menjadi ng. meskipun versi pertama adalah titik tepat dari linguis pandang, hal ini belum umum digunakan dalam teks-teks antropologis.

Dalam kasus konsonan dikombinasikan reduplikasi hanya huruf pertama ditulis dua kali, seperti misalnya ganda ny di kalumannyang. Dalam bahasa Makassar, biasanya suku kata kedua dari belakang ditekankan. Dalam beberapa kata di mana hal ini tidak terjadi, stres ditandai, seperti di assuldi.

Diftong, yang terjadi baik dalam suku terbuka dan tertutup (manaung, saukang, Taipa), tidak harus bingung dengan vokal ganda (oe, ae), yang diucapkan seperti suara terpisah yang terhubung dengan meluncur (Karaeng, Kairi, cammoi). Untuk menunjukkan bahwa kombinasi sering ae dan OE tidak diftong, mereka dulunya dieja ae, atau, masing-masing, oe dalam edisi Belanda asli buku ini serta sumber-sumber Belanda yang lain. Sebuah fitur yang sangat inportant dari bahasa Makassar adalah berhenti glotal, ditunjukkan dengan ('), yang dalam edisi 1950-Belanda buku ini dirawat memadai dalam banyak kasus. Penting ini terletak pada kenyataan bahwa ada atau tidak adanya hambat glotal drastis mengubah arti dari sebuah kata, misalnya raki (kotoran) berbeda dari raki (rakit); lau (labu) berbeda dari 'lau (barat).

Aku tidak mengubah ejaan nama pribadi dan nama daerah, karena pada saat penelitian lapangan Chabot yang nama-nama ini secara resmi diakui dalam sistem ejaan sebelumnya (seperti yang juga masih umum dengan nama Jawa yang mengandung dj dan oe). Aku juga tak mengubah mode ejaan seperti yang dicetak dalam kerangka kutipan dari sumber yang lebih tua, termasuk kamus Matthes s (1885), yang telah dipuji sebagai sumber linguistik dan antropologi kaya, tetapi yang membuat semua kata dalam Makassar script (lontara '). Terakhir namun tidak sedikit harus ditekankan bahwa pencetakan kesalahan dan kesalahan yang jelas lainnya dalam transkripsi Makassar dan kata-kata bahasa Indonesia dalam edisi 1950 dari disertasi Chabot yang telah diam-diam dikoreksi.

Pembaca yang ingin mempelajari lebih lanjut tentang bahasa Makassar harus pertama-tama berkonsultasi dengan bibliografi Noorduyn dari bahasa Sulawesi (1991:139-68) untuk survei menyeluruh studi berurusan dengan bahasa Makassar, linguistik, dan sastra.

Pengucapan Makassar

Vokal

- a seorang ayah seperti, tetapi lebih pendek
- e seperti bertaruh
- i Aku seperti melihat, tapi lebih pendek
- o seperti American pergi, tetapi sering lebih pendek, atau Inggris tidak
- u seperti menaruh, atau makanan

Kualitas vokal sedikit berbeda-beda sesuai dengan lingkungan mereka

Konsonan (hanya mereka yang berbeda dari bahasa Inggris)

- c seperti bahasa Inggris di gereja, tetapi tanpa suara sh'-'
- g seperti bahasa Inggris g anjing atau baik
- j dalam bahasa Inggris seperti hakim, tapi tanpa suara zh'-'
- k seperti bahasa Inggris, tetapi tanpa aspirasi.
- l Aku suka Inggris Bahasa Inggris 1, tetapi lidahnya selalu canggi: cinta
- ng seperti bahasa Inggris ng dalam penyanyi
- ngg seperti suara bahasa Inggris di tunggal
- ny seperti bahasa Inggris di lembah
- p seperti bahasa Inggris p, tetapi tanpa aspirasi

- r seperti bahasa Inggris dengan pengucapan Skotlandia (kakaktua), terutama ketika reduplikasi seringkali sangat berdering.
- s seperti bahasa Inggris s dalam mengirim
- t seperti bahasa Inggris, tetapi tanpa aspirasi.
- w antara v di baling-baling dan e di memudar
- y seperti bahasa Inggris y Anda

References

Cense, A.A.

1979 *Makassaars-Nederlands woordenboek; Met Nederlands-Makassaars register.*

's-Gravenhage: Nijhoff.

Matthes, B.F.

1885 *Makassaarsch-Hollandsch woordenboek; Met Hollandsch-Makassaarsche woordenlijst, en verklaring van een tot apheldering bijgevoegden ethnographischen atlas,* 's-Gravenhage: Nijhoff. [First edition 1859]

Noorduyn, J.

1991 *A critical survey of studies on the languages of Sulawesi.* Leiden: KITLV Press. [Bibliographical Series 18.]

H.TH. CHABOT

**KINSHIP, STATUS AND GENDER
IN SOUTH CELEBES**

KATA PENGANTAR

Penyelesaian buku ini menandakan bagi saya akhir periode yang telah benar-benar berakhir sebelumnya. Perang Dunia II dicegah publikasi normal dari data yang dikumpulkan sebelum 1942, dan setelah Perang Saya tidak berpikir saya harus melanjutkan sebelum studi Makassar-Bugis budaya yang muncul.

Dalam melihat kembali selama beberapa tahun terakhir, saya bersyukur berhutang kepada semua orang yang telah siap untuk memberikan persahabatan mereka dan membantu dalam bentuk yang paling bervariasi.

Dalam contoh pertama, rasa terima kasih saya masuk ke Profesor B. ter Haar almarhum, yang melengkapi saya dengan permintaan untuk menyelidiki hukum adat di Sulawesi Selatan. Surat-suratnya dengan pertanyaan terus-menerus merangsang dan komentar akan selalu tetap menjadi memori yang menyenangkan bagi saya.

Saya berterima kasih kepada Profesor C.T. Bertling, Ketua Pengadilan Distrik Makasar tahun 1937, di bawah untuk mengkonsolidasikan posisi tidak pasti saya sebagai pengangguran resmi un tanpa gelar, dan yang kemudian memberikan bukti konstan minat yang tulus dalam pekerjaan saya,

Selanjutnya, saya berhutang budi kepada Profesor A.A. Cense, linguis dalam pelayanan pemerintah di Makassar sampai tahun 1941, di kantor saya yang bisa bekerja bertahun-tahun, dan yang selalu siap untuk memberi saya manfaat dari pengetahuan yang luas tentang negara, bahasa, dan orang-orang Sulawesi Selatan.

Pada tahun 1948 Profesor Mr Rd. Soepomo bisa kembali kepada saya bagian dari bab-bab yang telah dikirim ke Jakarta pada

tahun 1941 dan disimpan di sana oleh-Nya. Saya ingin menyampaikan terima kasih saya kepadanya.

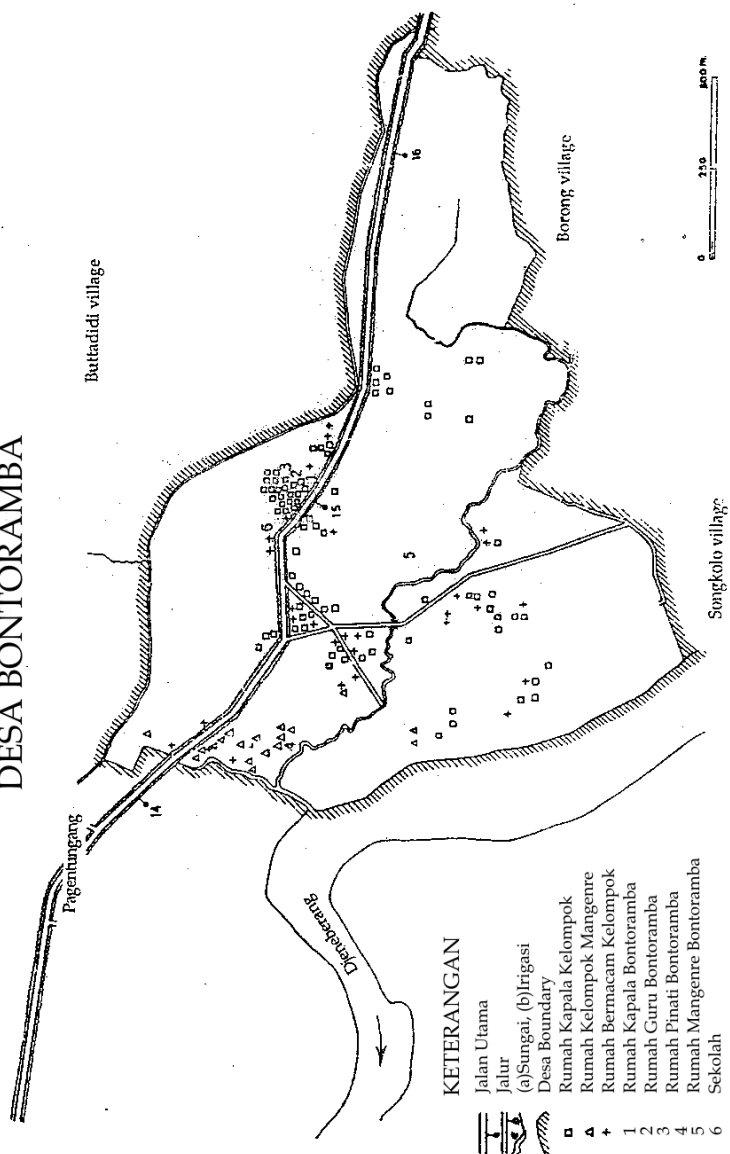
Kenangan terbesar saya akan kerja lapangan saya di kerajaan Goa, lebih khususnya dalam masyarakat adat Borongloe, baik sebelum maupun setelah perang. Untuk Pangeran Goa dan kepala komunitas, Hamzah Daeng Tompo, saya menyampaikan terima kasih yang sangat khusus untuk perhotelan yang saya dinikmati di domain mereka. Saya terutama harus menyebutkan sanak saudara kepala yang disebutkan terakhir tersebut masyarakat adat, Tuan Daeng Kulle Manggaukang dan Galasi Daeng 'Kio, yang dalam rumah saya diizinkan untuk tinggal secara teratur. Saya menghargai kenangan banyak malam dihabiskan senang dengan mereka.

Saya selalu berpikir kembali dengan kesenangan terbesar untuk kolaborasi saya dengan asisten ahli linguistik pemerintah, Mr Abdurrahim. Ini adalah pengetahuan yang besar tentang hal-hal mengenai kelompok kerabat yang saya sangat berhutang budi untuk peningkatan pemahaman saya kekerabatan Makassar.

Sehubungan dengan masa sesudah perang, saya berutang terima kasih khusus kepada Profesor GJ Diadakan, baik untuk fakta bahwa ia mendapat dukungan resmi bagi saya untuk mengumpulkan bahan yang diperlukan di daerah yang sudah akrab bagi saya, serta untuk komentarnya yang kritis dan konstruktif setelah ia membaca naskah itu.

Akhirnya saya berterima kasih kepada istri saya, yang mengikuti saya dengan putri kami ke Borongloe, baik untuk bantuannya selama di lapangan, saat kontak dengan para wanita sekitarnya memberikan saya dengan data mengenai grup ini yang dinyatakan akan melarikan diri saya, serta untuk ia membantu dalam mengoreksi bukti naskah ini.

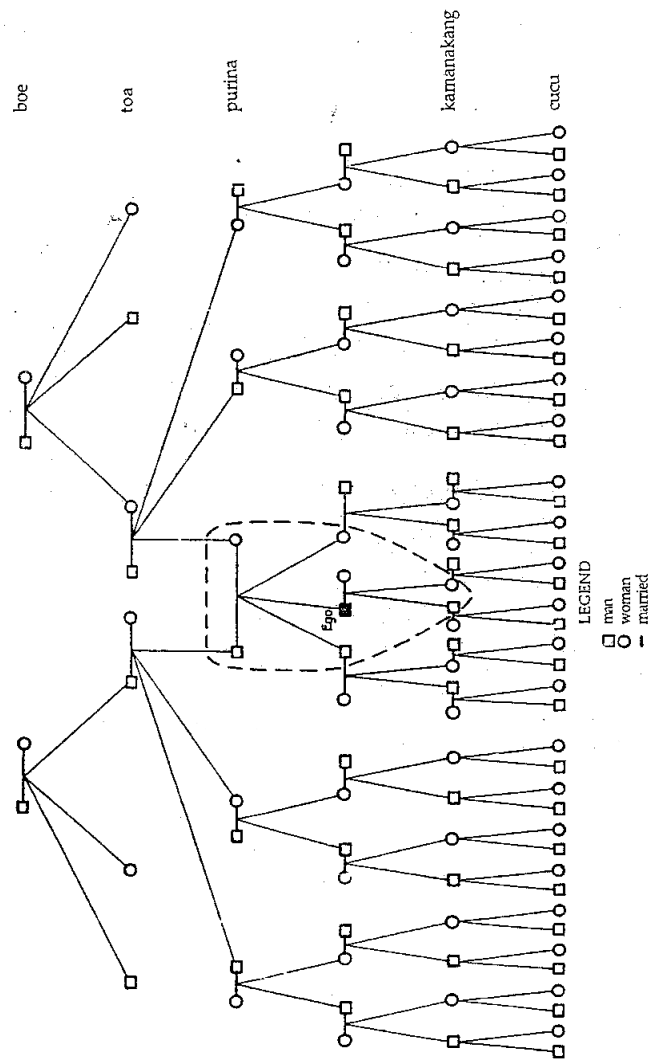
DESA BONTORAMBA



KETERANGAN

- Jalan Utama
- Jalur
- (a) Sungai, (b) Irigasi
- Desa Boundary
- Rumah Kepala Kelompok
- Rumah Kelompok Mangenre
- Rumah Bermacam Kelompok
- Rumah Kepala Bontoramba
- Rumah Guru Bontoramba
- Rumah Pinati Bontoramba
- Rumah Mangenre Bontoramba
- Sekolah

TERMINOLOGI KEKERABATAN



Keluarga muncul dengan jelas sebagai kesatuan dalam istilah kekerabatan: ego disebut anggota dari generasi yang mana ia tidak menjadi anggota generasi yang bijaksana dengan satu istilah, kecuali anggota keluarganya. (lihat p.89)

PENGENALAN

Penyelidikan

Deskripsi budaya muncul dari kontak peneliti dengan masyarakat yang merupakan objek penelitiannya. Agar dapat mengevaluasi deskripsi itu perlu, karena itu, untuk berkenalan dengan tugas penyidik mengatur dirinya, sekolah teoretisnya, dan sikap pribadinya. Kontak dari penyidik dengan objek penyelidikan terbukti dalam pemilihan masyarakat di mana itu harus dilakukan, dalam pengantarnya untuk itu, dalam keadaan materi hidupnya, informan, dan bahasa yang berkomunikasi, dan, akhirnya, dalam teknik yang digunakan untuk mengumpulkan data-nya.

Dengan hormat ke semua titik penyidik akan ke lapangan, telah di pembuangan hanya sejumlah kecil peraturan yang berasal dari pengalaman, dan ini dapat berarti tidak lebih baginya daripada principles.¹ umum begitu banyak Dalam pengantar ini upaya hanya dapat dibuat untuk menyajikan kesulitan penulis sendiri dan pengalaman.

Tujuan penyelidikan adalah masyarakat pedesaan dari Makassar dan Bugis.

Awalnya, sebelum Perang Dunia Kedua, tugas adalah untuk memberikan penjelasan tentang hukum adat Sulawesi Selatan. Mustahil untuk melaksanakan tugas ini. Bahan yang dikumpulkan hilang selama perang. Hanya bagian bab yang siap dan telah dikirim ke Jakarta diselamatkan. Niat untuk belajar hukum adat, bagaimanapun, masih menemukan ekspresi dalam bagian pada kepemilikan tanah yang besar, pernikahan poligami, dan, di bagian ketiga dari bab terakhir,

pernikahan dengan penerbangan. Oleh karena itu niat ini menentukan cara di mana penyelidikan dimulai.

Ini segera menjadi jelas bahwa pilihan harus dibuat sehubungan dengan jenis deskripsi hukum adat yang harus dicapai. Dua jenis yang sangat berbeda dari publikasi yang dapat ditemukan dalam literatur berurusan dengan hukum adat. Kedua jenis ini dirancang untuk mendukung hakim dalam tugasnya administrasi keadilan menurut hukum adat. Dalam kategori pertama, yang terbaik diwakili dalam karya Vergouwen (1933), penyidik mulai keluar pada premis bahwa hakim tidak berkenalan dengan komunitas di mana ia harus menjalankan keadilan. Oleh karena itu, penulis pertama mencoba untuk memberikan informasi tentang struktur komunitas dan kemudian untuk menggambarkan isi dari norma yang berlaku di komunitas ini sedemikian rupa bahwa ini akan menjadi dipahami hakim yang adalah orang asing.

Pada jenis kedua publikasi, penyidik tidak peduli dengan struktur masyarakat. Dia menganggap ini pada dasarnya dikenal dan berkonsentrasi pada presentasi, dalam bentuk aturan hukum, kesimpulan bahwa 'menurut pendapatnya dibenarkan oleh bahan faktual yang tersedia'. Bahan ini terdiri terutama dari kasus masa lalu di desa (masyarakat desa) dan yurisprudensi. Soepomo adalah promotor dari jenis publication.²

Terjadinya simultan dari dua jenis hanya dapat dipahami secara historis. Untuk sejumlah dekade Van Vollenhoven meninggalkan jejaknya pada karya peneliti dan publikasi mereka. Ia menghasilkan sebuah sistem di mana semua data tentang masyarakat bisa ditempatkan, tetapi sistem ini peradilan dalam strukturnya. Van Vollenhoven terutama ditujukan perhatiannya data mengenai masyarakat menjadi perhatian hanya sejauh mereka melayani sebagai bahan untuk struktur peradilan.

Konsepsi itu seperti biasa sebagai itu besar. Itu, bagaimanapun, hanya dibayangkan dalam sebuah periode ketika pekerjaan hukum dan peradilan harus dilakukan dalam sebuah komunitas benar-benar asing bagi hakim. Oleh karena itu bahan etnografis yang dikumpulkan oleh pengacara atau pejabat hukum terlatih administrasi kolonial dan dimasukkan ke dalam sistem peradilan diberikan. Mengingat fakta bahwa sistem ini diberikan dan bahan etnografi berbaring di tangan, wajar saja bahwa publikasi mereka selalu dibangun di atas kombinasi ini. Mereka tetap, bagaimanapun, terutama deskripsi lokalitas menyediakan prop menyambut hakim dalam tugasnya menjalankan keadilan dalam suatu komunitas asing baginya. Tapi mereka tidak studi etnologis memuaskan tuntutan profesi, atau studi hukum sosiologis, atau hukum yang normatif.

Prop tampaknya tidak cukup untuk hakim, namun. Norma-norma yang menurut hakim harus memberikan penilaian tampak tidak terlihat jelas dalam deskripsi. Cara lain dari presentasi adalah sesuai mencari. Dalam hal ini, Soepomo memimpin lapangan. Dia mencatat berbagai kasus hukum yang terjadi di kampung, bersama dengan solusi mereka, dan ini dia berbasis kesimpulan, yang disajikan dalam bentuk aturan hukum mudah untuk digunakan oleh hakim. Dalam publikasi ini seorang kenalan dengan struktur masyarakat pada bagian dari hakim diasumsikan, namun tidak sadar mungkin. Berikut keberatan adalah bahwa interaksi norma-norma yang bertentangan, dapat ditemukan di setiap komunitas, tapi terutama di mana sejumlah besar perubahan terjadi dalam waktu singkat, tidak menjadi jelas terlihat. Hakim tidak memiliki data untuk menilai apa interaksi ini. Hanya analisis dari struktur masyarakat dapat menunjukkan hal ini.

Pada awal penyelidikan saya hukum adat saya memilih jenis Vergouwen pendekatan, dan aku jadi lebih sadar berdasarkan analisis dari dua metode. Gagasan investigasi kekuatan penggerak Makassar Bugis-budaya selalu hadir sebagai motivasi pendamping untuk

pekerjaan saya di hukum adat, karena, seperti yang kemudian dirumuskan, hukum tidak dapat dipahami tanpa pengetahuan tentang masyarakat di mana ia beroperasi .

Setelah perang, pada tahun 1948, ketika saya dianggap masalah bagaimana pengetahuan laten budaya ini bisa dibuat produktif, saya memutuskan untuk mencoba deskripsi struktur. Untuk tujuan ini saya melakukan penyelidikan suatu wilayah sudah akrab bagi saya dari sebelum perang selama enam minggu selama Juni dan Juli dari kedua 1948 dan 1949.

Jika penyajian deskripsi struktural dianggap sebagai tugas penyidik, maka perlu untuk memberikan pendidikan teoretisnya. Yang terakhir ini ditentukan oleh kuliah JPB de Josselin de Jong di Leiden dan kemudian dikembangkan lebih lanjut dengan mempelajari R. Linton 's bekerja, "Penelitian tentang manusia" (1936).

Tampaknya tidak mungkin untuk memperlakukan sebagai faktor yang terpisah aspek ketiga, yaitu sikap pribadi penyidik. Hal ini akan berjumlah analisis kepribadiannya. Namun, kerugian tak terelakkan dari sikap pribadi begitu lama sebagai salah satu penyidik menggambarkan sebuah komunitas selalu sangat dirasakan oleh saya. Saya dengan senang hati mendukung Wagley ketika ia setuju dengan sosiolog Li Cina An-Che (1948), yang menyatakan bahwa daerah-studi tentang China harus dijalankan dengan kerjasama sarjana Barat dan Cina, dan bahwa untuk memahami masyarakat Amerika kami harus memanggil non-Amerika-bahkan non-Barat - siswa serta pada kita sendiri '.

Makassar dan Bugis di nomor ini hampir empat juta orang. Selama ratusan tahun mereka telah memiliki script sendiri dan literatur mereka sendiri. Unsur pengasingan yang kuat tidak ada dalam masyarakat pedesaan mereka, dengan pengecualian, mungkin, dari sejumlah daerah pegunungan tipis penduduknya.

Dalam literatur yang cukup luas kita menemukan sejumlah besar topik dibahas secara terpisah, tetapi tidak ada pengobatan yang komprehensif. Pemahaman terbaik masih diberikan oleh Kooreman (1883). Sebuah studi penting yang lebih baru adalah bahwa dengan Friedericy (1933).

Dengan beberapa penulis yang berulang kali menemukan pernyataan bahwa hubungan kekerabatan adalah dianggap penting oleh orang Bugis dan Makassar, tanpa penjelasan lebih lanjut tentang hal ini. Pendekatan masyarakat dengan cara hubungan kekerabatan secara umum telah diterima sebagai benar oleh etnolog sejak Rivers (1910). Oleh karena itu, perhatian saya pertama kali beralih ke topik ini. Terminologi kekerabatan menjabat sebagai titik awal untuk tujuan ini.

Pilihan wilayah kerja

Orang asing yang berniat untuk melaksanakan "investigasi adat di Sulawesi selatan dan semua investigasi etnologis, mereka yang peduli dengan hukum adat serta investigasi sosiologis yang serupa. Begitu diistilahkan oleh orang Makassar dan Bugis itu sendiri - yang pertama datang di dihubungi dengan pangeran di provinsi itu atau dengan kepala masyarakat adat di mana ia ingin bekerja. Mungkin tidak melewati pangeran dan kelompok kerabatnya, bangsawan, setidaknya tidak tanpa menimbulkan kesulitan besar di kemudian hari. Konsekuensi dari kegagalan untuk memperoleh persetujuan pangeran untuk bekerja di sebuah kampung tertentu dalam daerahnya adalah bahwa seseorang kehilangan akan baik sangat dibutuhkan sejumlah besar subjek yang dinyatakan mungkin menjadi informan yang baik. Mengabaikan dia adalah lebih dari sekedar sopan, itu adalah tindakan yang dari sudut pandang sang pangeran, menyatakan permusuhan. Orang asing yang sangat ditempatkan - dan bahwa, setelah semua, termasuk setiap penyidik - merupakan pusat potensi kekuasaan kepada siapa mereka yang mungkin kurang menyenangkan cenderung ke arah

pangeran mungkin ditarik dan dengan demikian merupakan bahaya bagi sang pangeran.

Adat penyelidikan antara orang-orang kampung biasa lebih dipandang dengan kecurigaan karena menurut pangeran dan sanak saudaranya, orang kecil yang tidak ada adat, hanya menurut kaum borjuis Belanda setengah abad lalu, rakyat biasa tidak punya sopan santun. Untuk seorang pria bangsawan, adat hanya yang membedakan dia dari orang-orang; adat nya yang asli.

Di sini pada saat yang sama mengintai bahaya yang mengancam orang yang ingin memulai penyelidikan dengan kaum bangsawan. Dia kehilangan kesempatan untuk memperoleh wawasan tentang hubungan antara tinggi dan rendah, seperti yang terlihat dari sudut pandang kedua. hanya setelah saya telah tegas menyatakan bahwa justru adat orang-orang umum yang saya ingin belajar, karena Mr.friedericy telah dijelaskan bahwa dari pangeran, apakah itu disetujui bahwa aku harus tinggal di tempat lain.

Kepala masyarakat adat Borongloe, satu dari sekitar sepuluh masyarakat adat yang membentuk provinsi Goa, adalah untuk menjadi tuan rumah saya. Saya bisa setuju dengan pilihan ini masyarakat adat sekitar 14.000 individu, karena lokasi untuk Makassar menguntungkan, sejak kepala adalah pemuda energik yang membuat kesan yang menyenangkan pada saya dan yang, apalagi, tahu Belanda, adalah suatu keadaan yang hanya bisa memfasilitasi kontak pertama, dan akhirnya, sejak, segera menjadi jelas bagi saya, di wilayah ini tidak ada vexations khusus atau korupsi, yang sering menciptakan suasana yang menghalangi penyelidikan.

Tuan rumah saya adalah orang yang penuh vitalitas yang tidak mungkin duduk di rumah untuk waktu yang lama dan yang lebih suka berkeliaran melalui daerahnya, berbicara di mana-mana, hal-hal yang menetap, dan minum kopi. Sifat-Nya keliling memiliki keuntungan bahwa saya diperkenalkan dengan banyak rumah semua 14 Kampung

masyarakat adat dengan cara yang paling menyenangkan yang bisa dibayangkan dan dengan demikian menerima pandangan umum kasar itu melanjutkan. Itu kelemahan bahwa tidak akan ada pertanyaan tentang percakapan sehari-hari yang teratur dari setiap panjang dengan dia mengenai fakta-fakta yang saya amati.

Di rumah ini saya berkenalan dengan cara yang keluarga kepala yang diobati hamba dan bawahan lainnya, dan saya menerima wawasan yang pertama ke Makassar kelompok kerabat dan hubungan keluarga nuklir. Tidak sampai saat itu aku menyadari posisi penting bahwa kelompok kerabat menempati dalam hidup Makassar antara mereka yang lebih tinggi serta status sosial yang rendah. Oleh karena itu, tidak sampai kemudian itu mungkin mencoba analisis lebih dekat dan mencari-cari kelompok kerabat yang bisa dipertimbangkan untuk tujuan ini.

Pilihan saya sebuah kelompok di kampung Bontoramba terutama ditentukan oleh tiga faktor. Di tempat pertama grup ini tampaknya untuk menampilkan jumlah besar kohesi, melainkan sudah berulang-ulang menjadi jelas bagi saya bahwa anggota kelompok ini kawin. Di tempat kedua, kampung itu, seorang pria menonjol dalam kelompoknya, tampak baik dibuang ke arahku pada sejumlah kesempatan. Ketiga, salah satu informan terbaik saya menikah dengan putri kepala itu. Dan akhirnya, kampung itu terletak sehingga, dibandingkan dengan banyak orang lain, itu mudah dijangkau.

Dalam penulisan data yang telah menjadi jelas bagi saya bahwa saya berulang kali harus menggunakan bilangan tak tentu untuk menggambarkan hubungan tanpa gambar dari kelompok menjadi jelas; yang 'banyak' perempuan yang tidak menikah, para 'beberapa' perceraian, yang 'biasa' terjadinya pernikahan dengan penerbangan, dan 'sering' perkawinan anggota dari generasi yang sama. Semua ini pernyataan, pada akhirnya, tidak terlalu berarti. Sebuah survei kampung di mana perhatian diberikan untuk semua titik ini tampaknya menjadi

metode terbaik untuk memperoleh wawasan yang lebih jelas ke dalam berbagai macam hubungan. Survei pertama terjadi sedini tahun 1940. Namun, materi itu hilang selama perang. Tidak sampai tahun 1948 tidak kesempatan hadir sendiri untuk mengulang survei. Sebuah wilayah kampung tetap memiliki batas-batas, dan karena hubungan kekerabatan tidak menyembah ornamen, atau pengelompokan berdasarkan status, atau, akhirnya, ditawarkan dari pijakan untuk klasifikasi, saya memilih ini unit teritorial sebagai titik awal untuk penelitian lebih lanjut.

Pendaftaran berlangsung dari rumah ke rumah dan dilakukan berdasarkan pertanyaan-pertanyaan berikut:

1. Nama penghuni rumah;
2. Mereka saling kekerabatan;
3. Mereka tempat kelahiran;
4. Kekerabatan mereka ke kepala kampung.

Dalam kasus seseorang tidak terkait dengan Kepala istrinya, didirikan apakah dia terkait dengan Manganre tertentu, yang, segera menjadi jelas bagi saya, menempati posisi sentral dalam kelompok kerabat sekitar 100 Bugis. Jika hal ini tampaknya tidak menjadi kasus baik, saya mencari koneksi kekerabatan dengan rumah-rumah tetangga. Dengan cara ini pandangan umum pertama ukuran kelompok kerabat dalam satu wilayah kampung datang ke fokus. pada tahun 1 Juli 1948 dipilih sebagai tanggal untuk survei. Dalam analisis lebih lanjut data itu muncul bahwa mobilitas yang sudah melihat dengan kepala masyarakat adat dan yang sebenarnya dianggap sebagai sebuah kualitas pribadi merepotkan adalah sifat umum terjadi dalam masyarakat Makassar.

Mobilitas ini, bagaimanapun, tercermin dalam angka-angka aslinya. Untuk alasan ini sebuah survei kedua dilakukan setahun setelah yang pertama. Pada saat ini nama-nama penghuni rumah dicatat turun lagi, dalam kasus di mana ada perbedaan dari kompilasi dari tahun sebelumnya, alasan yang menyebabkan migrasi dipastikan, dan tempat

imigran datang dari dan mana imigran telah dicatat ke bawah. Dalam melakukan ini, saya dianggap sebagai orang-orang imigran yang memasuki kampung, dan sebagai emigran orang-orang yang meninggalkannya. Akhirnya, mereka yang mengubah rumah dalam kampung dalam perjalanan tahun itu terdaftar sebagai transmigran.

Penyelidikan dari kelompok kerabat sehingga menyebabkan penyelidikan lebih lanjut menjadi sebuah kualitas tertentu dari sebuah kelompok: mobilitasnya. Mobilitas akhirnya menyebabkan penyelidikan migrasi Makassar ke dalam negeri Bugis dan ke beberapa aspek kehidupan penjajah tersebut.

Kondisi hidup

Kampung Bontoramba adalah satu jam dari Makassar dengan sepeda di jalan aspal bermotor. Untuk melakukan kerja lapangan, tinggal di kampung karena itu tidak dapat dibandingkan dengan satu di sebuah pulau terpencil atau dengan satu di sebuah kota modern. Sejauh memperoleh bahan menulis, obat-obatan, bahan fotografi, dan sejenisnya yang bersangkutan, kesulitan sedikit. Tapi cara hidup, seperti biasa, menyajikan tantangan. Sebuah rumah sendiri memiliki keuntungan dari privasi. Tetapi tidak ada rumah kosong yang dapat ditemukan di kampung. Untuk memiliki satu dibangun keberatan pertemuan: biaya kerja ekstra dan uang ekstra, karena bangunan setelah semua bukan hanya soal bahan, tenaga kerja, dan teknologi, tetapi juga salah satu organisasi. Ketika saya sendirian saya selalu tinggal dengan kepala masyarakat adat di kampung, atau yang lain dengan informan saya yang paling penting dalam Bontoramba.

Menjadi tamu memiliki keuntungan yang lebih mudah untuk disediakan. Saya selalu makan apa yang tuan rumah makan. Selama bulan puasa saya menerima makan secara terpisah. Pembayaran untuk penginapan mungkin tidak pernah, menyajikan dipahami: obat-obatan,

minyak kayuputih, majalah dengan ilustrasi, dan foto anggota rumah tangga itu selalu diterima.

Selalu ada ruang untuk ranjang dengan kelambu, serta meja dan kursi menulis; kandang menciptakan mandi (mandi) tempat dan toilet. Mengambil penginapan memiliki keuntungan lebih lanjut bahwa seseorang mengambil bagian dalam kehidupan rumah tangga tanpa telah tegas diundang.

Untuk periode yang singkat sebelum perang saya tinggal di rumah sendiri dengan istri dan anakku, dalam masyarakat seperti yang saya berurusan dengan, berlatih pemisahan yang ketat dari jenis kelamin, hal ini memiliki keuntungan bahwa saya berulang kali memperoleh data dari istri saya yang lain seluruhnya akan luput saya.

Kurangnya privasi adalah salah satu alasan mengapa kehidupan di kampung ini sangat melelahkan untuk penyidik. Hal ini sangat mungkin untuk meninggalkan kebiasaan sendiri jika satu-satunya yang tahu yang mana. Tetapi siapa percaya bahwa dia kemudian dapat hidup tanpa adat dalam kesalahan.

Untuk mengetahui titik-titik sensitif adalah salah satu kegiatan yang paling penting dari periode awal, dan selama beberapa minggu pertama dianjurkan, karena itu tidak melakukan banyak hal lain, tetapi untuk melihat dan mendengarkan. Segala sesuatu yang peneliti mampu melaksanakan selama waktu ini di atas hanya mendengarkan dan melihat tanpa menyebabkan kerusakan, adalah keuntungan murni.

Pengantar masyarakat

Penyidik adalah unsur asing dalam komunitas yang dia datang untuk bekerja. Bagaimana dia berhubungan dengan individu dalam lingkungannya harus selalu disesuaikan. Ada beberapa cara yang mereka menerima dari dia. Ada juga cara yang mereka temukan begitu merepotkan, terutama setelah beberapa saat, bahwa kontak dan dengan demikian karyanya menderita dari itu.

Sering bulan pertama adalah menentukan. Seseorang yang merasa bebas untuk menunjukkan ketidaksetujuan perilaku orang asing dalam cara yang dipahami orang asing itu adalah mentor terbaik.

Sebagai pejabat Belanda, saya dianggap sebagai tamu yang tinggi di wilayah Makassar itu adalah sopan untuk menampilkan ketidaksetujuan seseorang dari tindakannya kepada orang yang lebih tinggi, ini melanggar perasaan profoundest. Rasa syukur saya terhadap mentor saya Oleh karena itu besar, justru karena kepribadiannya yang dinamis cukup untuk memungkinkan dia untuk menjadi Makassar buruk dalam arti bahwa, bertentangan dengan perasaannya, namun ia menunjukkan kesalahan saya.

Awalnya saya tertawa terlalu keras dan berbicara terlalu keras, untuk berbicara dan tertawa keras benar-benar terjadi hanya ketika beberapa orang bersama-sama.

Kemudian salah satu dari mereka suka menceritakan cerita tinggi atau tidak masuk akal karena orang yang dapat melakukan ini dengan baik mengangkat kedudukannya. Saya belajar bahwa sebagai tamu laki-laki saya termasuk di ruang tamu dan bahwa aku tidak bisa berjalan melalui belakang rumah, bahwa saya bisa meminta sesuatu dari pria atau anak laki-laki, dan mungkin juga wanita yang lebih tua, tetapi anak perempuan dan wanita muda yang baru menikah masuk ke kesulitan jika saya begitu banyak seperti menyapa mereka, karena ini sudah cukup untuk menunjuk pada sebuah 'kontak' dengan orang asing, yang dilarang. Saya melihat bahwa seseorang terus-menerus menemaniku dan saya menemukan ini menyusahkan. Baru kemudian ia menjadi jelas bahwa ini termasuk dalam kesopanan biasa diamati ke arah tamu. Makassar A tidak suka sendirian dan karena itu percaya bahwa tamunya juga akan menemukan ini menyenangkan.

Satu segera belajar bahwa sebagai seorang tamu dibedakan satu tidak bisa duduk mana saja ketika memasuki sebuah rumah. Adalah salah untuk duduk di mana terendah yang seharusnya untuk duduk,

karena kemudian tuan rumah sakit nyaman. Di sisi lain, jika seseorang duduk langsung di sisi yang tertinggi atau paling bergengsi dari rumah, yang dianggap perilaku sombong dan menyetujui. Ini baik karena merupakan tanda kerendahan hati, yang dihargai, jika seseorang duduk sedikit lebih rendah dari mana yang benar-benar akan diizinkan untuk mengambil tempat seseorang. Ini semua adalah kesalahan yang tidak diadakan terhadap seorang pengunjung sesekali, tapi yang akan ditemukan merepotkan jika terjadi berulang kali dalam rutinitas kehidupan sehari-hari.

Satu lagi belajar bahwa, satu duduk, seseorang tidak mungkin meninggalkan jika sesuatu sedang dipersiapkan di dapur. Lebih baik menjadi terlalu terlambat untuk janji berikutnya daripada menyinggung host satu dengan berangkat. Ketika tinggi otoritas sipil dan militer Belanda di pesta pernikahan salah satu cucu dari Pangeran Goa pada tahun 1941 berdiri selama makan agak ditarik-out dan mengucapkan selamat tinggal, orang berbicara tidak setuju tentang terjadinya selama berminggu-minggu setelah. Para minuman tawarkan adalah tanda pada bagian host yang ingin ia lakukan tamunya kehormatan, dan keberangkatan awal sakit dia.

Saya belajar bahwa untuk berjabat tangan tidak termasuk upacara ucapan adat. Mereka yang hadir selama percakapan atau saat keberangkatan, termasuk tuan rumah, akan sebanyak 'sentuhan' tangan tamu yang tinggi agar dengan demikian untuk mendapatkan sesuatu yang baik dan yang beruntung, setelah semua, mematuhi setiap orang yang lebih tinggi. Makassar adalah malu oleh sebuah jabat tangan 'perusahaan'.

Pernyataan "Aku berangkat sekarang '(lampama) adalah salah satu adat dan memberikan perasaan yang intim. yang sama berlaku untuk pertanyaan ditujukan kepada orang satu pertemuan di jalan: 'di mana Anda datang? ". Jawaban rinci tidak diharapkan. Arah cukup. Indikasi dari cukup arah angin. Tujuan dari pertanyaan dan jawaban

tampaknya hanya menjadi penciptaan suasana yang akrab. Seorang asing yang berlalu dalam keheningan, tapi tetap waspada.

Seorang asing pertama menatap diam-diam 'untuk mendapatkan digunakan kepadanya "sebagaimana dikatakan, satu melihat wajahnya dan hakim apakah ia' baik 'atau tidak. Setelah didirikan, ini penilaian, kriteria yang belum menjadi jelas bagi saya, tidak tunduk pada banyak modifikasi.

Tak ada yang merasa aneh bahwa saya berpartisipasi di pesta makan di celana panjang dan bukan, seperti yang lain, dalam sarung, tetapi itu dianggap sebagai tidak sopan bahwa saya menyimpan sepatu saya, dan ditemukan aneh ketika, pada berikutnya waktu, cara saya memakai sarung saya 'salah'. Saya kidal dan karena itu makan dengan tangan saya, tetapi menyentuh makanan dengan tangan kiri diamati dengan jijik, karena adat yang satu menggunakan tangan kiri seseorang dalam membersihkan setelah buang air besar.

Dalam sendiri ini adalah hal kecil, tetapi mereka keprihatinan bentuk hubungan sosial yang dilakukan sebagai hal yang biasa dan dengan demikian memberikan keamanan emosional. Orang asing yang tidak memperhitungkan ini adalah ofensif, dan tidak mungkin untuk mengatakan sebelumnya yang tersinggung akan terasa begitu sulit bahwa ia akan menderita dari itu.

Informan

Pemisahan yang ketat dari jenis kelamin dalam masyarakat membuat sulit bagi penyidik laki-laki untuk bekerja secara teratur dengan informan perempuan. Mobilitas besar dari pria juga membuat pekerjaan biasa dengan orang yang sulit. Misalnya, tidak mungkin bagi saya untuk memiliki kontak harian dengan sejumlah individu selama periode waktu yang panjang dalam rangka memberikan penjelasan tentang kehidupan mereka.

Orang-orang yang berfungsi sebagai informan terbaik harian tidak mereka yang dari berdiri tertinggi di komunitas mereka, tapi justru mereka yang, menderita dengan mentalitas 'ulama' dalam arti yang baik kata, berada dalam posisi untuk bekerja secara teratur dan memiliki suatu rasa realitas praktis dan detail. Sejak saya tinggal di Borongloe setelah perang hanya berlangsung selama enam minggu kedua kali, adalah mungkin bagi saya untuk menyesuaikan diri ini yang khas dengan mobilitas yang tidak bertempat tinggal lebih dari enam hari berturut-turut dengan satu dan host yang sama. Setiap kali aku tersadar lagi betapa banyak bantuan yang lebih mudah selama beberapa hari pertama dari yang terakhir.

Bahasa komunikasi

J.P.B. de Josselin de Jong (1937) menulis bahwa penyidik yang isinya dirinya dengan mengumpulkan informasi dalam bahasa yang berbeda dari yang diucapkan di wilayah ini akan tetap menjadi 'luar amatir' dalam masyarakat dan tidak pernah akan diambil benar-benar serius oleh informannya. Penilaian suara keras, tetapi dalam pengalaman saya itu semua terlalu adil. Namun di negara di mana etnologi telah dikembangkan dari linguistik dan di mana ahli bahasa beberapa di tempat kerja yang - etnolog tidak bisa bersyukur cukup untuk ini - menyibukkan diri secara teratur dengan penyelidikan etnografi, harus ditekankan bahwa untuk etnolog bahasa bukanlah tujuan tapi sarana, meskipun salah satu yang penting, dan karena itu dalam belajar bahasa itu tidak perlu berjuang untuk mencapai kesempurnaan tetapi untuk efektivitas maksimum dalam waktu singkat mungkin.

Firth (1946) menulis bahwa. Dilengkapi dengan informasi minimal tentang bahasa distrik di mana ia akan bekerja, dia mampu membuat dirinya dimengerti cukup untuk tujuan ini setelah dua sampai

tiga bulan. Du Bois (1944) tampaknya telah diperlukan dari tiga sampai empat bulan untuk tujuannya di Alor.

Sebuah periode sekitar tiga bulan dibutuhkan untuk 'belajar' bahasa mungkin tampak ridiculously singkat. Ini tergantung pada apa yang dimaksud dengan ini. Pengalaman saya adalah bahwa permintaan minimum yang dapat ditetapkan adalah bahwa penyidik memahami seseorang yang menjawab pertanyaannya dan siapa yang tidak berbicara secara khusus unclearly. Dia harus mampu mengikuti garis komunikasi tentang sebuah peristiwa yang telah terjadi. Rincian dapat diperlukan ke pada akhir account. Pernyataan singkat antara anggota rumah tangga, dipertukarkan secara begitu saja, selalu akan tetap sulit dipahami. Hanya di akhir aku berbicara Makassar di hadapan sang Pangeran, dan kemudian hanya tentang topik dikenal saya. Dalam suasana peradilan formal sopan adalah mudah dilakukan, dan mengambil risiko adalah tidak perlu.

Saya tidak melihat ada menyebabkan efek bermasalah dengan membuat kesalahan dalam berbicara. Mereka dengan siapa penyidik bekerja secara teratur terbiasa dengan aksen, dan, di mana kontak berdasarkan kepentingan bersama ada, kesalahan tata bahasa menjadi kurang penting.

Lapangan Teknik

Hal ini dimungkinkan untuk melakukan investigasi, pertama-tama, dengan memiliki set-up sebelumnya kuesioner diisi, dengan secara teratur memeriksa bagaimana mereka sedang diisi, dan dengan bekerja keluar jawaban yang diperoleh, kedua dengan berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat, dengan menempatkan pertanyaan seseorang atas dasar fakta-fakta yang telah diamati, dan dengan bekerja di luar totalitas fakta-fakta sesuai.

Dengan metode pertama, kesulitan terdiri dalam merumuskan pertanyaan-pertanyaan. Mereka yang merumuskan secara tidak sadar

mereka mulai keluar dari 'sistem nilai-sikap' mereka sendiri. Mereka yang, dalam waktu paling baru, memperhitungkan sistem yang belum diketahui dengan demikian dipaksa untuk menyimpan pertanyaan mereka terbuka dan samar-samar. Konsekuensinya adalah bahwa daftar menjadi begitu inklusif yang mereka dapat tidak lebih dari panduan. Mereka pada dasarnya lebih lanjut bekerja di 'Notes dan Pertanyaan' yang lama. Hasilnya adalah bahwa metode ini dianggap handal hanya dalam kondisi tertentu seperti, misalnya, oleh penyidik berpengalaman seperti Firth:

"Mereka [metode kuesioner] adalah berharga sebagai memeriksa tayangan [...]. Tapi digunakan sendiri mereka tidak memadai untuk berbagai tujuan [...]. Ini adalah pengalaman antropologis umum bahwa pernyataan yang diperoleh ditemukan ketika diperiksa telah menyesatkan [...]. Pandangan saya sendiri, yang saya pikir akan mendukung sebagian besar antropolog, adalah bahwa kuesioner ini paling baik digunakan menjelang akhir tinggal seseorang dalam suatu komunitas. Dengan satu telah mengumpulkan banyak memeriksa data di muka, dan satu berada dalam posisi untuk menyusun pertanyaan dengan cara yang terbaik akan menghasilkan jenis bahan yang dibutuhkan. (Firth1946:. 311)

Metode kedua pelabuhan kesulitan dalam analisis dari fakta-fakta mengamati dalam kalimat pertanyaan tentang mereka. Tapi metode ini bekerja jauh lebih halus daripada yang pertama, karena pertanyaan selalu disesuaikan dengan lingkungan dan selalu dapat direvisi.

Kesulitan lain adalah melekat dalam pilihan fakta yang harus digunakan untuk memberikan gambaran yang memadai budaya. Dalam hal ini (yaitu metode kedua) seseorang untuk memilih dari massa fakta sebagian diturunkan di atas kertas tetapi sebagian hanya hadir dalam kesadaran penyidik. Dengan metode pertama bahan tetap terbatas pada

jawaban ditulis dan tanggung jawab keseluruhan untuk gambar yang memadai terletak dengan semua jawaban ini.

Metode pertama memiliki keuntungan atas kedua pada hasil furnishing cepat. Oleh karena itu lebih disukai dalam kasus-kasus di mana dapat dikejar tanpa merusak keandalan hasil. Hubungan timbal balik dari dua metode belum sepenuhnya dievaluasi, namun. Dalam investigasi di selatan Sulawesi, metode kedua telah diikuti. Dengan demikian, tampaknya mustahil untuk memberikan deskripsi lengkap dari budaya. Hanya aspek TEW bisa diterangi. Tampaknya juga tidak mungkin untuk memberikan 'obyektif' deskripsi. Waktu dan lagi pilihan harus dibuat dari massa fakta, dan pilihan ini ada sebuah unsur subjektif.

Tujuan awal dari pekerjaan ini, untuk menyajikan deskripsi budaya, telah dipatuhi sampai akhir. Dengan mata untuk penyelidikan masa depan, pertanyaan mungkin meningkat, namun, apakah tidak akan lebih sesuai dengan prosedur faktual terlebih dahulu menetapkan satu diri masalah yang pasti dan kemudian untuk menjelajahi bagaimana masalah ini bekerja dalam komunitas tertentu. Tanggung jawab penulis untuk pilihan fakta dan memesan mereka sehingga sama sekali tidak berkurang. Evans-Pritchard (1940) telah memberikan jawaban afirmatif untuk pertanyaan ini.

Provinsi Goa memanjang dari laut ke gunung. Sungai Djene'berang, berasal di Bawakaraeng tinggi hampir 3.000 meter, dan muncul ke laut hanya untuk di selatan Makassar, mengalir sepenuhnya melalui daerah Goa. Jalan raya yang menghubungkan motor besar Makassar dengan Malino, yang terletak 70 kilometer di pegunungan, berjalan hampir paralel dengan sungai. Sekitar 10 kilometer di luar Makassar terletak kota kecil Sungguminasa, masih sepenuhnya di kediaman, dataran Pangeran Goa. Hanya 30 kilometer setelah memimpin melalui Sungguminasa dan bergelombang polos di mana hutan dan sawah alternatif. Kelompok rumah terletak tersebar melalui

pedesaan. Pada posting 15 kilometer, Sungguminasa hanya masa lalu, terletak kampung Bontoramba. Mobil elegan milik warga gemuruh Makassar melalui itu, tapi ini memiliki pengaruh yang kecil pada kehidupan desa dan setiap pikiran hari. Beberapa orang tua tidak pernah melihat Makassar. Untuk mayoritas kunjungan ke kota besar adalah peristiwa penting, tetapi lebih karena keingintahuan banyak dilihat dan dialami daripada yang ada karena perubahan yang akan diperkenalkan ke dalam hidup sendiri setelah kembali ke rumah.

Bontoramba adalah salah satu dari 14 kampung yang membentuk masyarakat adat Borong loe, dan pada Borongloe ini, bersama dengan sepuluh komunitas adat lainnya, membentuk unit federatif yang selama ratusan tahun telah dikenal sebagai Kerajaan Goa. Kampung Bontoramba memiliki sekitar 800 warga. Ada satu menemukan salah satu dari dua sekolah publik yang masyarakat adat seluruh lebih dari 14.000 individu membanggakan. Sepanjang jalan besar bengkel sepeda telah muncul, dan ada lebih kopi warung (toko) daripada di banyak tempat lainnya. Sekelompok besar Bugis, tertarik oleh banyak tanah kosong dan fasilitas transportasi yang baik, telah membangun rumah-rumah mereka di sana dalam perjalanan 20 tahun terakhir. Para Makassar yang tinggal di sana saat ini tiba tidak lebih dari 60 tahun lalu. Datang dan pergi tidak pernah terjadi secara massal di negara Makassar. Pada tahap berurutan pelopor menerima lebih banyak anggota kelompok kerabat di rumahnya, di tahap berurutan bergerak lainnya pergi.

Sebuah periode tertentu penyelesaian oleh sekelompok besar terlihat terutama ketika seorang pria bergerak bangsawan tinggi dan banyak mengikutinya. Sebelumnya, dalam periode tidak aman bagi individu, cara ini mungkin cara yang lebih biasa.

Migrasi Sulawesi Selatan, tapi hari itu tidak lagi. Dengan demikian, sekitar tahun 1900, sejumlah besar kerabat yang datang dari kampung Pakatto, terletak delapan kilometer lebih jauh jalan, menetap

di Bontoramba. Sebagai kerabat dari kelompok kerabat yang sama mereka mengorganisir diri lagi di Bontoramba dan disesuaikan dengan keadaan baru, pada saat yang sama berjuang untuk mewujudkan cita-cita Makassar biasa. Untuk tujuan ini, mereka mengikuti adat Makassar tua.

Para Kerabat Kelompok Bilateral

Para kerabat Makassar kelompok harus digambarkan sebagai kerabat endogamous bilateral group¹ yang anggotanya ibadah nenek moyang mereka (pattautoaa'ng) di tempat dan waktu yang ditunjuk, dan pada saat yang sama sebagai kelompok yang hidup bersama dalam wilayah yang sama (pa'rasangang), yang anggotanya sampai tanah. Dua pasang kecenderungan menentang diamati. Berbeda dengan berjuang menuju endogami, jauh lebih lemah berusaha untuk masuk ke dalam pernikahan dengan non-kerabat dapat diamati. Berbeda dengan berjuang untuk hidup bersama di wilayah yang sama, ada dorongan untuk membubarkan.

Bagian Makassar-Bugis dari Daerah (kabupaten) Sulawesi Selatan pada saat ini dibagi menjadi provinsi-provinsi. Masing-masing terdiri dari sejumlah unit teritorial, sering disebut masyarakat adat. Setiap masyarakat adat pada gilirannya terdiri dari sejumlah unit teritorial sering disebut kampung. Batas-batas antara propinsi, antara masyarakat adat, dan antara kampung yang tetap pada peta. Ini adalah situasi yang siapa pun dapat langsung melihat. Selain itu, berulang kali muncul dalam literatur yang penulis sadar dalam fakta bahwa kekeluargaan memainkan peran yang sangat penting di antara Makassar tersebut. Asing mengamati bahwa Makassar tidak hanya tinggal bersama dalam satu rumah kerabat, tetapi juga bahwa ia telah kerabat tersebar di seluruh negeri. Tapi tidak ada pernyataan dapat bulat dalam literatur berkenaan dengan sifat yang tepat dari kekerabatan dan hubungannya dengan pembagian wilayah terlihat jelas. Ada hanya ada

pengertian yang samar-samar tentang hal ini di antara orang asing yang telah menjadi benar-benar berkenalan dengan Sulawesi Selatan, serta di antara Makassar sendiri.

Dalam melaksanakan penelitian ini, tidak mungkin untuk mengisolasi kelompok kerabat tertentu sebagai objek pengamatan, garis batas selalu samar-samar. Satu-satunya bentuk pengelompokan yang jelas diuraikan dan karenanya which'could lebih baik melayani sebagai titik awal adalah one.2 teritorial

1. Kekerabatan ditunjukkan oleh sib'ja istilah atau sipamanakang.
2. Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa dalam bab ringkasan pada organisasi sosial di bukunya **en stelsel van Beginselen het adatrecht**, bahwa **Haar** menyebutkan: 'masyarakat desa dan kabupaten di Sulawesi Selatan' bawah 'masyarakat di mana faktor genealogis tidak memiliki arti '(hal. 15). Menggunakan literatur yang tersedia, kesimpulannya tidak bisa berbeda. Di sini akan menjadi jelas bagaimana salah penafsiran ini. Oleh karena itu kekerabatan koneksi penduduk suatu wilayah kampung dicatat. Untuk tujuan ini nama-nama semua penduduk kampung tercatat dari rumah ke rumah, dan pada saat yang sama koneksi kekerabatan penghuni dikumpulkan untuk setiap rumah. Koneksi kekerabatan antara penghuni berbagai rumah kemudian ditelusuri. Dalam melakukan itu tampak sederhana untuk meminta setiap orang apakah ia terkait dengan Kapala atau istrinya, dan jika demikian, dalam apa derajat. Fakta bahwa, selain beberapa pengecualian, anggota rumah tangga selalu ternyata kerabat memfasilitasi berinvestasi karena itu mungkin untuk menunjukkan secara tepat, rumah-rumah milik kelompok kerabat yang Kapala dan yang tidak.

Semua orang dihitung sebagai milik kelompok kerabat para Kapala itu yang percaya dirinya berhubungan dengan dia atau istrinya, dan yang ini tidak ditolak. Yang terakhir terjadi sekali. Ini bersangkutan fungsionaris kampung yang memiliki kerabat sedikit Bontoramba tetapi yang diperoleh pengaruh melalui kualitas pribadi (kemampuan organisasi itu, kefasihan nya) dan yang sekarang ingin memperbaiki posisinya dengan menjadi dianggap sebagai kerabat jauh dari Kapala. Itu adalah putri dari Kapala sendiri yang menjelaskan kepadanya bahwa pendapatnya tidak mungkin benar. Selanjutnya, orang-orang asing, yang mengatakan, non-saudara menikah dengan seorang anggota kelompok Kapala, yang anak-anaknya demikian juga milik kelompok ini, yang juga dihitung di antara kelompok kerabat Kapala.

Dalam contoh satu-satunya di mana - sementara pasangan yang menikah tidak terkait satu sama lain - kerabat individu pria, serta dari wanita (yang termasuk kelompok Kapala), tinggal di rumah mereka, keluarga pria itu tidak dimasukkan di kelompok Kapala, dia sendiri.

Selain kerabat dilacak, sejumlah kerabat dengan pernikahan karena itu juga dihitung di antara kelompok kerabat. Yang terakhir ini harus didefinisikan sesuai rnorm akurat sebagai kelompok kerabat bilateral endogamous tradisional. Di antara Bugis, tidak ada dari mereka yang terkait dengan Kapala, seorang pria menonjol disebut Mangeren digunakan untuk tujuan yang sama sebagai Kapala dalam kelompok pertama, sehingga sehubungan dengan penghuni sejumlah rumah, dapat dikatakan bahwa mereka berasal dari kelompok kerabat Mangeren itu. Berkenaan dengan penghuni rumah-rumah yang tersisa, hubungan keluarga bersama, sejauh itu ada, maka dapat dengan mudah dibentuk. Demi kenyamanan, kelompok pertama akan disebut kelompok Kapala, kelompok kedua Mangeren, dan kelompok yang terakhir Miscellaneous.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dari total 129 rumah, kelompok Kapala diduduki 81, kelompok Mangeren 18, dan kelompok

Miscellaneous sisa 30. Anggota terakhir itu milik 13 kelompok kerabat yang berbeda. Para anggota satu kelompok dari kelompok Miscellaneous tinggal didistribusikan lebih dari sembilan rumah, orang-orang dari kelompok kedua selama lima rumah, dan orang-orang sepertiga dari tiga rumah. Dalam tiga orang kasus yang berkaitan dengan masing-masing dua rumah otheroccupied, dan dalam tujuh rumah yang tersisa tinggal orang-orang yang, selain dari teman serumah mereka, tidak punya kerabat lain di Bontoramba.

Semua orang ini, bagaimanapun, dari anggota kelompok Kapala kepada mereka dari penghuni tujuh terakhir bernama rumah, memiliki kerabat yang tinggal di luar Bontoramba, kadang-kadang juga di luar Borongloe, dan kadang-kadang bahkan sebagian luar Goa. Luar ini kadang-kadang kerabat hidup dalam kelompok-kelompok kecil hanya beberapa rumah, dan kadang-kadang dalam jumlah yang lebih besar.

Meringkas gambar silsilah wilayah kampeng dari Bontoramba, adalah mungkin untuk menyatakan bahwa 15 segmen yang lebih besar dan lebih kecil dari kelompok kerabat hidup bersama Semua individu pada saat yang sama memiliki tempat lain, yaitu di luar Bontoramba, satu atau lebih segmen lain dari mereka kerabat kelompok. Selanjutnya, tampak bahwa kelompok Kapala sangat terintegrasi, kelompok Manganre lemah terintegrasi, dan bahwa kelompok Miscellaneous tidak bisa disebut diintegrasikan sama sekali.

Hasil ini menampilkan perbedaan dari definisi kelompok kerabat yang diberikan di atas dalam dua hal. Dalam definisi tersebut, sebagaimana telah kita lihat, penekanan ditempatkan pada keberadaan sebuah kesatuan tertentu pada bagian dari kelompok silsilah dan wilayahnya. Pertama-tama, satu pertemuan kelompok silsilah beberapa satu wilayah, dan, kedua, tampak bahwa kelompok silsilah kehidupan yang tersebar di beberapa wilayah. Kedua penyimpangan dari penjabaran prinsip awalnya mengajukan permintaan lebih dekat.

Di tempat pertama, faktor-faktor historis tertentu yang memberikan kontribusi terhadap perkembangan situasi ini harus ditunjukkan. Ini adalah peningkatan populasi, keamanan yang lebih besar sejak tahun 1905, dan irigasi dimana budidaya sawah menjadi mungkin di kabupaten sampai sekarang tidak cocok untuk tujuan ini, dengan hasil bahwa migrasi dari kelompok-kelompok kecil terjadi dengan frekuensi yang jauh lebih besar daripada yang sebelumnya diperlukan atau mungkin. Untuk gelar meningkat, orang asing meminta izin untuk menetap di kampung tertentu territory.

Di tempat kedua, perbedaan makna istilah 'kampung territory' pada saat ini dan setengah abad yang lalu harus ditunjukkan. Pada saat itu batas wilayah yang bertepatan dengan batas kekuasaan dilakukan oleh kelompok kerabat yang berada di wilayah itu. Batas berubah sebanding dengan daya yang dilakukan oleh kelompok segmen. Hal ini diterapkan di tempat pertama untuk batas-batas masa kini kampung. Ini 1 kelompok dari 81 rumah 1 kelompok 3 rumah 1 kelompok 18 rumah 3 kelompok 2 rumah 1 kelompok 9 rumah 7 kelompok 1 rumah. 1 kelompok 5 rumah oleh karena itu, dari 15 kelompok kerabat yang berbeda selama total 129 rumah. Hitungan ini terjadi antara 25 Juni dan saya Juli 1948. Seperti itu, setidaknya, adalah keputusan resmi, dalam prakteknya izin tidak diminta sampai rumah telah dibangun dan sawah telah rusak.

Juga diterapkan pada tingkat yang lebih rendah pada batas-batas masyarakat adat saat sekarang dan propinsi. Setelah kedatangan pemerintah Hindia Belanda di kerajaan-kerajaan pada tahun 1905, peta dibuat dalam beberapa dekade pertama, dan batas-batas yang ditunjukkan pada mereka. Situasi pada waktu itu pada dasarnya tetap. Dalam batas-batas didirikan, pemindahan kekuasaan kemudian terjadi. Pada saat itu, oleh karena itu, batas-batas teritorial dan kekuasaan tidak lagi bertepatan.

Seorang kepala kampung diangkat untuk memerintah atas suatu wilayah kampung. Kepala ini demikian juga memperoleh otoritas atas anggota kelompok kerabat tha lain yang secara bertahap datang untuk tinggal di wilayah itu. Sebelumnya, mungkin benar untuk mengatakan, seperti sebuah kelompok baru akan membangun sebuah pusat kekuasaan kecil sendiri dan akan telah menggantikan yang sudah ada. Hari ini kelompok tersebut harus mengaktualisasikan seperti berjuang untuk kekuasaan dalam batas-batas administratif teritorial tetap sebuah. Hal ini sering terjadi melalui perjuangan untuk kepemimpinan daerah yang bersangkutan, apakah itu sebuah kampung, komunitas adat, atau sebuah kerajaan. Idenya tetap bahwa kelompok silsilah harus dalam komando wilayah yang dihuni oleh kelompok ini, dan dengan demikian juga semua orang yang tinggal di dalamnya. Perjuangan ini dapat diamati berulang-ulang.

Perebutan kekuasaan selalu diarahkan terutama terhadap kelompok lain yang tinggal di wilayah tha mana pendekatan yang disebut pertama yang paling erat dalam berdiri, dalam hal ini, oleh karena itu, kelompok Mangerre. Tetapi mengingat fakta bahwa kelompok ini kecil dan tidak terintegrasi dengan baik, anggota kelompok Kepala tidak merasa terancam, dan sesuai sedikit yang jelas dari perjuangan.

Gambar yang sama yang diberikan sehubungan dengan Bontoramba juga dapat diamati di sebagian besar kampung-kampung lainnya. Sebuah sampel dibuat pada tahun 1940 di kampung Pakatto menunjukkan bahwa dua kelompok kerabat dengan ukuran hampir sama tinggal di wilayah kampung dengan beberapa rumah tangga yang terpisah (kelompok Miscellaneous sangat kecil, karena). Kelompok kerabat hanya di masyarakat adat yang menempati wilayah seluruh kampung praktis dengan sendirinya adalah bahwa kepala masyarakat adat. Anggota kelompok ini hidup tersebar selama dua sampai tiga wilayah kampung. Sebagai kelompok keluarga kepala suku,

bagaimanapun, mereka berdiri berlawanan dengan semua kelompok kerabat Borongloe lainnya di wilayah masyarakat adat. Sebuah rumah tangga beberapa budak dan rumah tangga yang terpisah sedikit yang satu-satunya non-kerabat yang tinggal di wilayah kampung mereka. Dalam setiap kasus, oleh karena itu, satu pertemuan kurang lebih dua kelompok kerabat sangat terpadu per wilayah, dengan, di samping itu, kelompok tidak terintegrasi Miscellaneous dianggap kecil dan tidak berarti. Selain itu, tampak bahwa anggota satu dan kelompok kerabat yang sama. Lihat di bawah hlm 158-61.

Hidup tersebar di seluruh Sulawesi Selatan. Dalam hal ini, juga ada oleh karena itu ada pertanyaan tentang kesatuan antara kelompok kerabat dan wilayahnya. Alasan untuk ini adalah jelas. Untuk ini pertama-tama perlu untuk menunjukkan bagaimana sebuah kelompok kerabat harus dipahami.

Pembagian wilayah yang diambil sebagai titik awal dalam penyelidikan dijelaskan di atas memiliki keuntungan membuat demarkasi yang tajam mungkin, yaitu pembagian antara rumah-rumah di dalam dan di luar perbatasan kampung. Kelompok kerabat sebagai unit yang genealogis Jacks batas-batas tajam didefinisikan. Seorang individu seringkali milik lebih dari satu kelompok kerabat, orang-orang yang berhubungan erat satu sama, sepupu lain dulu, misalnya, sering milik tidak hanya untuk kelompok keluarga umum, tetapi juga untuk orang-orang yang saling berbeda: Ini adalah konsekuensi langsung dari kenyataan bahwa pernikahan secara teratur dikontrak antara orang yang bukan dari kelompok kerabat yang sama.

Seorang anak yang dihasilkan dari perkawinan mungkin kontrak pernikahan endogamous baik dalam kelompok kerabat ayahnya atau bahwa ibunya, karena melalui ayahnya ia milik kelompok kerabat yang terakhir, dan melalui ibunya untuk miliknya. Dan di mana ayah dan ibu pada gilirannya mereka lahir untuk seorang pria dan istrinya yang tidak berhubungan satu sama lain, anak yang sama dapat kontrak pernikahan

endogamous dalam salah satu dari empat kelompok kerabat yang berbeda dari empat kakek-nenek. Setelah semua, ia milik empat kelompok kerabat yang berbeda.

Jelas bahwa sebuah divisi dari Makassar ke dalam kelompok-kelompok kerabat tajam dibedakan sepenuhnya imajiner. Setiap individu adalah milik lebih dari satu kelompok kerabat dan karena itu akan juga harus dibagi ke lebih dari satu kelompok tersebut. Seorang individu memiliki pilihan, dalam kasus seperti itu, sebagai mana kelompok kerabat dia ingin bergabung, dan di mana dia ingin tinggal dan bekerja. Hubungan genealogical dengan kelompok lainnya tetap ada. Pengetahuan ini cenderung hilang setelah generasi atau lebih.

Hal ini tidak diharapkan bahwa satu akan tahu semua kerabat seseorang yang tinggal di daerah terpencil dari satu sama lain. Dengan membayar kunjungan dan tetap diperpanjang, generasi muda menjadi akrab dengan kerabat yang berada di berbagai distrik. Yang lebih tua mengamati mereka melalui ini; karakter mereka diukur dan peluang pernikahan mereka yang dibahas. Hal ini tergantung pada kesan yang dibuat oleh mereka bagaimana mereka akan menyambut sebagai tamu pada kunjungan berikutnya.

Ini tergantung pada individu sendiri baik dalam tahun kemudian ia akan menjaga hubungan didirikan dengan cara ini. Jadi, sementara satu Makassar, ditanya tentang kehidupan keluarga di tempat lain, dapat mengacu pada hanya satu atau dua kabupaten di mana ini seharusnya hidup, satu lagi, sadar akan fakta bahwa kepemilikan banyak koneksi meningkatkan berdiri sosialnya, menyatakan bahwa ia memiliki kerabat di mana-mana dan tampaknya dapat menyebutkan nama-nama kampung banyak.

Kekerabatan endogami

Pernyataan bahwa kelompok kerabat adalah berarti endogamous bahwa sejumlah besar perkawinan oleh preferensi

dikontrak dengan kerabat, dan sejumlah kecil dengan anggota kelompok kerabat lainnya. Angka-angka yang diberikan di bawah ini diambil dari satu kelompok Kapala, artinya, dari segmen ini hidup kelompok, dan karena itu terdaftar, di Bontoramba.

Dari 89 pasangan menikah milik segmen kelompok Kapala berada di Bontoramba, suami dan istri terkait satu sama lain dalam 79 kasus, dan dalam 10 mereka tidak. Jika salah satu mengejar alasan mengapa menikah di luar 10 kelompok kerabat mereka, tampak bahwa dalam 5 kasus pernikahan terjadi setelah pasangan itu telah melakukan silarian. Dalam hal ini individu yang bersangkutan tidak membayar perhatian pada keberadaan hubungan kelompok kerabat. Dalam 5 kasus lain, alasan selalu diberikan adalah bahwa orang asing milik kelompok kerabat yang generasi tua, yang membawa tentang pernikahan, dengan senang hati masuk ke ikatan pernikahan dalam pandangan kedudukan sosial mereka.

Dalam 2 dari 5 kasus, seorang perempuan anggota kelompok kerabat menikahi orang asing. Dalam 3 kasus lain, seorang pria menikah dengan seorang gadis dari luar. Dalam bab tentang status kita akan kembali ke kebijakan pernikahan yang dilakukan oleh orang tua. Saat ini hanya diperlukan untuk menunjukkan bahwa tidak ada preferensi khusus untuk menikah baik laki-laki atau perempuan di luar kelompok kerabat dapat diamati, tetapi bahwa perhatian lebih dekat dibayar dengan seorang gadis dibandingkan dengan anak laki-laki bahwa dia tidak menikah dengan orang yang dianggap akan lebih agak bawah di berdiri.

Pernyataan bahwa kelompok kerabat dekat endogamous berarti, karena itu, bahwa pernikahan oleh preferensi dikontrak antara kerabat, tetapi mengatakan apa-apa lebih lanjut tentang koneksi kekerabatan yang yang dianggap penting. Setelah analisis koneksi ini, tampaknya ada preferensi yang jelas untuk pernikahan dengan anggota dari generasi yang sama, dan di antara tempat yang paling penting

adalah masing-masing diduduki oleh sampopinruang (enam derajat sepupu laki-laki dan perempuan) dan dengan sampopintallung laki-laki (delapan derajat dan sepupu perempuan). Disajikan dalam angka, ini berarti bahwa dari 69 biasa, atau meriah, pernikahan kontrak antara dari kelompok kerabat, dalam 60 kasus pasangan menikah adalah anggota dari generasi yang sama, dan dalam 9 kasus mereka. Saya mengikuti sistem tingkat hubungan sesuai dengan yang jumlah hubungan orangtua-anak sebagai satu derajat; saudara-saudara karena itu terkait dalam derajat kedua, sepupu di tingkat keempat, dan seterusnya. Pernikahan dengan penerbangan. Untuk rincian, lihat Bab III, bagian ketiga. Jumlah total 89 harus dikurangi tidak hanya oleh non-endogamous 10 tetapi juga oleh 10 silariang pernikahan. Sebuah pernikahan dibawa sekitar baik dalam cara meriah atau dengan cara silariang. Dalam kasus terakhir tidak ada.

Kekerabatan, status dan gender di Sulawesi Selatan

Dari jumlah tersebut 60 perkawinan, 8 dikontrak antara samposikaii (anak-anak saudara kandung, sepupu laki-laki dan perempuan sehingga dalam derajat keempat), 30 antara sampopinruang (anak-anak samposikaii, sepupu laki-laki dan perempuan sehingga keenam derajat), dan 22 antara sampopintallung (anak-anak dari sampopinruang, sehingga delapan derajat pria dan wanita sepupu). Dalam pernikahan kontrak antara 9 kerabat dari generasi yang berbeda, perbedaan usia pasangan, dengan satu pengecualian, tidak lebih besar dari antara anggota dari generasi yang sama. Dalam kasus ini perkawinan, preferensi tertentu harus dicatat untuk pernikahan seorang pria dengan seorang wanita dari generasi yang lebih rendah atas bahwa seorang pria kepada seorang wanita dari generasi yang lebih tinggi.

"Perkawinan antara anak saudara, antara anak-anak saudara, atau antara anak-anak dari kakak dan adik, yang juga dikontrak tanpa preferensi yang pasti untuk salah satu pernikahan yang jelas.

Pengetahuan tentang hubungan kekerabatan tidak melampaui kerabat delapan dan kesembilan derajat. Kerabat lanjut dihapus adalah 'jauh' (beila). Jika dalam kasus yang jarang orang berbicara tentang pernikahan antara '(sepersepuluh derajat sepupu laki-laki dan perempuan, anak-anak sampopintallung') sampppingappa, salah satu mungkin akan mendengar pendapat menyatakan bahwa ini adalah pernikahan yang tidak diinginkan. Lain, bagaimanapun, tampaknya tidak menyadari hal ini.

Di antara pernikahan dikontrak antara sampopintallung (delapan derajat kerabat) ada mungkin juga ada pernikahan 'sampingappa (sepuluh derajat) atau kamanakang sampopintallung (sembilan derajat, sehingga tidak anggota dari generasi yang sama). Dalam kasus seperti orang tidak yakin lagi tentang hubungan yang tepat. Laporan bertentangan satu sama lain, dan dalam kasus seperti ketidakpastian ada kecenderungan untuk menyelesaikan pada hubungan keluarga yang satu menganggap sebagai yang tepat dan normal untuk pernikahan antara kerabat.

Pernikahan yang paling umum adalah, oleh karena itu, pernikahan antara sampopinruang dan sampopintallung (masing-masing keenam dan kedelapan derajat pria dan wanita ^ sepupu) yang pada saat yang sama adalah anggota dari generasi yang sama. Dari semua pernikahan lainnya dikatakan bahwa mereka tidak menguntungkan atau tidak beruntung, atau bahwa mereka dilarang. Pada kelompok kerabat yang mulia ada kecenderungan bergeser ke samposikaii dan sampopinruang (keempat dan keenam sepupu derajat pria dan wanita masing-masing).

Keluarga

Dua fungsi keluarga inti akan dibahas di sini. Sang ayah resmi menempati tempat yang dominan dalam keluarga. Hubungannya dengan anak-anaknya didasarkan pada gagasan bahwa ia berada di

perintah dan bahwa itu adalah sopan untuk membantahnya. Seorang putra yang seharusnya untuk menunjukkan apa yang cocok dengan mendengarkan berbicara kembali disebut sebagai nipolongi ero'na, 'keinginannya disilangkan', atau annempa baiaa Karaeng, 'menampar mulut dari master'.

Kekerabatan

Apa yang ayahnya katakan dan dengan menjawab secara umum, baik dipilih frase ketika menangani ayah. Dalam prakteknya jawaban yang anak memberikan yang singkat karena dia takut tidak mampu memenuhi kewajiban tersebut, dan karena ia takut membuat kesalahan, yang mungkin dianggap sebagai tidak sopan atau hasil dalam ejekan. Seorang anak di atas usia empat belas sesuai tidak suka berada di perusahaan ayahnya, hubungan terlalu kaku untuk ini. Ketika ayahnya datang, ia menghilang secepat mungkin sambil mengumumkan beberapa alasan. Ketika ayah mengunjungi anaknya menikah nya, yang terakhir akan memanggil istri atau anaknya kecilnya. Percakapan kemudian berlanjut melalui mereka. Hal penting, seperti pernikahan putrinya, mungkin dibahas oleh seorang ayah dengan (menikah) anaknya. Ini juga, adalah percakapan diadakan * dengan nada formal. Tapi pembicaraan ini hanya menetapkan apa yang telah dibahas sebelumnya oleh ayah dalam percakapan informal dengan istri atau putrinya mertuanya. Hubungan yang sama dapat diamati antara saudara. Berikut yang lebih tua harus dipatuhi oleh yang lebih muda. Antara mereka oposisi lebih besar; yang lebih tua mencoba untuk menjaga kepemimpinan, yang lebih muda, terutama jika kualitas pribadinya memberinya kesempatan untuk melakukannya, mencoba untuk menghindari otoritas kakaknya.. Hubungan mereka kaku. Konsekuensinya adalah bahwa anak belum menikah pada umumnya, dan saudara-saudara muda yang belum menikah pada khususnya, menghabiskan banyak waktu di luar rumah. Hal ini tidak berlaku untuk

hubungan antara ibu dan anak, atau antara saudara. Karena wanita muda yang terbatas pada tempat, pergi ke luar hanya dalam perusahaan, solusi yang sama tidak akan practiceable. Wanita muda tergantung pada yang lebih tua. Elemen oposisi tidak ditemukan di antara mereka, sebaliknya, mereka saling menolong dan kolaborasi dihargai.

Hubungan seksual antara seorang wanita dan anaknya praktis Joes tidak terjadi. Tidak ada contoh ini ditemukan di register dari pengadilan asli. Hanya satu cf informan bisa mengingat seperti kasus, yang seharusnya terjadi sebelum 1905. Cerita di mana hubungan seperti memainkan peran yang tidak saya kenal. Hubungan seksual antara seorang pria dan putrinya terjadi dengan berbagai tingkat keteraturan. Di register dari pengadilan asli semua Sulawesi Selatan, satu pertemuan yang empat atau lebih kasus tersebut diperkirakan setiap tahunnya. Ini berarti bahwa itu adalah kejadian langka yang remem $\neg$ bered selama beberapa dekade. Cerita tentang hubungan ayah-anak ditemukan dalam lingkup Islam. Mereka umumnya berjalan sebagai berikut. Seorang sarjana terkenal agama yang datang dari Sumatera menikahi seorang wanita Makassar. Sementara anak mereka, seorang gadis, masih sangat kecil, ia bergerak atau, dan. Hanya 20 tahun kemudian dia kembali ke Makassar. Di sana ia menikahi seorang wanita muda, dan setelah beberapa saat ia pemberitahuan dengan tanda tertentu pada kepalanya atau tertentu ornamen yang dia berikan kepada istrinya 20 tahun sebelum bahwa itu adalah putrinya sendiri yang dia telah menikah. Bersama-sama mereka mencari seseorang yang akan mengatakan kepada mereka, apa yang mereka sekarang harus lakukan. Ini adalah Tuhan yang memberitahu mereka bahwa mereka telah melakukan dosa terbesar mungkin, tetapi bahwa hal ini dapat diampuni karena mereka tidak tahu apa yang mereka lakukan. Dalam hubungan sosial dan perilaku dalam kehidupan sehari-hari, takut melanggar larangan yang ada dimanifestasikan yang tidak diamati dalam hubungan ibu-anak. Jika seorang pria pulang dan dewasa putrinya sendirian di rumah, adiknya

atau keponakan disebut sebagai hal yang biasa. Kemudian keduanya merasa lebih di-kemudahan. Risikonya tetap yang dinyatakan orang akan berbicara tentang mereka. Oleh karena itu, seorang pria memilih untuk tidak pergi sendirian dengan dewasa putrinya ke kampung di mana mereka tidak diketahui, sehingga mereka tidak akan dianggap sebagai pasangan menikah dan ditangani seperti itu.

Alasan untuk ini bentuk terakhir incest (salimara ') terjadi dengan beberapa keteraturan dan bahwa ibu dan anak sangat jarang, dijelaskan oleh seorang informan yang mengatakan bahwa secara umum generasi yang lebih rendah harus mematuhi yang lebih tinggi, anak ibunya dan anak ayahnya. Jadi tampaknya. umumnya diasumsikan bahwa inisiatif untuk hubungan seksual (dalam hal ini suatu yang jahat) berasal dengan pria itu. Hubungan seksual antara kakak dan adik praktis tidak terjadi. Saya tidak ingat memiliki ditemui satu contoh dari ini dalam register pengadilan asli.

Hubungan kakak-adik adalah salah satu leitmotifs dalam epik La Galigo. Hubungan Sawerigading untuk Tenriabeng saudara kembarnya adalah salah satu keintiman besar (Kern 1939). Dalam puisi heroik Datu Miiseng, istri pahlawan saya Mapia adalah juga digambarkan sebagai saudara kembarnya. Mereka dipisahkan segera setelah lahir dan tidak bertemu lagi, mengabaikan melewati satu sama lain, sampai mereka dewasa. Datu Museng menjadi terpikat, dan mereka menikah. Jadi puisi itu dibacakan (Matthes 1883:88) oleh beberapa penyanyi (pakeso'-keso '). Dalam kehidupan sehari-hari saudara adalah, di atas semua, pelindung Suster sebagai seorang gadis muda. Dia adalah untuknya 'dinding kuat', sebagai ayat says.11 Ia suka untuk menemani dia dan wanita yang lebih tua ketika mereka membayar kunjungan ke kerabat yang tinggal di tempat lain. Dia adalah orang yang bereaksi pertama dalam kasus dia siri ', ini adalah untuk mengatakan bahwa dia segera mulai mengejar dan menusuk jika dia harus ingin melarikan diri. Dia membawa dirinya sebagai pengantin

keluar dari kamar belakang di mana dia telah berpakaian pengantin untuk tempat tidur di ruang depan. Ia bangga dan fakta bahwa ia dapat melindungi dirinya. Keluarga (nuklir) secara jelas tercermin dalam terminologi kekerabatan (lihat daftar). Hal ini jelas bahwa hanya anggota keluarga (nuklir) disebut 10 Seorang penyanyi yang menyertai dirinya pada biola dengan dua senar (kese'keso). 11 Lihat Bab dalam, hal 238. Oleh istilah individu dan bahwa untuk sisanya terminologi membuat. perbedaan hanya antara generasi. Perbedaan dibuat dalam generasi ego sendiri, akhirnya, menunjukkan jarak dari nenek moyang, yang tampaknya menjadi makna terbesar bagi kemungkinan pernikahan.

Istilah kekerabatan

Kin hubungan ditunjuk oleh sibija istilah atau sipamanakang. Orang yang tidak berhubungan dengan setiap panggilan lainnya masing-masing tau lain maraeng (harfiah: 'orang lain'). Dari sudut pandang ego (pria atau wanita), istilah berikut yang digunakan:

1. Ayah: mangge, bapa '
2. ibu: antara, amma '
3. kakak: sari'battang (bura'ne)
4. adik: sari'battang {baine}
5. saudara dan saudari dari 1 dan 2: Purina
6. anak-anak 5: snmposikaa
7. ayah dan ibu-1 dan 2: Toa
8. saudara dan saudari dari 7: Toa
9. anak-anak 8: Purina
10. anak-anak 9: satnpopinruang
11. ayah dan ibu dari 7: boe
12. saudara dan saudari dari 11: boe
13. anak-anak 12: Toa
14. anak-anak 13: Purina

15. anak-anak 14: sampopintallung
16. anak: ana '(bura'ne)
17. putri: ana '(baine)
18. anak-anak 16 dan 17: cucu
19. anak-anak 3 dan 4: kamanakang
20. anak-anak 19: cucu
21. anak-anak 6: kamanakang
22. anak-anak 21: cucu
23. anak-anak 10: kamanakang
24. anak-anak 23: cucu
25. anak-anak 15: kamanakang
26. anak-anak 25: cucu
27. anak-anak 18-20-22-24-26: cucu kulantu' Untuk menunjukkan seorang pria, bura'ne ditempatkan setelah istilah bernama, untuk menunjukkan seorang wanita, baine.
28. Orang yang menikah dengan dua bersaudara (atau dua saudara perempuan) setiap panggilan lago lainnya.
29. Satu panggilan adik seseorang (saudara) pasangan ipara '.
30. Dalam kasus seorang pria dan seorang wanita tidak berhubungan satu sama lain menikah, sepupu laki-laki itu tetap menganggap dirinya sebagai terkait dengan (misalnya) sepupu wanita. Mereka Bija pasibesokang, harfiah, 'kerabat tertarik' satu sama lain.

Batas dhian

Terakhir bernama adalah pria yang mengangkut barang-barang lain ke pasar Orang jauh dan yang menerima upah mereka sebagian uang dan sebagian barang. Beberapa dari mereka tidak memiliki tanah.

Mereka yang memiliki tanah di luar Bontoramba hidup tersebar di 57 dari total 133 rumah²²; 53 dari 57 ditempati oleh anggota kelompok Kapala, 4 oleh orang-orang dari kelompok Miscellaneous. Menurut tokoh dari kelompok Mangerre tampaknya tidak memiliki tanah di luar Bontoramba. Sesungguhnya tidak semua yang dikatakannya benar, mungkin terlalu rendah, terutama dalam hal kelompok Mangerre. Dalam setiap kampung terdaftar nama-nama pemilik tanah yang dikenai pajak tanah, dan dengan demikian akan diperlukan untuk memulai semua pengurusan tanah pajak di Sulawesi Selatan (ada beberapa ribu dari mereka) dalam rangka untuk menyatakan dengan pasti bahwa tidak ada tanah selain yang dilaporkan dipegang oleh penduduk Bontoramba. Dan di antara individu-individu dari kelompok Mangerre yang satu mungkin berharap untuk menemukan bahwa mereka memiliki lebih banyak tanah di tanah air mereka di Pangkadjene²³.

Saya membatasi penyelidikan saya berdasarkan dari kampung yang tersisa dari komunitas adat Borongloe. Hanya 7 dari 13 warga Bontoramba yang kami temui. Distribusi ditunjukkan dalam Tabel 1.

Sekilas bahwa dari peta tiga dari kampung pertama berbatasan pada Bontoramba, dan bahwa keempat kampung itu terletak sangat dekat. Kampung Pakatto sudah disebutkan sebagai desa yang banyak berasal dari warga Bontoramba, beberapa dari mereka telah memiliki tanah di sana, yang diperoleh melalui warisan. Banyaknya pemilikan tanah di Tjambaja terhubung dengan peluang reklamasi baik di sana.

²² Dalam 54 rumah ada orang yang memiliki tanah sawah hanya di tempat lain, di 14 yang sendiri hanya tanah kering di tempat lain. Dalam 11 rumah, karena ada orang yang sendiri baik sawah maupun tanah kering

²³ Saran ini didasarkan baik pada gambar berikut di bawah ini untuk Pakatto kampung, kampung halaman kelompok Kapala, maupun pada kesan yang diperoleh di kampung-kampung penjajah '.

Table 1.

	Tanah sawah (area)	Tanah kering (area)	Tanah sawah Pemilik*	Tanah kering Pemilik*
Pagentungang	1,432	0	48	-
Songkolo	280	354	4	5
Buttadidi	684	37	23	3
Borong	308	904	6	8
Tjambaja	1,428	798	21	5
Pakotto	514	0	4	-
Parang Banua	54	0	2	-

* Dalam statistik pemilikan tanah Indonesia, tanah diadakan di hipotek atau sebagai jaminan selalu ditambahkan ke tanah yang dimiliki di properti.

Orang-orang dari Bontoramba tidak memiliki tanah di dalam 6 dari 14 kampung dari Borongloe. Kepemilikan terkonsentrasi di sekitar keberadaan mereka, dengan pengecualian Pakatto dan Tjambaja. Tanah tampaknya tidak mempengaruhi hubungan kekerabatan diantara mereka, sehingga dapat pula dijadikan sebagai batas teritorial administratif kampung. Jarak dari rumah ke tanah tampaknya tidak menjadi persoalan. Ada alasan yang mengasumsikan bahwa jumlah warga Bontoramba (dengan pengecualian orang-orang dari kelompok Mangenre) memiliki tanah tidak hanya di dalam komunitas adat mereka tetapi juga di luar kampung mereka, tidak begitu penting.

Selain warga Bontoramba yang memiliki tanah di luar Bontoramba, ada sejumlah orang yang tinggal di luar Bontoramba yang memiliki tanah dalam wilayah Bontoramba. Ada sekitar 90 orang. Dari jumlah tersebut, 68 tinggal di salah satu dari 13 kampung lain di Borongloe. Mereka memiliki total 1.522 luas tanah sawah dan 1.758 luas tanah kering. di kampung yang berdampingan dengan Buttadidi, Pagentungang, Songkolo dan Borong, hiduplah masing 27,8,11 dan 77 pemilik tanah ini. Selain itu, ada 3 pemilik tanah lebih yang tinggal di

kampung-kampung dari Pakatto, Parang Banua, Bontos, dan Borongkaluku, sedangkan di Kotjikang ada 2, dan dalam Tjambaja 1. Tidak akan ada minat khusus dalam wilayah Bontoramba bagi penduduk Pakatto atau Tjambaja, cukup bertentangan dengan sebaliknya.

Sisanya ada 22 pemilik tanah, di antaranya 2 tinggal di luar Goa dan 20 diantaranya di Goa tetapi di luar Borongloe, yang dimiliki 645 luas tanah sawah dan 498 luas tanah kering²⁴. Satu-satunya point penting di sini adalah bahwa dari 20 pemilik tanah, 12 tinggal di kampung Romangpolong terletak sangat dekat dengan Bontoramba, dimana Kapala dari Bontoramba memiliki sejumlah besar kerabat.

Data berikut menunjukkan bagaimana tanah sawah didistribusikan ke berbagai rumah. Dari 133 rumah yang ada 25 diantaranya memiliki 1 hektar tanah sawah. Dua puluh satu dari rumah yang ada adalah rumah milik kelompok Kapala, dan 4 milik kelompok Miscellaneous. 8 Penduduk dari 25 rumah memiliki lebih dari 2 hektar, dan dari jumlah ini, 7 milik kelompok Kapala, 1 untuk kelompok Miscellaneous. Hanya satu orang yang memiliki lebih dari 3 hektar. pada kenyataannya, ia memiliki 7,5 hektar tanah sawah. Dia berutang dengan kemampuan sendiri.

Hubungan individu untuk tanah mereka, seperti terlihat dari angka-angka ini, oleh karena itu dapat dinyatakan cukup sederhana. Batas-batas administratif kampung²⁵ sangat tidak relevan dengan lokasi tanah diantara penduduk kampung. Kepemilikan tanah yang tidak dibatasi oleh wilayah kampung. Jarak dari tempat tinggal ke bidang ini, secara umum, sangat kecil. Mayoritas tanah rakyat terletak di kampung

²⁴ Di antara 22, ada 13 pemilik sawah dan 10 pemilik tanah kering. Satu orang memiliki tanah kering di Bontoramba serta sawah yang.

²⁵ Para Kapala mengumpulkan pajak atas semua tanah yang terletak di wilayah kampung nya. Dia mengambil peduli bahwa semua orang yang tinggal di sana dan mampu untuk melakukan pekerjaan melaksanakan layanan mereka. Dia juga melaporkan pelanggaran yang dilakukan di daerahnya.

mereka sendiri dan di salah satu kampung sebelahnya. Mereka yang memiliki tanah di Tjambaja juga memiliki tanah di Bontoramba sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa orang tidak membeli atau mengerjakan tanah pada jarak yang lebih jauh sampai mereka sudah memiliki sendiri beberapa tanah di sekitar mereka: pertukaran tanah antara orang yang memiliki tanah di kampung masing-masing tempat tinggal, dengan maksud bahwa keduanya akan memiliki sebidang tanah yang dekat, bukan jauh dari rumah mereka, terjadi secara alami.

Umumnya satu pengakuisisian pada tanah yang jauh melalui warisan. Orang akan menjaga tanah yang berlokasi di kampung ketika mereka datang sendiri, atau dari mana orang tua mereka datang dan di mana kerabat tinggal.²⁶ Tokoh-tokoh dari Pakatto hanya menunjukkan bahwa pertalian tanah terletak di kampung asal hanya secara bertahap dilonggarkan ketika terintegrasi dengan baik antara kelompok kerabat telah muncul di lingkungan yang baru.

Jumlah rata-rata pemilikan tanah untuk satu setengah hektar tanah sawah yang baik dan hampir tiga perempat hektar tanah kering, untuk setiap enam orang. Untuk sebagian besar, oleh karena itu, mereka semua memulai usaha pertanian kecil.²⁷ Diantara penduduk kampung tampaknya hanya satu individu dalam posisi untuk menyatukan tanah lebih dari 3 hektar, kepandaian pribadi secara khusus. Pada generasi berikutnya, bagaimanapun, yang memegang hal ini dapat hilang lagi. karena jarang terjadi bahwa seorang pria yang memegang tanah miliknya menghasilkan anak yang mampu menjaga

²⁶ Bandingkan data untuk kelompok penjajah, hlm 112-5 -

²⁷ Angka untuk ternak yang paling penting (kerbau, kambing, kuda) di antara tiga kelompok adalah sebagai berikut:

	Kerbau	Kambing	Kuda
Kelompok Kapala	193	23	11
Kelompok Mangenre	19	-	-
Kelompok Miscellaneuos	26	14	1

utuh. Pada bagian kepemilikan tanah kepada individu dapat dianggap normal dalam kasus kelompok-kelompok kerabat biasa. Hal ini tidak terjadi, bagaimanapun, bahwa daerah ini tidak kenal dengan kepemilikan tanah yang besar. Di kampung Borongpalala, misalnya, luas sawah keseluruhan berjumlah sekitar 450 hektar. Luas tanah kering sangat signifikan di sini. Dari jumlah tersebut 450 hektar, sekitar 160 hektar berada di tangan warga Borongpalala, dan sekitar 290 berada di tangan orang yang tinggal di luar Borongpalala. Sekitar 3 hektar dari jumlah yang terakhir milik sejumlah petani kecil Bontoramba. Sisanya, hampir 290 hektar, milik beberapa kerabat Pangeran Goa, yang sebagian tinggal di kampung Karuisi 15 kilometer jauhnya dari Borongpalala, dan sebagian di Bone, 250 sampai 300 kilometer jaraknya. Kampung ini jelas sangat akrab dengan kepemilikan tanah yang besar. Deputy (koasa) dari Pemilik tanah melakukan operasi langsung dan mengumpulkan hasil. Kondisi ini akan dibahas dalam bab berikut.

Ritual Panen

Hubungan antara penduduk kampung dan tanah mereka dan memberikan ekspresi di festival panen, yang diadakan di tempat tertentu di wilayah kampung, yang disebut "Tanah 'Tuhan' (*Patanna pa'rasanganga*). Di tempat ini berdiri sebuah pohon mangga tua, dan di kakinya beberapa kebohongan besar, batu datar. Selanjutnya rumah korban (*saukang*) telah dibangun. Ini didasarkan pada empat tempat, lantai, 1,5 meter persegi, semua tentang keberadaan 1 meter di atas tanah; dinding terdiri dari pengepangan yang transparan; atap daun berfungsi sebagai penutup atap. Di tengah-tengah kelima tempat memanjang sekitar 20 cm melalui lantai, dan ini disebut "potongan pusat rumah" (*benteng polong*). Pohon, batu, dan rumah kecil bersama-sama membentuk elemen penting dari ritual sawah. Biasanya, baik sebelum tanam atau setelah panen, tetapi juga pada kesempatan

lain sementara padi sedang tumbuh, persembahan disajikan di sana, ditambah dengan perayaan sederhana. Hanya festival panen yang akan dijelaskan di sini.

Ketika semua sawah telah sepenuhnya dipanen, hari untuk ritual diatur. Ini adalah pekerjaan dari pinati²⁸ dari Bontoramba, dia juga orang yang melakukan ritual yang sebenarnya pada hari itu. Sekitar pukul sepuluh pagi, mereka yang ingin mengambil bagian dalam ritual panen sudah mulai berkumpul di 'Tuhan Tanah'. Ritual harus dilakukan sebelum matahari mulai turun, karena diyakini, bahwa terbitnya matahari akan memberikan manfaat bagi pertumbuhan beras. Para wanita membawa mangkuk persembahan. Setiap rumah diharapkan untuk membawa persembahan, dikatakan bahwa satu hasil asumsi bahwa setiap orang menginginkan hasil panen yang baik. Ketika ritual dimulai, saya menghitung hanya 45 mangkuk yang dibawa dari 42 rumah yang berbeda. Tiga puluh empat dari 42 rumah milik kelompok Kapala, 1 ditempati oleh anggota kelompok mangenre, dan 5 milik kelompok Miscellaneous. Dua mangkuk berasal dari orang di luar Bontoramba yang memiliki tanah di wilayah ini. Kedua mangkuk dibawa dari salah satu rumah yang sama, dua dari tiga kasus, menginginkan agar kedua keluarga tinggal di rumah itu. Tiga dari lima kasus di mana kelompok Miscellaneous telah membawa mangkuk penawaran, tampak bahwa tidak ada satu dari rumah yang bersangkutan dicatat dalam daftar pajak tanah. Salah satunya adalah pengikut yang membawa korban untuk sawah tuannya, yang tinggal di tempat lain, yang kedua adalah orang yang bekerja disawah milik seorang kerabat yang berada di Buttadidi; ketiga kasus itu adalah bahwa salah satu pegawai kampung yang baru saja datang dalam di Bontoramba. Pria ini tetap percaya bahwa kantornya memaksanya

²⁸ Pinati adalah suatu hal yang biasa disebut dan biasanya diisi dengan pelaksanaan ritual. Bandingkan Matthes 1885:111.

untuk memberikan bukti nyata partisipasinya dalam kehidupan festival di kampung.

Jumlah 45 mangkuk dianggap sangat kecil, fakta bahwa banyak orang sakit yang dijadikan sebagai alasan untuk ini. Kesimpulan yang dapat ditarik dari angka-angka ini kemungkinan bahwa pada festival panen hanya orang-orang membawa persembahan yang memiliki atau bekerja di sawah di Bontoramba dan yang pada saat yang sama mereka percaya bahwa mereka memiliki kepentingan tertentu dalam festival panen. Dibandingkan dengan kelompok lain, kecenderungan untuk berpartisipasi dalam festival komunal lebih jelas di antara anggota kelompok Kapala. Tidak ada partisipasi antara 17 dari 18 rumah-rumah kelompok Mangenre mungkin disebabkan tidak hanya untuk fakta bahwa hanya sedikit dari sawah mereka sendiri di Bontoramba, dengan fakta bahwa di daerah Bugis festival saukang terjadi jauh lebih sedikit daripada di Goa. Tetapi juga Partisipasi dari kelompok Mangenre dapat dianggap sebagai tanda penyerahan kepada pemegang kekuasaan lokal dan adat istiadat. Karena jika tidak ada di antara mereka yang berpartisipasi, ini tidak akan dihargai oleh kelompok Kapala. Dalam hal ini salah satu dari mereka dianggap tetua. Itu adalah salah satu anggota yang paling menonjol dari kelompok Mangenre yang mengirimkan mangkok Dalam menjawab pertanyaan bagaimana tempat ini memperoleh nama, 'Tanah Tuhan', kisah berikut dapat kita jadikan bahan.

1. Pau-pauanna 'patanna Pa'rasanga', niarenga besenga,	1. Pesan dari tokoh masyarakat dikampung tersebut
2. Riolo nia' sitau rewa amumantang ri Bontoramba	2. Dahulu kala ada seorang yang berkuasa di Bontoramba
3. Naanjo tauna ammantangi ri birinna aging lompoa	3. Orang tersebut bertempat tinggal di jalan besar
4. Naanjo aganga, punna nia' tau ammalo na'bongong iareka	4. Di jalan tersebut, jika ada orang yang lewat menutup kepala atau

nammake paying, anjo tauna ba'lalo mate karampassang	memakai payang, akan mati seperti orang yang seolah diculik/cekik.
5. Nasiapa are sallona anjo taua appakamma naniareng tommo tau-ta'bese-bese	5. Setiap saat orang tersebut berbuat seperti itu, dilain pihak ada yang suka dengan perbuatannya.
6. Sanggenna anjo tauna appasang angkana	6. Sampai suatu saat orang tersebut member pesan :
7. Punna sallang tenama' anrinni (sayanga') punna erokko asserea', nia' antu batu ritangngana pa'rasanganga, anjoremmake sarea',	7. Jika suatu saat saya tidak ada di sini (meninggal dunia), dan engkau mau memberi sesuatu kepada saya, ada batu di tengah kampung dan disitulah kamu berikan
8. Mingka antu sallang batua a'lolokintu timboranna pa'rasanganga ri poko' taipaya	8. Jika batu itu bergerak ke selatan kampung menuju pohon mangga
9. Punna anjoremmonjo batua papparekang tomma' balla', nasalloa' anjoremma' antu lammantang.	9. Ketika batu itu sudah ada maka disitu tempat saya tinggal
10. Le'baki appasang allannya tommi	10. Setelah selesai berpesan orang tersebut lenyap/menghilang.

Cerita ini tampaknya menjadi versi pendek dari cerita tomanurung yang akrab di seluruh Sulawesi Selatan. Ini adalah cerita tentang orang yang turun dari langit (lihat pembahasan di Friedericicy 7933:469 dan 506). Si Narator juga memberikan penjelasan tentang Besenga, sebuah nama dalam buku yang sama.

Sekarang kita akan memberikan gambaran singkat tentang ritual panenl.²⁹ Sekitar setengah abad ke dua belas masa lalu di sore hari, Pinati berpikir bahwa sudah waktunya untuk mulai. Dia duduk di bawah pohon mangga di sebelah batu dan berbaring di sana, dengan wajah berpaling ke selatan. Sekitar 40 mangkuk dengan persembahan

²⁹ Untuk deskripsi dari penting dari ritual, lihat hlm 116-7.

telah ditempatkan di atas batu ini dan di sampingnya, karena sangat berdekatan mungkin semuanya mengandung beras ketan dengan telur rebus ditekan ke dalamnya dan setengah ayam panggang di atasnya. Para Pinati menggunakan kain putih di sekitar hiasan kepala sendiri dan tempat-tempat dupa dalam bejana dupa yang sudah terbakar. Di sampingnya ada segelas air, mangkuk kecil dengan air untuk mencuci tangan, dan mangkuk yang kecil dengan beberapa buah pinang dan pinang, seperti mereka yang diletakkan di samping santapan tamu terhormat. Semuanya adalah untuk memberikan persembahan yang akan dibuat. Selain itu, ada sebuah botol kecil minyak dan keranjang kecil dengan beras kembung (Bente) di sisinya.

Sekarang ia di tempat pertama dan tangannya pada batu dan bergumam singkat. Kemudian ia mengambil botol kecil berisi minyak, memegang sesaat dalam asap dupa di atas kapal, dan menetes lingkaran berlawanan minyak tersebut ke batu, yang datar di atas. Di dalam lingkaran ini dia tempat, satu demi satu, segenggam beras. Masing-masing tangan yang pertama menengadah sejenak di atas kapal dupa. Sekarang Pinati mengambil bejana dupa di tangan kanannya, dan dengan tangan kirinya ia merokok di batu itu tiga kali. Kemudian ia mengerakkan tangan kanannya diatas kapal dupa, tiga kali berlawanan, dan sekali setelah itu searah jarum jam. Kemudian kapal dupa diletakkan lagi, dan diam-diam Pinati meletakkan beberapa jari tangan kanannya berlawanan batu, sebentar menggumamkan beberapa kalimat. Sekarang ia mengambil bejana dupa lagi dan menggambarkan sebuah lingkaran di sekitar batu dan semua mangkuk yang ditempatkan di atas dan ke sisi itu. Sejumlah perempuan melewati membantu di sekitar, melakukan perawatan khusus bahwa kapal dupa perjalanan sekitar semua mangkuk. Dengan cara ini dilewatkan sekitar dari tangan ke tangan, tiga kali salah satu cara dan sekali cara lain. Setelah setiap perjalanan sekitar, ia kembali ke tangan Pinati, yang kemudian sebentar 'merokok batu, pada dasarnya untuk menandai titik dari mana itu

dimulai. Setelah itu dia berturut-turut membuka dua pa'rappo³⁰, menahan mereka sesaat di atas kapal dupa, dan kemudian meletakkan mereka, di atas batu di samping satu sama lain. Para pinati bergerak kapal dupa lagi, tiga Limes salah satu cara dan sekali lainnya, dalam lingkaran di atas dua pa'rappo dan kemudian meletakkannya di sisinya. Dengan demikian, ini bagian dari ritual selesai. Untuk sesaat Pinati tetap tenang duduk. Dari waktu dia menjatuhkan dupa ke dalam kapal untuk saat ini, tujuh menit berlalu. Sekarang dia duduk di saukang menghadap ke utara. Sejumlah kecil mangkuk dengan persembahan ditempatkan di sekitar pos pusat lopped-off. Seorang wanita yang lebih tua beberapa menempati sisa ruang di tFre saukang. Para Pinati menyediakan kapal dupa dengan bahan bakar segar, memegang botol minyak di atasnya sebentar dan menetes dalam sebuah lingkaran kecil di bagian atas posting. Dalam lingkaran ini dia tempat tiga genggam beras kembang, setiap kali memegang tangan pertama dalam asap untuk instan singkat. Kemudian ia bergerak kapal dupa dalam lingkaran tiga kali salah satu cara dan sekali cara lain atas pos pusat dan melemparkan beberapa genggam beras sombong - selalu setelah pertama kali diadakan dalam asap dupa di atas kapal - atas mangkuk dengan makanan. Setelah itu ia membuka pa'rappo ketiga, memegang ini juga, dalam asap sesaat, dan kemudian meletakkannya di samping pos. Kemudian ia bergerak kapal dupa lagi, tiga kali salah satu cara dan sekali cara lain atas pa'rappo ini, peletakan beberapa jari tangan kanan melawan atas pos pusat, dan bergumam singkat. Sekali lagi ia menyebarkan beberapa genggam beras mengisap lebih dari makanan mangkuk dan melemparkan beberapa kernel di atas bahunya. dengan ritual yang sebenarnya menyimpulkan. Ini bagian dari ritual, yang berlangsung di saukang, juga diselesaikan dalam waktu tujuh menit.

³⁰ Lihat hal 117.

Mangkuk dengan korban kemudian dibawa dan ditempatkan sebelum orang-orang, yang telah mengatur diri mereka dalam baris di atas tikar, menurut mereka berdiri-Para wanita telah menyimpan sejumlah mangkuk untuk diri mereka sendiri. Mereka makan dalam kelompok-kelompok kecil duduk mengelilingi mangkuk tanpa rangka tempat duduk khusus.

Beberapa pinati pada ritual mengambil beberapa jari beras ditambah akhir ekstrim dari kaki ayam (hanya tulang) dari mangkuk masing-masing dan tempat ini oleh, pa'rappo. Dengan cara ini sesuatu yang disisihkan untuk para leluhur dari rumah masing-masing.

Pria sekarang mari ayam mereka bertarung lagi seperti yang mereka lakukan di pagi hari. Berarti sementara Pinati berjalan sekitar dan menyentuh semua orang yang ingin dengan campuran minyak, bumi, dan digosok halus padi, serta sesuatu yang lain yang rahasia khusus nya. Bagian-bagian tubuh cocok untuk ini adalah dahi, leher, dan pusar. Tujuannya adalah untuk menyebabkan orang-orang ini untuk berbagi dalam kesejahteraan (picuru) leluhur ini, melalui bumi dengan yang datang di kontak (nibarakkakki).³¹ Setelah tinggal makan banyak untuk menonton ayam untuk sementara waktu. Hanya secara bertahap mereka pulang. Hanya beberapa pisang dan daun sirih. Beberapa potongan kernel pinang dan beras tetap dengan batu di bawah pohon dan di saukang sebelah pos pusat. Angin mudah drive kering daun terbelah; semut dan burung kabur dengan sisanya. Bintik-bintik minyak saja tetap terlihat sebagai tanda bahwa nenek moyang dihormati di sini.

³¹ Ini adalah praktik yang baik untuk mengambil suatu tujuan dari bumi yang sangat dekat dengan batu yang diambil segera setelah ritual (lihat foto halaman 289).

Gerakan Mobilitas

Tiga aspek mobilitas gerakan akan dijelaskan di sini. Pertama adalah keadaan yang sakit, hubungan tempat tinggal dengan tempat kelahiran, kedua, migrasi yang terjadi selama kurun waktu dalam satu wilayah kampung tertentu, dan ketiga, kolonisasi. Yang terakhir ini mengacu pada kegiatan di Makassar untuk kabupaten Bugis

Hubungan tempat tinggal dengan tempat lahir

Dari 803 penduduk kampung Bontoramba pada 1 July 1949, 207 lahir di luar kampung. Hampir 75 persen dari total karena itu tinggal di kampung asli mereka.³²

Dari 207.119 jiwa yang lahir di luar Bontoramba tetapi dalam masyarakat adat Borongloe, sisanya, 88, atau 9 persen dari total jumlah 'penduduk yang lahir di luar; 30 orang (3,5 persen) lahir di luar Provinsi Goa. Persentase mereka yang lahir di Bontoramba tampaknya lebih besar pada kelompok Kapala, yang menetap, dibandingkan dua kelompok lainnya, yaitu 82 persen dari 54 persen di Mangenre dan 52 persen pada kelompok Miscellaneous. Tabel 2 memberikan data jumlah individu.

³² Sorokin (1927:381) membandingkan wilayah individu dalam masyarakat Eropa Barat dengan di India. Bukunya telah diterbitkan pada tahun 1927, dan angka tersebut telah seperempat abad lamanya. Dari angka-angka ini tampak bahwa di Eropa Barat pada waktu itu, khususnya di Prancis, 57,2 persen dari populasi yang lahir di distrik di mana ia tinggal saat pendaftaran ulang. Untuk India, di sisi lain, menurut sensus tahun 1901 Persentase ini lebih dari 90 persen. Sorokin menarik kesimpulan, apalagi yang didirikan atas dasar berbagai data lain, bahwa di Eropa Barat ditampilkan wilayah mobilitas dari teritorial yang jauh lebih besar dari India.

Table 2. Tempat lahir penduduk dari Botoramba, tahun 1949

	Jumlah total individu	Lahir di luar Bontoramba	Lahir di luar Bontoramba, tetapi di dalam Borongloe	Lahir di luar Borongloe, tetapi di dalam Goa	Lahir di luar Goa
Kelompok Kapala	536	81	51	28	2
Kelompok Manganre	94	42	17	5	20
Kelompok Miscellaneous	173	84	51	25	8
Penduduk dari kampung Botoramba Tanggal : 1 – 7 - 1949	803	207	119	58	30

Jumlah besar orang dalam kelompok Manganre lahir di luar Goa, yaitu 20 dari 42, sangat mencolok. di Kapala dan kelompok Miscellaneous nomor ini 2 dan 8, masing-masing, dari 51. Penjelasan ini adalah untuk menemukan fakta bahwa tanah asal mereka terletak di luar Goa, banyak dari mereka lahir di sana. Kecenderungan ini terus berlanjut dan lebih dari satu yang diharapkan karena masyarakat lebih menyukai anak-anak dilahirkan di rumah, atau setidaknya di tanah, di mana ibu mereka dilahirkan disana. Wanita yang hamil lebih memilih untuk kembali ke kampung halaman mereka, Pangkadjene. Setidaknya untuk persalinan pertama mereka.

Tiga puluh dua dari 51 anggota kelompok Kapala dilahirkan di luar Bontoramba, tetapi dalam masyarakat adat, dating dari kampung yang berbatasan dengan Bontoramba, seperti Buttadidi (10) dan songkolo (12) disamping sangat dekat dengan Borong (9) . Di kampung yang terletak jauh, jumlahnya lebih kecil, Parang Banua, 4; Borongkaluku. 3; Bontoa, 2; Bontomanai dan Kotjikang, masing-

masing 1; Pagentungang sebelah, 1. pakatto (9) membentuk sebuah pengecualian yang susah dimengerti karena, seperti yang dilaporkan di atas, dianggap sebagai kampung halaman dari anggota kelompok Kapala.

Dari angka-angka ini, tampak bahwa sekitar 80 persen dari populasi Bontoramba lahir di Bontoramta atau sekitarnya.

Perpindahan Tempat

Lebih lanjut muncul bahwa penduduk kampung berulang kali berubah-ubah rumahnya untuk waktu yang lama atau waktu yang lebih singkat. Fenomena ini, meskipun dapat diamati, tidak mudah digambarkan dalam angka.

Saya mencoba untuk mendapatkan wawasan tentang jumlah mereka yang mengubah rumah mereka dengan melakukan survei didalam kampung tepat setahun setelah yang pertama. Kunjungan yang berlangsung lama dan banyak perubahan lain yang terjadi dalam perjalanan setahun, yang kadang-kadang mengakibatkan keadaan sebelumnya diuruskan dan dikembalikan dalam perubahan berikutnya, tidak bisa ditutupi dengan pendaftaran seperti ini. Hasil yang diperoleh dengan cara ini adalah sebuah pengikutan.

Di 76 dari 133 rumah komposisi perubahan terjadi selama setahun (dari 1 Juli 1948 sampai 30 Juni 1949). Kelahiran dan kematian tidak terdaftar karena tidak relevan dengan studi mobilitas. Dibagi kedalam tiga kelompok, data menunjukkan bahwa 39 rumah dari 81 rumah kelompok Kapala tetap tidak berubah dalam wilayah mereka, serta 4 dari 19 milik kelompok Mangenre, dan 14 dari 33 milik kelompok Miscellaneous: Mereka yang telah terdaftar sebagai warga Bontoramba pada 1 Juli 1949 dan yang tidak tinggal di sana setahun lalu tercatat sebagai imigran, dan mereka yang tinggal di sana pada 1 Juli 1948 tetapi yang tidak lagi hadir pada 1 Juli 1949 dimana terdaftar sebagai emigran . orang yang dalam perjalanan pada tahun itu telah

pergi dan tinggal di rumah lain di kampung tersebut terdaftar sebagai transmigran.³³ Dikategorikan kedalam tiga kelompok (Kapala, Manganre, dan Aneka), dapat diperoleh gambaran dalam Tabel.3 pada mobilitas individu.

Table.3 Perubahan tinggal di kampung Bontoramba antara Juli 1948 dan Juli 1949

	Pendatang	Emigran	Transmigran	Jumlah total perubahan tempat tinggal
Kapala	26	18	34	78 dari 526 (15%) anggota dari kelompok Kapala
Manganre	6	23	12	41 dari 94 (944%) anggota dari kelompok Manganre
Miscellaneous	10	12	4	26 dari 173 (15%) anggota dari kelompok Miscellaneous
Jumlah	42	53	50	145 dari 803 (18%) dari penduduk kampung pada 1- 7 – 1949

Berarti bahwa, selama periode satu tahun, 20/11 dari semua penduduk kampung berpindah rumah.

Rincian pada kelompok Kapala, Manganre, dan kelompok Miscellaneous menunjukkan bahwa perpindahan terbesar terjadi pada kelompok Manganre, di mana hampir 2/5 dari anggota kelompok berpindah, sementara di Kapala dan kelompok Miscellaneous sekitar

³³ Transmigran dihitung sekali sebagai individu, tetapi mereka membawa perubahan dalam wilayah dua rumah tangga.

1/7 anggota berpindah berdomisili. Sebagai alasan untuk ini kita bisa mengutip fakta bahwa kelompok Mangenre paling dekat dan diperkirakan apa yang disebut kelompok kolonis. Para anggota kelompok tersebut tampaknya membentuk keterikatan pada tempat tinggal mereka. Banyak dari kelompok Mangenre pindah ke Makassar, di mana, menurut laporan, mereka bisa mendapatkan uang lebih banyak daripada di Bontoramba.

Menurut angka-angka ini, perpindahan terjadi dimana antara pria dan wanita sama. Untuk 72 orang yang berpindah ada 73 perempuan yang pindah. Perbedaan dalam perpindahan antara orang yang menikah dan yang belum menikah tampaknya tidak menjadi masalah besar. Di sini orang harus dapat membedakan kasus-kasus di mana hanya pria yang sudah menikah atau wanita yang pindah rumah dari keluarga yang lengkap.

Dalam satu tahun, 22 keluarga dengan 35 anak pindah ke Bontoramba, total dari 79 orang. 8 dari 22 kasus, pasangan muda yang pindah dari rumah orang tuanya. Satu rumah satu keluarga dengan cara ini menjadi salah satu rumah keluarga. Hal ini mencerminkan perjuangan dari setiap keluarga untuk memiliki rumah sendiri.³⁴ Tiga keluarga yang ingin tinggal lebih dekat dengan sawah mereka yang terletak di kampung lain akan berpindah kesana. Dalam dua kasus pernikahan persilangan adalah alasan untuk keluarga pindah. Dalam satu kasus pertengkaran yang dijadikan sebagai alasan, tapi ini menyangkut kasus yang luar biasa dari dua keluarga yang tinggal dalam satu rumah yang tidak saling berhubungan. Dalam kasus lain sepasang suami istri dari komunitas adat tetangga datang untuk tinggal di

³⁴ Seorang anak muda laki-laki atau wanita yang pindah ke keluarga suaminya setelah menikah, sehingga mengubah sebuah rumah satu keluarga menjadi sebuah rumah untuk dua keluarga, terdaftar sebagai transmigran

Bontoramba untuk bekerja pada majikan. dalam lima kasus yang tersisa, motifnya tidak diketahui.³⁵

Sementara 79 orang yang berpindah sebagai suatu keluarga, 56 orang pindah ke rumah lain sebagai individu. Alasan yang diberikan untuk perubahan ini sangat bervariasi. Duda yang sudah tua yang hidup bergantian pada salah satu dari anak-anaknya. Yatim piatu pergi dari satu paman dan bibi ke paman dan bibi yang lainnya pula. Kesepakatan dari perkawinan, yang dilakukan di *Silariang*, alasan lebih lanjut untuk mengubah rumah. Orang Jawa dan yatim piatu miskin yang datang untuk hidup dan bekerja dengan orang-orang di Bontoramba meningkatkan jumlah imigran. Seorang anak kecil sakit pergi untuk tinggal dengan kakeknya selama beberapa minggu atau beberapa bulan. Rumah kakek yang kebetulan jaraknya satu menit berjalan kaki dari orang tua anak itu, dan ia pergi ke sana 'untuk mendapatkan lebih baik'. Seorang anak yang merupakan 'gangguan' sementara ditempatkan dengan saudara atau saudari dari orang tuanya yang tinggal di sekitarnya. Pengalaman akan mengajarkan bahwa di lingkungan lain kenakalan akan hilang dengan mudahnya. Seorang adik dari istri secara teratur akan datang untuk tinggal membantu pada pasangan yang baru menikah yang baru saja memperoleh rumah sendiri. ketika seorang pria muda menikah, adiknya datang kepadanya untuk mengurus kerbau di sana. " Seorang wanita yang marah pada suaminya meminta salah satu kerabat perempuannya, yang pada saat yang sama tetangga, untuk datang dan tidur dengannya. Penolakan jelas disini dan dapat dilihat secara rasional, semua alasan ini sah di daerah Makassar.

Hasilnya adalah bahwa mereka jarang tinggal serumah di sebuah rumah yang sama. Dengan demikian, teman serumah tidak membentuk kelompok yang stabil. Pria atau wanita, menikah atau

³⁵ Sejumlah anak-anak kecil (35) dalam 22 keluarga adalah karena fakta bahwa bagi keluarga muda yang pindah ke rumah sendiri untuk pertama kalinya. Dua pasangan baru menikah *silariang* juga memiliki (belum) punya beberapa anak.

belum menikah tetap selalu menjadi kerabat, secara bergantian datang mengunjungi, untuk alasan yang beragam, dan tinggal untuk jangka waktu yang pendek atau lama. Mobilitas gerakan adalah fungsi dari kerabat kelompok.³⁶

Untuk memberikan alasan bagi migrasi ini sering terjadi dan hanya dapat dilakukan dengan cara saran. Untuk tujuan ini, bagaimanapun, elemen lain dari budaya ini harus dijelaskan, kondisi ini biasa di sebut 'a'jallo.

A'jallo' paling tepat digambarkan sebagai sifat marah. Individu melemparkan dirinya ke tanah, ia menjerit dan menendang dengan keras selama beberapa menit, dan ketika serangan itu telah berlalu sepertinya dia benar-benar normal kembali. Dalam kedua kasus, mereka adalah anak-anak yang dimanjakan oleh lingkungan mereka. Segala sesuatu yang mereka lakukan telah dikagumi dengan cara yang berlebihan. Mereka diizinkan untuk melakukan lebih, dari anak-anak lain tidak ada yang melarang mereka apa-apa. Ketika gadis itu menumpahkan setumpuk padi, pemiliknya hanya tertawa ramah. ketika anak itu main-main pecah piring, hal ini dimaafkan dan benar-benar tidak ada konsekuensinya. hanya orang tua mereka sendiri yang menggerutu pada mereka. Tetapi hal ini memuaskan dan menarik hingga berakhir. Saat itu adalah saat ketika anak mungkin memiliki sifat marah.³⁷

³⁶ Mobilitas ini tampaknya membuat saya menjadi mengerti keadaan sebelum perang. Tidak ada Saran bahwa periode Jepang atau kontak sesudahnya memiliki pengaruh pada mobilitas ini.

³⁷ Matthes (1885:420) menerjemahkan a'jallo 'sebagai' perjalanan mengamuk '. 'A'jallo, menurut pendapat saya, adalah sebutan untuk kondisi mental tertentu yang pada efeknya tidak memiliki sejumlah karakteristik eksternal yang sama dengan mengamuk, tetapi asalkan rangsangan dari dalam tidak lebih dikenal hadir. menurut saya tidak benar untuk menerima pengertian ini. Matthes juga mencontohkan 'tau andjalokki sarennna', ia menerjemahkan ini dengan keadaan seseorang yang berjalan mengamuk dengan nasibnya, dan membuat hal ini jelas dengan menambahkan, "yaitu, orang yang selalu tidak puas dengan nasibnya.

Menurut laporan, orang dewasa juga tunduk pada serangan tersebut, bagaimanapun, saya pernah menyaksikan ini. Yang pasti, orang dewasa kadang-kadang menggunakan itu sebagai ancaman, untuk batas dhian

Misalnya, ketika ia (dia) telah menetapkan pikirannya pada sesuatu yang tampaknya tak terjangkau. Seorang wanita dari Makassar yang telah menyebabkan sebuah drum (ganrang) untuk dimainkan di sebuah festival kelompok kerabatnya di Goa ditanyai tentang ini oleh Kapala kampung (kampung kepala) yang bersangkutan, sejak bermain ganrang adalah hak prerogatif kaum bangsawan di Goa. Dia mengancam dengan 'a'jallo jika penggunaan drum harus dilarang, dan akhirnya keputusan dibuat bahwa drum bisa dimainkan karena dia tidak tinggal di Goa dan di rumah di Makassar ia diizinkan bermain ganrang tersebut.

Di Makassar seorang gadis yang berusia enam belas tahun dan masih di sekolah terancam 'a'jallo karena dia ingin melanjutkan bersekolah meskipun ketidaksetujuan yang jelas pada ibu dan bibi. Seorang pria mengatur pernikahan kedua di belakang punggung istri pertamanya karena, seperti katanya, ia takut bahwa ia akan 'a'jallo dan dengan demikian juga dapat mencegah pernikahan keduanya jika dia mendengar tentang hal itu sebelumnya.

Reaksi lain untuk cocok seperti marah adalah salah satu keengganan. Orang-orang berpaling, tidak ada yang membuat usaha untuk membantu, tidak seorang pun muncul marah. Ia percaya bahwa tidak ada yang bisa dilakukan tentang hal itu.

Kedua fenomena, mobilitas dan 'a'jallo, menurut pendapat saya harus dianggap sebagai ekspresi dari konflik yang individu tidak melihat solusi lain, konflik yang didasarkan pada struktur kepribadian. Mustahil bagi saya untuk melakukan penyelidikan lebih lanjut sepanjang jalur

Misalnya, ia yang menuntut hari ini, besok, dan seterusnya.

tersebut. Kenyataan bahwa kedua jenis kelamin berpartisipasi dalam mobilitas pada tingkat yang sama mungkin menyarankan kebutuhan untuk analisis dari 'struktur kepribadian dasar' (Kardiner 1945) dari Makassar tersebut. Bugis Makassar dan kecenderungan untuk menjajah serta panggilan mereka ke laut mungkin dapat dijelaskan dengan konflik yang sama.

Kolonisasi

Langkah seorang bangsawan tinggi dengan sejumlah besar pengikut ke wilayah terpencil, seperti bisa diamati setengah abad yang lalu, mungkin dalam beberapa kasus dapat dijelaskan oleh kesulitan dengan kerabat yang sangat dekat.

Dalam kasus migrasi baru-baru ini ke negara Bugis Makassar, motif ekonomi selalu dilaporkan. Namun, tampaknya lebih tepat untuk mengatakan bahwa perubahan dalam struktur ekonomi merangsang kecenderungan mobilitas. Dalam beberapa kampung terletak di utara Parepare, kelompok larege berbicara Makassar telah ditemukan. Aku melakukan penyelidikan di tiga kampung, Kape, Langa, dan Paria. Tujuannya adalah untuk mengeksplorasi integrasi koloni hidup di antara Bugis Makassar tersebut. Untuk membedakan mereka dari migrasi dibahas di atas, kita akan merujuk kepada mereka sebagai kolonisasi.

Orang 'Makassar' yang tinggal di suatu kampung tertentu dalam setiap kasus yang disebut bersama-sama untuk survei singkat. Hal ini biasanya mengakibatkan sejumlah pria dewasa muncul. Mereka mempertanyakan beberapa hal: nama mereka dan nama-nama teman serumah mereka; yang menikah, apakah pasangan ini menikah terkait satu sama lain dan jika demikian apa derajat; apakah pernikahan ini berlangsung dengan cara meriah atau dengan cara dari silariang, wilayah mana yang mereka anggap sebagai tanah air mereka, karena berapa

lama mereka telah tinggal di sini, alasan yang telah menyebabkan mereka untuk meninggalkan tanah air mereka dan datang ke sini.

Hasilnya menunjukkan beberapa perbedaan antara tiga kampung. Setiap di mana dari tanah air ternyata menjadi sangat dekat. Selama masa panen, kerabat datang membantu. Setelah panen, individu-individu dari kelompok kolonis teratur kembali ke tanah air, meskipun hanya sementara. Di mana-mana orang memberi sebagai alasan untuk kolonisasi fakta bahwa lebih mudah untuk memperoleh penghasilan seseorang di sini daripada di tanah air. Dalam dua dari tiga kampung, ada laki-laki lebih dari perempuan, sebuah fenomena yang akan dianggap normal di daerah Kolonisasi, di mana pekerjaan berat jatuh ke laki-laki. Lihat tabel 4 untuk data.

Seperti ketika sebagian besar koloni datang, hanya beberapa komentar umum dapat dibuat. Pria sekitar lima puluh tahun menyatakan bahwa mereka telah datang ke sini pertama sebagai laki-laki muda, sehingga sekitar 25 tahun sebelum, awalnya sering sebagai pekerja musiman, dan bahwa beberapa waktu kemudian mereka kembali ke sini untuk menetap. Lainnya memberi kedatangan mereka sebagai mulai dari 20 tahun sampai satu tahun lalu. Kesan saya adalah bahwa setelah beberapa pionir pertama kali tiba, sejumlah besar Makassar mulai bermigrasi ke utara sekitar 1935. Dari laporan dari sejumlah informan tampaknya yang hadir hari tempat tinggal mereka tidak pertama mereka, tetapi bahwa mereka telah menetap di tempat lain awalnya setelah keberangkatan mereka dari tanah air. Hal ini dapat dinyatakan bahwa setelah orang bergerak, bergerak lebih sering mengikuti.

Para migran tidak memiliki hiasan (lihat di bawah); yang masih tersisa di Galesong 'karena mereka pernah dikatakan. Saya tidak melihat saukang di sawah. Orang membantah memiliki rumah leluhur sedikit menawarkan mangkuk di rumah mereka. Mereka memberi sebagai

alasan untuk ini fakta etnis Bugis dimana mereka tinggal di sini adalah Muslim yang ketat yang tidak peduli seperti kuno urusan.

Dengan beberapa exceptions koloni ini tidak memiliki tanah di negeri Bugis. Mereka bekerja bidang yang milik pemilik tanah besar, yang di sini baik anggota bangsawan atau pedagang yang telah menjadi kaya selama 10 sampai 15 tahun terakhir. Sejak 1939 proyek irigasi Sadang telah mengubah daerah yang luas lahan kering ke daerah sawah berpotensi subur.

Tabel 4. Pernikahan dan tinggal pattenrs hidup Makassar di tiga kampung Bugis

	Jumlah Rumah yang terdaftar	Jumlah individu	Laki- laki	Perempuan	Telah menikah	Menikah di Sitanang	Menikah dan punya keluarga	Menikah namun tak memiliki keluarga	Rata-rata jumlah individu dalam 1 rumah	Tempat asal
Kape	25	133	80	53	27	1	19	9	5.3	Galesong 7 Lebakkang 10 Pangkadjene 4 Maros 4
Langa	28	165	85	80	22	7	26	3	5.9	Galesong 28 Lebakkang 9
Pania	15	80	34	46	16	1	8	9	5.3	Segeri 2 Pangkadjene 4 Maros
Jumlah 1949	68	378	199	179	65	9	53	21	5.5	Djeneponto 1
Bontoramba 1948	129	787	382	405	105	27	104	28	6.1	

Kekurangan tenaga kerja, bagaimanapun, adalah sangat keras. Selama ini terus berlanjut, para penjahat dapat menuntut kondisi kerja yang sangat baik. Posisi tawar mereka yang kuat. Misalnya, satu kelompok menuntut dari pemilik tanah besar tertentu bahwa ia membiarkan tidak ada padi dipotong lain di sawah-Nya.

Ada ekspresi sedikit kebutuhan untuk mengamankan posisi ekonomi yang lebih solid dengan membeli tanah di daerah baru tempat tinggal. Beberapa bahkan dianggap sebagai sawah pada seperti jarak dari tanah yang dikuasai tidak aman.

Beberapa koloni tampaknya telah menebus sawah yang mereka sebelumnya di tanah air mereka digadaikan dengan uang yang mereka peroleh di negeri Bugis, dan bahkan telah diberikan hipotek sawah baru di sana. Dalam hal ini, oleh karena itu, dasi dengan tanah air tampaknya sangat kuat.

Koloni muda kembali ke tanah air mereka untuk menikah. Menurut data yang saya diperoleh, persentase pernikahan dikontrak antara penjahat antara bukan keluarga hanya sedikit lebih tinggi daripada di Bontoramba. Sejumlah kecil pernikahan dikontrak dengan Bugis. Bagi mereka yang tinggal jauh dari rumah untuk waktu yang lama, pernikahan dengan lingkungan rekan tampaknya menggoda.

Selain itu, persentase kecil dari pernikahan silariang mencolok. Dengan investigasi keluar lebih dekat, adalah mustahil untuk mengutip alasan untuk ini. Bugis yang menikah lebih mudah daripada kita, mereka tidak menemukan silariang begitu penting, dengan cara ini Bugis adeas dirumuskan dan dibandingkan dengan mereka sendiri gagasan-gagasan tentang hal ini. Ini juga mungkin bahwa kelangkaan pernikahan silariang adalah refleksi dari kenyataan bahwa Makassar telah di bagian menerima ide-ide Bugis.

Rumah-rumah koloni yang lebih kecil dan berdiri di tempatkan lebih rendah daripada desa mereka sesama Bugis, dinding sering terbuat dari atap, sementara Bugis memiliki dinding kayu atau bambu.

Secara keseluruhan, oleh karena itu, tempat tinggal mereka membuat kesan buruk dibandingkan dengan orang-orang dari Bugis atau dengan orang-orang pulang ke rumah kerabat mereka. Rata-rata jumlah penghuni dalam satu rumah hanya sedikit lebih rendah dari yang di Bontoramba. Sama seperti untuk Bugis Makassar di negara, bahasa yang umum merupakan unsur pemersatu untuk ini kolonis.

Dasi dengan kelompok kerabat di tanah air yang kuat. Perkawinan dengan Bugis jarang. Komunitas ibadah sangat lemah, karena semua tetap anggota rumah ibadah komunitas kembali. Tinggal bersama dan bekerja di wilayah yang sama menciptakan hubungan antara warganya. Dasi ke tanah lemah. Penduduk asli memiliki kontrol tanah. Dalam kasus individu pendatang baru berhasil mendapatkan sebidang tanah, tetapi mayoritas hanya tertarik dalam memiliki mendarat kembali di tanah air. Bahasa dan tinggal bersama memperkuat, setidaknya untuk sementara waktu, integrasi dari penjajah.

Komunitas ibadah

Para kerabat Makassar kelompok didefinisikan sebagai kelompok kerabat yang anggotanya penyembahan nenek moyang mereka di tempat dan waktu yang ditunjuk untuk tujuan ini.

Partisipasi dalam pemujaan leluhur terkait dengan kekerabatan. Misalnya, salah satu yang orang tuanya tidak terkait satu sama lain, dan yang dua pasang kakek-nenek tidak berhubungan satu sama lain baik, termasuk empat kelompok yang berbeda relatif dan dapat berpartisipasi dalam pemujaan leluhur dari semua empat kelompok yang berbeda. Dalam praktek, seorang individu berpartisipasi terutama dalam penyembahan kelompok dengan dimana ia tinggal. Tapi ia juga dapat berbagi dalam keluarga terdekat, bahkan jika ia tidak memiliki kontak dengan mereka setiap hari. Pilihan-Nya dalam ini ditentukan untuk gelar besar dengan berdiri sosial dari kerabat ini. Dalam hal ritual ada

preferensi dibuktikan antara orang-orang untuk beralih ke anggota terkemuka dari kelompok kerabat.

Di sini pertama-tama kita akan menjelaskan aspek yang paling signifikan dari ritual. Selanjutnya, kita akan membuat perbandingan dengan ritual ornamen.

Esensi dari ritual

Terlepas dari perbedaan lokal dan meskipun sudut pandang pribadi dari orang yang melakukan ritual, pinati, ada tingkat tinggi keseragaman dalam resep ritual. Sejumlah elemen yang dapat ditemukan di mana-mana, seperti beras, minyak, dupa, dan air. Beberapa tindakan dilakukan dalam urutan yang sama dalam setiap contoh. Mereka akan secara singkat dilaporkan di sini.

Dengan mengenakan penutup kepala putih, pinati membuat dirinya dibedakan sebagai orang yang akan membawa kontak antara hidup dan nenek moyang mereka. Melempar beras, biasanya dalam bentuk kembang (Bente), atas persembahan ini dilakukan karena diyakini bahwa beras membawa keberuntungan. Para pinati taburan lingkaran tetes minyak sekitar korban dengan botol minyak sedikit. Setelah dia telah menempatkan dupa dalam bejana membakar dupa, ia menggambarkan lingkaran yang sama dengan itu, pertama tiga kali dan kemudian sekali berlawanan arah jarum jam. Hal ini dilakukan, ia menempatkan korban, pa'rappo tersebut, dipersiapkan oleh dirinya sendiri, di dalam lingkaran di sebelah mangkuk menawarkan. Kedua beras kembang dan pa'rappo yang sejenis diadakan selama kapal dupa setiap kali untuk tujuan pemurnian, sehingga apa pun yang masuk akan selalu murni. Sebuah lingkaran imajiner dengan demikian memisahkan apa yang dibawa ke dalam kontak dengan nenek moyang dari seluruh dunia. Para pinati kemudian tempat beberapa jari tangan kanannya seolah-olah melawan lingkaran dan bergumam untuk beberapa saat. Dengan ini, ritual itu menyimpulkan. Apa yang dia bergumam

dirahasiakan oleh pinati. Pada saat yang sama ia selalu mengkomunikasikan peristiwa faktual kepada leluhur. Jadi, pada saat tanam: Kami datang ke sini untuk melaporkan kepada Anda bahwa kami akan menanam, jika kita mendapatkan panen yang baik kami akan menawarkan yang terbaik kepada Anda. "Atau di festival panen, di sini aku membawa Anda yang terbaik dari panen saya."

Para pinati

Para pinati dari Bontoramba adalah kerabat dari Kapala. Kedudukannya tinggi di kelompok kerabat karena kualitas pribadinya. Ia berfungsi sebagai arranger pernikahan dan selalu memiliki peran utama pada negosiasi mengenai biaya dari pesta pernikahan, yang selalu mendahului pernikahan. Dia tahu lagu pernikahan dan ahli dihargai, dan penyembuh, penyakit (judul seperti pejabat adalah Sanro). Dengan satu pengecualian, ia dipanggil untuk membantu dalam semua hal ini hanya oleh anggota kelompok Kapala. Dia juga berhasil festival panen, yang melibatkan seluruh wilayah Bontoramba dan yang, karena alasan itu, anggota kelompok lainnya juga ikut ambil bagian. Dalam kehidupan biasa ia tidak membedakan dirinya baik dalam pakaian atau penampilan luar dari penduduk lain Bontoramba.

Dia sendiri mempersiapkan esensi dari apa yang ditawarkan, pa'rappo tersebut. Persiapan lebih lanjut untuk ritual, yang sangat rinci dan mengkonsumsi banyak waktu, yang dilakukan oleh perempuan. Masing-masing dan setiap perempuan adalah lebih baik informasi tentang hal-hal ritual daripada kaum pria. Persiapan persembahan, yang penyucian air yang akan digunakan pada ritual, yang penyucian dari mangkuk dan piring dari mana mereka akan makan, mencari daun yang bersifat khusus diresepkan diperlukan pada ritual, pembuatan lilin (kanjoli), semua ini adalah unsur perawatan diambil dari ritual oleh para perempuan. Kegiatan-kegiatan ini tidak semua akrab bagi semua orang. Nama-nama daun dan pengaturan dari persembahan memiliki makna

mereka sendiri. Dalam hal ini seseorang tidak dapat membuat kesalahan. Seorang informan pernah ditandai situasi dengan mengatakan, "Islam adalah agama laki-laki, nenek moyang bahwa ibadah perempuan, 'setiap kali ada hadir pinati, karenanya, seseorang akan melihat salah satu wanita tua mengambil tempatnya. Pada perayaan kecil dalam keluarga, perempuan sering dilakukan ritual sendiri. Para pinati berfungsi saat seluruh komunitas yang terlibat dalam festival ini.

Para pa'rappo

Para pa'rappo milik bagian penting dari apa yang ditawarkan kepada leluhur. Kata berarti: 'untuk menawarkan atau memberikan sesuatu kepada atasan'. Para pa'rappo adalah tidak signifikan yang tampak bungkus daun pisang seukuran dua kepalan tangan. Isinya tampaknya terdiri atas daun sirih dilipat dalam berbagai cara. Setiap cara lipat memiliki nama yang tepat (contoh: poto ', tontong Lebong, putu rabin, kalomping). Sepotong pinang dan jumlah yang sangat kecil kapur ('pa'leo) pergi bersama daun sirih. Jumlah ini daun bervariasi menurut status. Dalam kelompok kerabat Pangeran Goa nomor 9 bentuk dasar pa'rappo tersebut. Sementara di kelompok kerabat dari kepala masyarakat adat itu adalah 7. Dalam orang-orang kampung, angka 7, 6, 5 dan 4 terjadi. Sejumlah perbedaan lebih lanjut harus menunjukkan yang bervariasi dengan kelompok kerabat. Pada ritual sawah, jumlah daun dalam kelompok tertentu adalah sedikit lebih kecil dari pada pesta pernikahan atau kelompok lain kerabat. Empat dan 6 masing-masing adalah nomor di kelompok Kepala di Bontoramba. Dalam beberapa kelompok keluarga perbedaan lebih lanjut diamati antara laki-laki dan perempuan. Jika jumlah daun untuk anak laki-laki adalah 6, maka adalah 7 untuk seorang gadis. Sebuah perbedaan juga dibuat antara korban disampaikan kepada nenek moyang di loteng dan

yang - pada kesempatan festival yang sama - disampaikan ke dalam air. Pada festival dalam kelompok Kapala jumlahnya 6 dan 7 respectively.

Lagu royong

Lagu royong merupakan elemen penting lain dari ritual. Wanita tua dengung suara tak dapat dipahami dan monoton; kata-kata yang tepat sering tidak diketahui mereka. Lagu ini terjadi pada pesta pernikahan dan acara-acara penting lainnya dalam kelompok kerabat, dan digabungkan dengan pemukulan drum (ganrang), simbal kecil (kancing), dan besi (ana'baccing). Lagu royong disimpan di Borongloe sebelum perang telah hilang. Para wanita yang dinyanyikan kepada saya menderita segala macam kemalangan. Dia tidak siap untuk mengulanginya untuk saya.

Makanan tabu

Dalam beberapa kelompok kerabat ada kesadaran, namun lemah, bahwa anggota kelompok mungkin tidak makan hewan tertentu. Di Goa itu masih umum diketahui bahwa anggota kelompok Karaeng (bangsawan) tidak dapat makan daging kerbau putih.

Pada kelompok kerabat dari kepala Borongloe masyarakat adat kesadaran samar-samar melanjutkan bahwa jenis tertentu dari belut tidak dapat dimakan. Untuk menjelaskan hal ini kisah berikut ini diceritakan; Seorang wanita yang memiliki tempat tertentu. Keranjang, bagaimanapun, tidak menahan air. Belut muncul yang meringkuk di dalamnya dan dengan cara ini wanita jahitan keranjang dengan lendir kulit, dan dengan cara bahwa wanita itu mampu melaksanakan tugasnya. Dari rasa syukur ia kemudian bersumpah bahwa ia dan keturunannya tidak akan makan belut dan keturunannya.

Namun, baik dalam kelompok Kapala maupun dalam salah satu kelompok lain di Bontoramba adalah orang-orang mampu

menghasilkan seperti sebuah cerita. Mereka juga tidak dapat nama hewan tertentu bahwa sejumlah kerabat dilarang makan.

Para pantasa

Di loteng rumah Makassar salah satu yang sering menemukan pantasa '(harfiah,' ranjang '). Ini adalah rumah kecil di posting, 70-100 cm, tergantung dengan kelambu. Ini memiliki pintu masuk kecil naik ke depan rumah (sapana) seperti hanya bangsawan miliki. Dalam rumah kecil orang dapat melihat bantal kecil dan tikar kecil. Perawatan ini pantasa 'terutama melibatkan memiliki lilin terbakar di sampingnya setiap Kamis malam saat matahari terbenam (malang Juma') dan selalu siap memiliki gelas diisi dengan air, mangkuk kecil dengan kacang sirih dan pinang, dan secangkir air untuk mencuci tangan, seperti kebiasaan setiap kali makan. Hal ini diyakini bahwa nenek moyang (pattautoang) turun di sini. Oleh karena itu, perawatan diambil sepanjang waktu untuk meninggalkan apa pun yang lazim disajikan untuk tamu terhormat.

Di atau dekat ini pantasa 'harus menemukan sebuah keranjang kecil yang tertutup (baku' pa'balle, secara harfiah, 'kedokteran keranjang'). Sejumlah benda milik ritual disimpan di dalamnya. Sebelah pantasa 'menemukan satu, dalam beberapa kasus, keranjang terbuka besar (salosso') di mana benda-benda ritual yang lebih besar disimpan.

Diceritakan bahwa pada tahun 1905 pasukan Belanda menghancurkan sejumlah besar 'pantasa karena mereka digunakan dalam pengorbanan darah, yang selalu menghasilkan resistance diperbarui. Hal ini selanjutnya diberitahu bahwa anggota Asosiasi Muhammadiyah gelisah melawan 'pantasa, sehingga banyak orang tidak menggantikan mereka ketika yang lama rusak.

Pada tahun 1949, 17 dari 133 rumah di Bontoramba memiliki pantasa '. Mereka berdiri di 10 dari 81 rumah dari kelompok Kapala, dalam 2 dari 19 rumah dari kelompok Mangerre, dan 5 dari 33 rumah

dari beberapa macam kelompok. Beberapa dari mereka jelas baru, yaitu untuk mengatakan, mereka telah membuat satu atau hanya beberapa tahun lalu. Dalam 5 rumah, berdiri sebuah keranjang besar ('salosso) dengan benda-benda ritual ditemukan.

Selain pantasa 'satu juga dapat melihat apa yang disebut Anja' di loteng rumah. Sebuah 'Anja adalah tempat di mana seseorang menempatkan persembahan. Ini adalah nampan bambu cekungan menggantung tanpa berubah-up rims. Dalam pencacahan yang sama, ternyata ada 38 Anja 'dalam 133 rumah Bontoramba, didistribusikan selama tiga kelompok sebagai berikut: 30 di 31 rumah dari kelompok Kapala, tidak ada dalam 19 rumah-rumah kelompok Mangenre, dan 6 di 33 di beberapa macam rumah-rumah kelompok.

Orang yang ingin membawa menawarkan umumnya mempersiapkan lebih dari satu pa'rappo; 3 atau 4 adalah adat. Seorang wanita menyatakan bahwa pada waktu ia menyiapkan sebanyak 12. Para pa'rappo lainnya kemudian dibawa ke pantasa atau Anja dari kerabat yang diyakini pantas mereka. Jadi hanya beberapa kerabat yang memiliki pantasa di rumah mereka menerima sebuah pa'rappo. Menurut laporan, ini ditentukan oleh apa yang nenek moyang telah ditentukan. Makassar A tidak ingin menyatakan alasan mengapa ia memberikan pa'rappo untuk beberapa kerabat dan tidak kepada orang lain. Hal ini dimungkinkan untuk mengamati, bagaimanapun, bahwa pa'rappo yang paling sering dibawa ke rumah mereka yang dihargai karena kualitas pribadi mereka. Dan biasanya ini tampaknya kepribadian umum dihargai dalam kelompok kerabat. Mereka adalah orang-orang yang tahu bagaimana untuk mengumpulkan barang yang paling, yang dengan senang hati meminta nasihat, yang picuru adalah diterima, dan yang dengan siapa orang lebih memilih untuk masuk ke dalam koneksi pernikahan.

Jadi beberapa orang dapat ditemukan di setiap kelompok kekerabatan pada siapa kepentingan keluarga lainnya terkonsentrasi. Ini

berusaha tokoh-tokoh terkemuka, di satu sisi, untuk mendirikan ikatan pernikahan antara satu sama lain, di sisi lain mereka mencoba untuk mendapatkan tangan atas satu sama lain. Kelompok kekerabatan dua belah pihak, karena itu, memiliki kesulitan dalam menampilkan persatuan. Ritual leluhur dalam bentuk yang dijelaskan di atas hanya membuat konflik antara berbagai pihak dalam kelompok kerabat terjadi.

Komunitas ornamen-ibadah

Kooreman (1883) mengamati bahwa kelompok Makassar hidup bersama dalam suatu wilayah tertentu menyembah benda tertentu yang ia sebut 'ornamen'. Dalam literatur yang datang setelah dia, ini kadang-kadang disebut 'masyarakat ornamen'. Mereka dianggap sebagai unit teritorial. Nooteboom kemudian diringkas definisi Kooreman itu. Dia berbicara tentang benda, eksternal dari karakter yang sangat sewenang-wenang, disembah oleh masyarakat tertentu dari individu dan dianggap sebagai 'sakral' (Nooteboom 1937:168). Pada tahun 1940 saya pikir saya bisa menunjukkan hubungan antara ornamen dan nenek moyang dengan mengasumsikan bahwa penyembahan leluhur sering melekat diri untuk hiasan (Chabot 1940). Saya dianggap di komunitas tertentu yang Nooteboom waktu untuk menjadi kelompok kerabat. Saat ini upaya akan dilakukan untuk menentukan lebih dekat hubungan antara ornamen dan pemujaan leluhur.

Ornamen Borongloe disimpan di loteng tempat tinggal milik kepala masyarakat adat. Ini adalah bendera tua di mana ayam digambarkan. Terbungkus kain putih, bendera disimpan dalam keranjang tertutup di rumah leluhur (pantasa).

Ibadah berlangsung sekitar ornamen ini sesuai dalam segala hal penting untuk pemujaan leluhur yang dijelaskan di atas. Elemen dan tentu saja ritual yang sama. Para pa'rappo memiliki fungsi yang sama dan komposisi yang sama dalam kasus ini. Lagu royong dan benda-

benda ritual di sini menemukan aplikasi serupa. Di sini juga, seluruh persiapan terletak di tangan perempuan, dan pinati muncul ketika ritual keprihatinan seluruh kelompok dan bukan hanya beberapa kerabat. Mitos tomanurung dari Borongloe, direproduksi oleh Friedericy katakatanya sendiri, sesuai dalam hal-hal penting dengan yang Bontoramba. Di tempat suci Borongloe, di mana ritual itu terjadi pada kesempatan paling penting untuk kelompok, batu, yang saukang (rumah menawarkan sedikit), dan pohon-pohon yang lagi dapat ditemukan bersama-sama.

Mereka yang menyembah ornamen bersama-sama membentuk komunitas ibadah. Ornamen Borongloe disembah di tempat pertama oleh kepala masyarakat adat dan kerabatnya. Kadang-kadang kerabat yang tinggal di luar masyarakat adat juga mengambil bagian. Di tempat kedua, pengikut dan budak dari kepala dan saudara-saudaranya juga mengambil bagian dalam ritual. Di tempat ketiga, ada subyek lain yang tinggal di wilayah masyarakat adat, dan di tempat keempat, ada orang-orang yang tinggal di luar Borongloe yang tidak berhubungan dengan kepala, tetapi yang ingin berpartisipasi untuk alasan lain.

Dalam prakteknya dua kategori pertama, kuantitatif berbicara, selalu membentuk kontingen terbesar di festival. Kategori ketiga harus menjadi yang paling banyak, tetapi sebenarnya hanya diwakili. Kepala kampung mewakili kampung nya. Oleh karena itu, semua kepala kampung yang hadir di semua festival Borongloe penting. Kadang-kadang, mereka dapat mengirim sebuah pernyataan bahwa mereka dicegah dari menghadiri, atau mereka mengirim pengamat.

Ornamen Goa disembah dengan cara yang analog pertama-tama oleh kerabat Pangeran, terlepas dari apakah mereka tinggal di Goa atau tidak; oleh pengikut dan budak sang Pangeran dan kerabatnya, ketiga, dengan semua mata pelajaran lain Pangeran bertempat tinggal di Goa. Kelompok ini dimaksud ketika dikatakan bahwa seluruh rakyat Goa hadir pada sebuah festival yang dianggap mengenai seluruh Goa.

Pada festival tersebut, kepala masyarakat adat hadir untuk mewakili daerah mereka. Akhirnya, ornamen disembah pada kesempatan seperti itu oleh mereka yang, meskipun tidak terkait dengan Pangeran dan hidup di luar Goa, namun ingin mengambil bagian dalam festival.

Ukuran kelompok ibadah karena itu lebih besar dalam kelompok kerabat yang lebih kuat. Ornamen dari provinsi paling kuat, seperti Bone, Luwu, dan Goa, disembah di seluruh Sulawesi Selatan.

Provinsi Sulawesi Selatan telah dibuat federasi sejak 1948. Administrasi federasi ini telah ditempatkan di tangan sebuah dewan administratif (hadat Tinggi), dan Pangeran Bone dan Goa masing-masing telah menjadi presiden dan wakil presiden tubuh ini. Akibatnya, itu adalah untuk diharapkan bahwa ibadah dari ornamen dari kedua alam akan meningkat sesuai seluruh Daerah tersebut.

Dalam Borongloe masyarakat adat dua ornamen lainnya (di kampung dari Borongrappo dan Bontoa) dikenal selain ornamen kepala itu. Untuk kepala masyarakat adat, hiasan di dalam wilayah konstitusinya potensi untuk bertindak lahiriah sebagai satu unit. Dan hiasan, secara umum, adalah dalam kepemilikan kelompok kerabat yang pada zaman dulu memiliki posisi yang lebih kuat kekuasaan bahwa itu saat ini. Cerita mengenai waktu lama kemuliaan terus hidup, dan setiap generasi baru menanti kesempatan untuk memperoleh kembali posisi lama kekuasaan.

Para kerabat dari kepala masyarakat adat mantan Borongloe, digulingkan pada 1916, memiliki tempat tinggal mereka di Borongrappo. Mereka terus ornamen mereka. Penerus, ayah dari kepala masa kini, terkait dengan kelompok Borongrappo. Pada saat yang sama ia milik sebuah kelompok yang memiliki ornamen sendiri. Yang terakhir menjadi ornamen dari seluruh Borongloe ketika pengganti diangkat ke kepemimpinan tersebut. Pada tahun 1939, pada kesempatan ini, sebagai apa yang disebut ritual penyucian berlangsung, dan pada saat itu ornamen Borongrappo dibawa dengan yang

Borongloe. Dalam ritual itu, subordinasi virtual mantan yang terakhir dibuat diketahui oleh prosedur ini.

Selama periode penuh gejolak 1946-1947, kelompok kerabat di Bontoa selaras sendiri di belakang kepala masyarakat adat. Sebagai tanda kecenderungan menguntungkan serta subordinasi, senjata orang-orang Borongloe adalah ritual dicat dengan darah pada saat itu ornamen dalam persiapan untuk pertempuran. Sejarah dari kelompok kerabat dan ornamen yang belum menjadi jelas. Para anggota kedua komunitas ibadah adalah anggota kelompok kerabat setempat, beberapa kerabat yang berada di luar batas-batas kampung, pengikut sesekali, dan seorang budak yang sangat sesekali, serta mungkin juga orang asing yang untuk beberapa alasan atau lainnya bergabung dalam menyembah.

Tradisi lisan selalu terpisah-pisah. Setiap kelompok kerabat jumlah hanya beberapa laki-laki atau perempuan yang tahu apa-apa tentang sejarah kelompok kerabat mereka. Pengetahuan mereka terbatas, namun, untuk beberapa peristiwa, dan hanya kejadian-kejadian yang membuktikan kebesaran kelompok. Sebuah narasi biasa tidak pernah dapat diperoleh. Hanya dalam situasi yang sulit konkret tidak salah satu anggota paling penting dari kelompok menceritakan bagaimana sebelumnya dalam situasi serupa solusi ditemukan, dan bagaimana, menurutnya, kondisi saat ini harus dilihat dan kesulitan dipecahkan. Narator dengan demikian memilih kata-katanya begitu santai dan mudah bahwa itu adalah jelas bahwa ia tidak menganggap dirinya sebagai terikat dengan teks tertentu atau bahkan untuk rincian. Sebaliknya, satu menerima kesan bahwa dia berimprovisasi dan menerangi keadaan-hari urusan dengan bantuan beberapa data, seperti yang tampaknya dia terbaik bagi kelompoknya saat ini. Pada saat yang sama, ia tampaknya harus benar-benar yakin atas kebenaran 'obyektif' representasi tentang fakta sejarah.

Ornamen karena itu ditemukan di kerajaan itu, dalam masyarakat adat, dan di kampung. Nowhere adalah komunitas penyembahan hiasan tajam dibatasi. Semakin besar kekuatan yang sebenarnya dari sebuah kelompok kerabat, semakin besar komunitas penyembahan ornamen kelompok ini tampaknya.

Hubungan antara ornamen adalah refleksi dari hubungan kekuatan yang sebenarnya dari kelompok kerabat. dua kesempatan di mana ini bisa diamati akan dilaporkan.

1. Pada 'pemurnian tanah' ritual (akkawaru Buttu), yang berlangsung untuk terakhir kalinya di Borongloe beberapa tahun sebelum perang dunia kedua, kepala dengan kerabat dan pengikutnya membawa ornamen Borongloe melalui berbagai kampung-kampung adat masyarakat. Di kampung masing-masing mereka menghabiskan malam, kerbau tewas, perayaan diadakan, dan penawaran dilakukan pada ornamen. Di kampung-kampung dimana orang memiliki hiasan, subordinasi yang terakhir sehubungan dengan yang dari Borongloe diungkapkan dalam ritual itu. Ini perayaan memperkuat rasa solidaritas dalam komunitas adat dan oleh kekayaan ditampilkan pada kesempatan ini, menaikkan berdiri Borongloe baik di sendiri, serta orang lain ', mata.
2. Beberapa hari sebelum pelantikan Pangeran baru Goa pada tahun 1945, ornamen Goa dan Borongloe ditemui satu sama lain dalam Borongloe di tempat tertentu yang disebut Tamarunang.

Mitos berikut ini berhubungan dengan tempat ini.

1. Pau-pauanna Tamarunang	1. Kisah Tamarunang, lalu
2. Riolo, riwattu ero'na appare Kota Karaengnga ri Goa	2. ketika Pangeran Goa ingin, untuk membangun sebuah benteng,
3. Nanrai 'assuro angnalle, Batu ri ri binangaya songkolo	3. Ia memerintahkan umat-Nya untuk memasuki interior dalam

4. Naanjo tau angngallea Batu batu narasai naalle Aganna barugaya ri songkolo	rangka untuk mendapatkan batu di sungai
5. le'baki nabonei raki'na Batu, narasatommi Napanai 'Anjo Batua;	4. Dan orang-orang yang mendapat batu pada waktu itu, sengaja membawa kembali batu seperti terletak di dekat Baruga dari songkolo.
6. nanampa nalurang kalau,	5. ketika mereka dimuat rakit mereka dengan batu, mereka sengaja batu karang ini dimuat ke atasnya, juga 6. dan kemudian mereka melakukan perjalanan kembali lagi,

Sebuah Baruga (lihat Matthes 1885:195) adalah gudang festival. Pada tempat yang ditunjuk sebagai 'Baruga dari Songkolo', tidak ada gudang festival ada namun. Batu karang yang terletak di sana hari ini adalah batu penobatan Borongloe.

Penjelasan tentang nama sudah sangat jelas. Sebagai hubungan dari tamarunang ke songkolo dan Goa bisa teridikasi.

Dalam percakapan yang saya lakukan pada tahun 1948 mengenai pentingnya pertemuan kelas social, para tokoh menegaskan fakta dengan tegas pengabdian bawahan Borongloe kepada Goa. Terlepas dari pada itu masalah ini terlihat tidak berarti. Ketua Borongloe mendeklarasikan bahwa ritual ini sebagai sokongan kepada Goa.

Sebuah kelompok keluarga tanpa ornament kelihatannya hanya memiliki sedikit kekuatan. Hubungan perlawanan diantara anggota-anggota terkemuka seperti satu kelompok yang tampak lebih penting untuk alasan ini. Ini tidak dikatakan

Jika ada sebuah ornament dari dua grup keluarga mungkin bisa bergabung menjadi satu. Untuk sebuah contoh akan dijelaskan pada poin berikut ini.

pada tahun 1916 ketua adat sebuah komunitas diduduki oleh seorang yang muda dan termasuk dua kelompok keluarga yang mana tinggal di Borongrapo dan yang lain tinggal di Parang Banua. Ketika dia menjadi kepala tokoh di tahun tersebut anggota-anggota dari kedua kelompok dengan gembira menghormati diri mereka sebagai keluarganya. Dia yang sebagai seorang sanak yang terkemuka kepada siapa mereka lebih suka untuk meminta tolong untuk mengadakan pesta yang mereka sukai pertunjukanya. Kampong Parang Banua, dimana ketua baru menjalani hari dan daerah dimana dia tinggal terpisahkan oleh sungai Djane'berang. Untuk menuju lokasi tersebut agak susah dijangkau. Pada masa penjajahan ketua pindah dengan beberapa pengikutnya dan kelompok dari keluarga Parang Banua ke Kampong Borongkaluku yang berbatasan dengan Borongrappo kemudian pengikutnya yang lain mengikutinya setelah ia sampai.

Kurang lebih 30 tahun kemudian pada tahun 1946 ketua adat komunitas menunjuk dengan pasti dan penuh kebanggaan kepada semua penduduk tiga kampong Borongkaluku, Barongrappo dan Parang Banua sebagai kelompok keluarganya. Dia mengijinkan anak-anaknya menikah dengan keluarga yang lainnya.

Jumlah pernikahan yang terjadi antara Barongrappo dan Barongkaluku terus mengalir. Ada komunikasi regular yang terjadi diantara keduanya. Jumlah bangunan rumah dari kelompok Borongkaluku sudah menyamai kelompok keluarga Borongrappo. Persatuan yang terjadi antara kelompok keluarga ini tidak sepenuhnya terbangun karena pada faktanya kelompok keluarga Borongrappo masih menjaga ornamentnya sendiri kemungkinan ini yang membuat situasi ini terjadi.

Kelompok keluarga Borongkaluku yang pada awalnya membentuk sebuah kesatuan dengan Parang Banua tetapi kecenderungannya membentuk kelompok yang terpisah diantara ketua adat. Kencederungan ini dikarenakan terjadinya susahnya komunikasi

yang disebabkan jarak lintas sungai Djene'berang. Ada juga tanda pemeliharaan pertalian yang berharga.

Hiasan Datang Menjadi Ada

Ada sebuah patung kecil yang di pahat dengan kasar kira-kira tingginya 25 sentimeter dan terbungkus kain kotor di *Pantasa'* yang dimiliki oleh tetua Bontoramba. Ayahnya memahat dirinya sendiri dan memberikannya kepadanya, anaknya yang memberitahu ku. Itu menunjukkan ku dengan sebuah referensi yang dapat dipercaya tetapi meskipun demikian juga dengan perasaan keseganan. Tidak ada tanda menjadi memuja oleh ketua keluarga. Tidak ada hubungan cerita *tomanurung* yang berhubungan dengan itu. Apa arti dari gambaran kecil ini yang dijaga sebagai tempat penting?

Tempat Suci Borongloe

Di sebuah hutan yang jaraknya lima menit berjalan kaki dari rumah kepalatokoh terdapat 'batu datar' yang disebut (batu lappara) dari Borongloe. Orang tua leluhur yang ada pada saat ini adalah ketua kelompok keluarga, yang pada saat itu membuat pernyataan terakhir bahwa orang-orang terdahulu telah berangkat kesurga.

Pada tahun 1939 ketika saya mendatangi daerah Borongloe untuk pertama kalinya sebuah rumah besar yang rusak disekitar batu. Pada saat yang sama terdapat kecaman kerana tujan batu itu sebagai "batu pemujaan" oleh organisasi Muhammadiyah. Segera setelah ini masyarakat Borongloe dibawah pimpinan ketua adat dan ketua imam membuat struktur baru.

Batu tersebut datar dan berdiri tegak dapat terlihat dari atas yang tingginya sekitar 60 sentimeter dan lebarnya sekitar 40 sentimeter. Terlihat dari sudut manapun jarak dari tanah sekitar 2-3 sentimeter. Pada saat rekontruksi ujung batu yang tajam diarahkan berlawanan dengan batu datar kira-kira selebar garis bujur 80 sentimeter. Masing-

masing dari bagian batu ini menonjol kira-kira 15. Dalam kombinasinya dengan batu keduanya terlihat sedikit seperti batu nisan. Pertanyaan dari ini ketua tokoh menyatakan ada sebuah kuburan disini tetapi ia tidak bisa memastikan kuburan siapa.

Tujuan dari peletakan kedua batu nampaknya sudah jelas. Secara eksternal batu pemujaan member . tuntutan dari zaman modern sudah tidak pernah terlihat apa yang dulu pernah dilakukan.

Pada saat puncak pesta inaugurasi kedua tokoh dari dua kelompok keluarga Borongloe berdiri di atas batu. Disana mereka mengatur sumpah dari kesetiaan (*aru*) kepada *kapala* dan pengikut mereka.

Disebelah kanan dari batu dibangun rumah kecil (*saukang*). Rumah tersebut berdiri diatas tersebut. Lantai tanahnya membentuk persegi panjang kerang lebih 1,5 meter dan dindingnya terdiri dari bamboo. Pada pos kelima terdapat kayu ditengah lantai ini disebut (*benteng polong*). Batu dan *saukang* adalah milik bersama.

Kesimpulan

Sebuah kesimpulan dari hasil penjelasan diatas dengan menghargai masyarakat kita memahami dengan sekelompok masyarakat yang melakukan ritual terhadap leluhur mereka. Masing-masing individu memiliki leluhurnya masing-masing. Keluarga memiliki leluhur-leluhur yang biasa dan bagaimanapun juga keluarga lain bisa berpartisipasi mengikuti ritual keluarga lain.

Pada saat ini sudah tidak ditemukan petung leluhur namun beberapa komunitas ibadah selalu bisa ditemukan dalam kelompok kekeluargaan. Batasan-batasan mereka tidak jelas. Setiap individu bisa berpartisipasi dalam ritual beberapa komunitas. Sebuah grup komunitas ibadah ditempati oleh seorang yang terkemuka karena kebijakan dari kualitas dirinya. Setelah orang ini meninggal kelompok grup ini akan pecah. Anggota dari kelompok ini akan bercabang, ada yang bergabung

dengan kelompok lain dan ada pula yang membuat kelompok baru dan kelompok ini tidak ada kontinuitas.

Diantara pemuka anggota dari kelompok keluarga selalu ada hubungan yang terjadi dengan golongan oposisi yang bisa memperkuat hubungan keduanya. Dan tidak menutup kemungkinan adanya kelompok lain yang membuat kelompok keluarga ini lebih bersatu dengan lama.

Sekelompok keluarga yang memiliki sebuah ornament persatuannya lebih kuat. Dimana ada sebuah ornament komunitas ibadah bisa ditemukan dan jumlah dari kelompok ini tidak bisa di prediksi.

Sebuah *ornament* harus dimiliki oleh anggota dari kelompok yang memiliki darah paling murni dan kualitas pribadi yang sangat baik. Individu yang mempunyai ornament bagaimanapun juga mempercayai kualitas yang ia miliki. Siapa yang memiliki ornament berarti memiliki kualitas terbaik, menurut pemikiran masyarakat makasar.

Sebuah ornament menguatkan persatuan dari kelompok grup. Pada saat yang sama itu bisa melanjutkan kontinuitas persatuan, Tetapi perpecahan dari kelompok masyarakat ini harus disadari kemungkinannya karena seperti yang telah dijelaskan diatas.

BAB II

STATUS SOSIAL

Dalam literature ilmu bangsa-bangsa masyarakat makasar-bugis diketahui masyarakat yang hirarki. Friederic (1933:582) mengemukakan satu bagian tapi terdapat dua kelas yaitu kelas bangsawan dan kelas masyarakat biasa. Dia melaporkan adanya kelas menengah seperti kepala desa dan budak. Kelompok keluarga ini berdasarkan dimana masyarakat itu terbentuk dari latar belakang penelitian Friederic. Hasil dari apa yang telah diketahui hubungan antar kekeluargaan dan kelas akan didiskusikan. Beberapa komentar diawal telah menjelaskan masalah ini.

Daerah makasar-bugis dibagi kedalam beberapa wilayah dimana raja menjadi pemimpin di daerah ini termasuk kedalam kelompok bilateral yang terdiri dari pemisahan kelas bangsawan anggota ini disebut “karaeng” mereka sebagian besar hidup bersama dalam beberapa kampong yang bebatasan dengan kampong lain. Mereka dibedakan dari kelompok keluarga lain yang tinggal diwilayah mereka. Menurut penadapat umum

Tidak dapat di pungkiri untuk mengatakan Kaum bangsawan dibedakan dari kelompok keluarga yang lebih rendah karena sebuah ritual tertentu yang mempunyai kekhususan. semua kelompok-kelompok keluarga membedakan kelompok mereka dengan kelompok lain di karenakan kekhususan yang mereka miliki. Masing-masing kelompok keluarga sadar akan hal ini dan bahkan ada beberapa anggota keluarga yang membanggakan tentang kekhusususan mereka. Satu kelompok keluarga yang berada pada grup *karaeng* memiliki kekhususan lebih jika dibandingkan dengan kelompok keluarga lain. Dalam

beberapa kasus kelompok keluarga *karaeng* melarang kelompok keluarga lain untuk menggunakan kekhususan yang dimiliki oleh kelompok keluarga *karangen*. Kelompok keluarga *karangen* dalam hal ini mempunyai kuasa untuk melarang penggunaan kekhususan yang dimiliki oleh kelompok keluarga *karaeng*. Kekhususan yang terdapat pada kaum bangsawan ini merupakan hak istimewa. Diantara masyarakat bawah

Kelompok keluarga bangsawan yang tinggal di wilayah-wilayah yang terhormat sering kali menyukai anak dari kelompok keluarga biasa. Pernikahan diantara kelompok bangsawan dan kelompok keluarga biasa yang tinggal diantara dua wilayah terjadi secara teratur. Dalam kasus ini kelompok keluarga bangsawan yang melakukan pernikahan seperti ini akan tidak dihormati lagi.

Tokoh kelompok keluarga bangsawan merupakan ketua kelompok yang berusaha menjaga keseimbangan dan kekuatan dalam wilayahnya. Friedericicy mengumpulkan beberapa materi diantara kaum bangsawana. Diskripsinya tentang organisasi kelas-kelas ini ia mendapatkan gambaran bahwa kelompok-kelompok keluarga bangsawan akan mendapatkan lebih banyak kehormatan jika dibandingkan dengan kelompok masyarakat biasa. Dengan demikian terdapat tekanan yang sangat kuat terhadap sifat yang membedakan antara kelompok bangsawan, kelompok menengah dan kelompok lainnya. Satu dari beberapa istilah yang ada adalah *ana' cera'* diantara kaum bangsawan ini menunjukkan seorang pasang yang menikah diantara seorang lelaki keluarga bangsawan dan seorang wanita dari masyarakat biasa.

Pernikahan diantara kaum bangsawan dan kelas menengah perkembangannya semakin meluas. Seorang rakyat biasa hanya bisa diakui menjadi keluarga bangsawan melalui cara kekeluargaan, itu bisa terjadi hanya dengan menikahi kaum bangsawan. Bagaimanapun juga ini tidak bias diakui seketika karena butuh persetujuan dari ketua tokoh. Istilah seperti *ana' cera'* ini mengatur hak masuk hanya setelah beberapa

generasi. Oleh karena itu istilah-istilah ini hanya bias digunakan diantara kelas atas. Mereka mempunyai kualitas emosional yang negative. Istilah ini tidak pernah didengar diantara masyarakat.

Anggota dari keluarga kelas bawah yang dilihat dari sudut pandang bangsawan, mereka sadar akan persatuan . masing-masing masyarakat makasar menghormati kelompok keluarganya sendiri dibandingkan dengan keluarga lain. Dalam semua kelompok keluarga berusaha menjaga kesatuan dengan tinggi tanpa memaksakan masyarakat hirarki. Oleh karena itu kelompok-kelompok keluarga selalu berhubungan dengan oposisi untuk menjaga perselisihan. Masing-masing kelompok ada yang berlaku mencoba menjadi penguasa dan kelompok yang lain mencoba untuk tidak mendominasi kelompok yang lain.

Tidak ada dari kelompok-kelompok ini membentuk kelas social Nimkoff (1947:210) melampirkan ungkapan. Dari masyarakat biasa tidak selalu bertemu dengan yang sesame derajat. Oleh karena itu tidak menutup kemungkinan terjadi pernikahan berbeda status. Itu artinya seorang pria tidak lebih rendah dengan istrinya.

Jika ada orang baru yang bertanya dari kelompok mana dia berasal maka dia bisa merasa malu. Dia tidak berpikir adanya kemungkinan bahwa terjadinya perbedaan antaranya dirinya dan kaum bangsawan. Hanya dengan cara dia menjelaskan dari kelompok mana dia berasal. Ini juga tergantung dari kualitas pribadinya dan akhirnya evaluasi dari posisinya pada saat itu.

Fridericy menambahkan sebuah sumber penjelasan pada diskripsinya tentang kelas social dan hubungan kebersamaan. Dia berpikir kemungkinan bahwa indikasikan dari pengorganisasian kelas yang berhubungan dengan sifat persaudaraan. Teorinya pertama kali di pake oleh De Josselin de Jong. Yang akhirnya bisa memperkenalkan sebuah pergantian satatus social.

Sebuah sumber mengenai kelas social yang bisa berubah Van Heek pada tahun 1948 menyatakan :

Perluasan masyarakat primitive jumlahnya semakin meningkat dan hubungan dengan masyarakat lain menjadi semakin rumit dalam bentuk organisasi mereka (Van Heek 1948).

Jumlah dari mereka tidak perlu membawa perubahan structural bagaimanapun juga ini menarik ketertarikan kita. Masalah tentang pembentukan susunan kelas merupakan masalah pokok.

Argument yang di pakai Friedericy dari analisis budaya makasar (friedericy 1933) tidak meyakinkan saya. Teorinya akan hal itu berbeda dengan poin yang saya dapatkan.

Dasar dari adanya mitos Friedericy berasumsi bahwa pada awal dari terbentuknya sebuah persaudaraan masyarakat yang harus hidup. Sekarang supaya asal mula mitos dapat diterima pada saat ini organisasi mitologi membuat karakteristik bersama :

Sebagai indikasi dari keturunan garis ibu, dia lalu menyebutkan pembagian secara adil kepada anak-anak pada kasus perceraian. Menurut wanita yang menerima. Dimanapun juga saya menemukan tanda mengenai pembagian secara adil bahkan saya membuat penyelidikan terlebih dahulu di beberapa tempat.

Pada tempat kedua Friedericy menyebutkan catatan dari pangeran dari Goa dan Tello: Keputusan di antara kita yang menyatakan bahwa ayah tidak mendapat bagian dalam anak-anak yang telah dihapus oleh Toewammenang-ri-Djoentana (Karaeng-Karoenroeng). Sebelum perang ahli linguistik pemerintah di Sulawesi Selatan, A.A. Cense, yang menarik perhatian saya adalah kenyataan bahwa pernyataan ini mengacu pada budak. Sebagai argumen dalam hubungan ini, pernyataan itu akan kehilangan kekuatan.

Selanjutnya, Friedericy menyebutkan sebagai indikasi yang jelas tentang eksogami sebelumnya fenomena hypergamy di Sulawesi Selatan. Hypergamy, bagaimanapun, adalah suatu fenomena yang luas,

hanya diambil sebagai fenomena, tampaknya tidak benar untuk saya untuk menggunakannya di sini sebagai argumen untuk eksogami sebelumnya.

Dari empat karakteristik umum, menyebutkan pernikahan patrilokal harus didasarkan pada kesalahpahaman. Tokoh saya menunjukkan bahwa situasi ini malah sebaliknya.

Korespondensi organisasi masa kini dengan tokoh dongeng, yang mana didasarkan pada struktur bipartit, keunggulan kelompok satu ke yang lain, dan non-lokalisasi kelompok, saya tidak mempertimbangkan untuk menjadi dasar yang cukup kuat untuk turunan sekarang dari kelompok kekerabatan exogamous.

Asal kelas hie di Sulawesi Selatan adalah di luar pengamatan sejarah. Hadirnya kecenderungan ke arah artikulasi vertikal. Bagaimana hirarki sosial masa kini yakni Karaeng dan non-Karaeng, kaum bangsawan dan orang-orang biasa, muncul menjadi ada, tidak jelas.

Koneksi didirikan oleh Friedericy antara kelas dan kekerabatan sekarang harus bekerja secara lebih rinci. Sebisa mungkin, istilah 'kelas' (Van Heek 1948:7) akan digunakan dalam konteks ini untuk menunjukkan hubungan kaum bangsawan kepada orang-orang, dan 'tingkat' atau 'berdiri' untuk mendapatkan perbedaan diantara orang-orang. Peralihan, bagaimanapun, yang mana tidak akan selalu mudah .

Sebagaimana dinyatakan di atas, status sosial di Sulawesi Selatan menandakan di tempat pertama kemungkinan untuk menikah. Sebuah pernikahan merupakan ekspresi dari hubungan status yang didapatkan pada saat itu. Status dan sentuhan kekerabatan pada satu sama lain dalam pernikahan. Kebijakan perkawinan dari tetua dan mahar adalah dua elemen yang harus dibahas.

HUBUNGAN ANTARA KEKERABATAN DAN STATUS SOSIAL

Kebijakan Pernikahan

Individu diarahkan untuk berdiri sendiri. Cita-cita ini dinyatakan antara lain, untuk memperoleh kekayaan (lahan, ternak, perhiasan), dalam mengalahkan orang lain dalam pertempuran atau bertempur, mengalahkan mereka dalam setiap hubungan pribadi, dan dalam mengadopsi bentuk-bentuk dari luar orang-orang kelas atas. Perjuangan ini diperuntukan dalam perkawinan anak seseorang karena ditetapkan berdiri yang diperoleh secara pribadi, dalam batas-batas yang ditetapkan oleh keturunan.

Beberapa persamaan pasangan menikah adalah pura-pura. Salah satu yang telah berdiri melalui kualitas pribadi dan atas dasar ini mampu menikahkan salah satu anaknya kepada anggota kelompok yang sebenarnya dianggap sebagai sedikit lebih tinggi untuk mencapai tujuan tertinggi. Hal ini menjadi jelas kepada semua orang bahwa melalui pernikahan ini ia dapat mandiri. Dengan demikian kemandiriannya telah dibangun seperti itu, tetap dengan keadaan seperti ini. Dalam evaluasi kemudian sosial anak-anaknya, prestasinya digunakan sebagai dasar penilaian. Kehormatan kerabatnya yang berdiri di kelompok mereka, karena sebagai kerabat mereka pada prinsipnya adalah sama dan dengan demikian meningkat bersama dia. Dibandingkan dengan festival lain dari Makassar itu, pesta pernikahan adalah yang paling mahal dalam kapasitas ekonomi di kelompok. Lebih dari yang lainnya hal itu untuk mengukur kemandirian sosial.

Pemilihan pasangan pernikahan adalah urusan yang tidak dapat diserahkan kepada anak sendiri. Ini adalah masalah untuk orang tua dan, sebaiknya, para penatua terkemuka dari kelompok kerabat. Mereka mencari untuk mempertimbangkan solusi yang terbaik, mereka menimbang kemungkinan segala keseimbangan, dan melalui mereka

kerjasama perkawinan akhirnya datang. Dari semua ini, kebijakan perkawinan adalah nyata.

Dalam kebijakan perkawinan dari para tetua, dua pertentangan akan dapat diselesaikan. Di satu sisi, ada kelompok kekerabatan yang bersatu padu untuk menikahkan anggotanya satu sama lain sebanyak mungkin. Di sisi lain, ada ambisi untuk membangun hubungan dengan anggota kelompok kerabat lainnya, terutama siapa yang memiliki peringkat sedikit lebih tinggi. Sebuah kebijakan yang berhasil dicapai oleh orang yang mampu mewujudkan tujuan di kedua arah dan yang, pada saat yang sama, mampu membawa keharmonisan antara keduanya. Mereka yang merupakan rata-rata pada kelompok kerabat dalam hal kedudukan sosial mereka, segera memuaskan diri dengan tujuan yang disebutkan pertama. terutama cenderung anggota kelompok, lebih tepatnya, untuk mengarahkan kepentingan-kepentingan mereka di luar kelompok mereka sendiri. Kebijakan perkawinan dari tetua, dianggap sebagai bagian dari arah upaya mereka meningkatkan berdirinya kelompok. Sebagai contoh, kita akan selektif dalam menunjukkan kebijakan yang dilakukan oleh kepala masyarakat adat Borongloe dalam membawa sekitar tujuh pernikahan anak-anaknya solemnized antara 1938 dan 1948. Kebijakan pernikahan tentu saja tidak pernah dirumuskan dalam bentuk ini. Mereka yang melakukan itu tidak sadar akan hal itu. Mereka hanya melakukan apa yang tampaknya terbaik dalam keadaan tertentu.

Kepala masyarakat adat sendiri menikah dengan putri kepala dari komunitas adat tetangga, yang terletak di luar kerajaan yaitu Goa. Putra sulungnya adalah yang pertama menikah dengan seorang gadis dari kelompok kerabat, sepupu derajat keenam. Hal ini diperkuat oleh ikatan yang sudah ada dengan kelompok kerabat istrinya.

Anak keduanya menikah dengan putri seorang pedagang yang terkenal, Haji dari Makassar, hubungan bisnis dan saat yang sama ia adalah seorang teman lama yang telah membuat sebuah perjanjian pada

usia dini untuk anak-anak mereka menikah nanti. Ketika pernikahan ini tampaknya agak tidak berhasil setelah beberapa tahun, itu dibubarkan. Sebuah pernikahan baru kemudian dikontrak dengan putri kepala komunitas tetangga adat kemasyarakatan. Dalam hal ini seorang anggota pemerintah Goa (Zelfbestuur) membantu dalam pengaturan.

Anak ketiga, yang bekerja sebagai pejabat provinsi di negeri Bugis, menikah di sana setelah memilih sendiri. Alternatif tersebut akan dijelaskan kemudian.

Keempat, sebagai penyokong untuk ayahnya, diambil sebagai seorang pemuda masuk ke rumahnya oleh seorang anggota pemerintah Goa, yang selanjutnya mengatur pernikahan dengan putri kesayangannya yang lain, seorang pedagang Bugis ayah, pada dasarnya mengingat ini anak kepada anggota pemerintah Goa Ia tidak memiliki pengaruh lebih lanjut pada pilihan yang terakhir dari pasangan pernikahan.

Anak kelima, seorang gadis menikah dengan sepupunya dari keturunan kedelapan, cucu imam tua Borongloe. Dengan demikian, ikatan kekerabatan dengan ahli agama menjadi lebih kuat.

Para anggota kelompok kerabat masyarakat adat kepala ini tinggal di tiga wilayah kampung. Anak keenam, sekali lagi anak laki-laki, menikah dengan putri kepala dari salah satu kampung. Dalam hal ini masyarakat kepala adat dan kepala kampung adalah sepupu pertama. Akhirnya, anak ketujuh, seorang gadis, menikah dengan salah satu sepupu keturunan keenam yang berada di salah satu kampung lain.

Sejumlah pengamatan yang dapat dibuat.

1. Masyarakat adat kepala, ayah, sedang dalam hal ini tokoh sentral yang membawa perkawinan berbagai anak-anaknya. Tapi ini tidak selalu begitu. Jika salah satu saksi pernikahan berturut-turut di rumah beberapa berbagai kampung yang sama dan kelompok kerabat yang sama, salah satu kenyataannya para tetua yang akan mengatur upacara pernikahannya. Orang tua yang

bersangkutan berkonsultasi, tapi kepemimpinan sebenarnya adalah di tangan orang lain. Hal yang sama tampaknya akan terjadi jika salah satu menyelidiki yang membawa pasangan menikah bersama-sama. Masalah ini dibahas sendiri oleh orang tua anak-anak untuk memastikan, namun penting untuk kelompok kerabat yang tidak bisa hanya diserahkan kepada mereka. Jika mereka membuat saran, ini yang diperhitungkan. Jika mereka datang untuk bicara, mereka diberi nasihat. Tetapi jika mereka tidak melakukan apapun, kemudian orang lain, itu adalah anggota terkemuka dari kelompok kerabat mengambil inisiatif.

2. Sama seperti pernikahan anak keempat diorganisasi, diatur, dan dibayar oleh seorang anggota bangsawan tinggi, masyarakat adat kepalanya pada gilirannya juga membawa sejumlah besar perkawinan anak buahnya selama bertahun-tahun, kadang-kadang setelah mereka membuat preferensi mereka jelas dia, kadang-kadang inisiatif sendiri. Dengan demikian, ikatan yang ada antara tinggi dan rendah sangat diperkuat. Orang yang telah membawa tentang pernikahan seseorang tidak pernah dilupakan. Seperti upacara pernikahan pada skala yang jauh lebih kecil. Orang yang lebih tinggi akan memiliki anak sendiri; namun, itu selalu lebih mahal dari itu akan telah memilikinya telah diberikan oleh keluarga dari pasangan perkawinan itu sendiri. Misalnya, orang yang lebih rendah menerima hiasan kepala dari suatu warna tertentu atau keris jenis tertentu, yang sebenarnya dia tidak punya hak, tetapi gunakan yang diberikan untuk acara ini oleh orang yang lebih tinggi. Akibatnya ia menjadi naik (derajatnya).
3. Dari contoh ini tampak lebih lanjut bahwa gagasan umum bahwa kerabat semua harus sama yang lainnya adalah sama dengan tidak benar. Hal ini jelas bahwa masyarakat adat kepala,

Siapakah orang yang menonjol dalam kelompoknya, sejauh ia memilih mereka dari kalangan kerabatnya, nikmat anak-anak anggota terkemuka lain dari kelompoknya sebagai pasangan untuk anak-anaknya. Dengan demikian, kecenderungan endogami ada di antara anggota terkemuka dari kelompok kerabat. Selanjutnya, bahkan di antara kerabat perbedaan-perbedaan besar dalam performa yang mungkin ada bahwa ikatan pernikahan dianggap sebagai tidak diinginkan oleh salah satu pihak.

Konflik antara kecenderungan ini menjadi jelas terlihat dalam kelompok kerabat yang terintegrasi dengan baik melalui kebijakan pernikahan menonjol anggota. Untuk anggota biasa konflik ini kurang mendesak. Mereka menemukan cukup kemungkinan untuk menikah dalam kelompok.

Mahar

Untuk Makassar, maka perkawinan anaknya merupakan peristiwa yang sangat penting karena menunjukkan bahwa ia telah membangun hidupnya. Kebanyakan berlangsung pada hari-hari di malam festival, kebanyakan tamu (terutama kerabat) ini, kebanyakan kerbau yang disembeli, dan lebih luas yang *pannyambung* (ekstensi dibangun ke depan rumah untuk acara ini), lebih tinggi kedudukannya. Namun harga pengantin wanita, sunrang, adalah elemen pernikahan yang memungkinkan terukur jelas.

Sunrang ini tidak hanya diserahkan kepada kelompok kerabat istri oleh pria dan kelompok kerabatnya. Ini adalah sebuah hadiah perkawinan perkawinan (Nikka). jumlah pejabat pernikahan dihitung dalam satu hitungan, dia tiba di 18, belum termasuk pernikahan anak-anaknya sendiri. Nyata, sepanggal koin yang lama menghilang dari peredaran. Kerabat kelompok wanita itu sering menuntut bahwa sunrang tersebut disetor seluruhnya sebagai mata uang (rupiah) tetapi

biasanya ini terjadi hanya sebagian. Sisanya dibayar dengan memberikan sawah atau kerbau. Sebagai simbol seperti transaksi, segenggam tanah (dari sawah) atau cincin hidung (dari kerbau) ditambahkan ke mata uang yang terdapat sebuah kotak, bulat pipih tembaga (kampu), digunakan hanya pada pernikahan. Para kampu juga mengandung berbagai jenis daun dan sepotong kayu, yang namanya berarti 'tinggi', 'kaya', 'naik', dan 'memperluas'. Itulah salah satu keinginan untuk sunrang dan pada saat yang sama, kelompok kerabat wanita itu mendapatkan keinginan terbaik.

Sunrang tidak hanya dapat jumlah apapun, bahkan selalu merupakan tokoh. Hal ini ditetapkan oleh penguasa setempat, dalam hal ini pemerintah Goa. Pada bagian itu tergantung pada status tertentu (orang biasa), sebagian untuk fungsi tertentu (kepala masyarakat adat), dan sebagian untuk hubungan kerabat (kerabat dari kepala masyarakat adat). Dengan menyulap jumlah tersebut tidak sama, mungkin untuk mendapatkan sunrang lebih tinggi sesuai dengan satu aturan dari satu hak sesuai yang lain.

Jumlah sunrang ini pada prinsipnya Terkait dengan tingkat, bahwa kelompok itu dibuat dan dikenal oleh karena itu penting bagi kerabatnya sunrang. Di sisi lain, untuk kerabat itu adalah sama penting untuk membayar sunrang tinggi atas dasar prinsip bahwa berlaku suami dan istri adalah sama. Oleh karena itu dipahami bahwa sunrang memiliki kecenderungan untuk meningkat.

Dalam kerajaannya, sang pangeran adalah yang tertinggi. Dia dan kerabatnya yang memiliki hubungan darah, karena itu harus memiliki sunrang tertinggi dalam bahwa raja dom. Akibatnya dia khawatir bahwa sunrang di wilayahnya secara jelas ditetapkan menurut pangkat dan status, dan diketahui semua orang, sehingga rakyatnya tidak akan membayar atau menerima sunrang lebih tinggi daripada dirinya sendiri. Oleh karena itu, salah satu resep berulang kali pertemuan mengenai jumlah sunrang dalam lontar. Alam,

bagaimanapun, tampaknya lebih kuat dari aturan. Selalu muncul, beberapa waktu setelah jumlah yang telah resmi didirikan, kecenderungan melampaui batas yang ditentukan. Aturan hanya terlalu senang hati terlupakan. Dengan berjalannya waktu, semakin banyak orang tampaknya telah dibayar dan menerima sunrang yang lebih tinggi dari mereka diizinkan. Akibatnya, sebuah dekrit sunrang baru harus dikeluarkan secara berkala. Peraturan tersebut terakhir di kerajaan Goa tanggal kembali ke 1940. Ini menetapkan sunrang untuk: kerabat pangeran pada 28 real, untuk kepala masyarakat adat di 26 real, bagi orang biasa pada 20 real, untuk budak milik pangeran 12 real.

Sangat menarik untuk melihat bagaimana peraturan ini diterapkan. Untuk tujuan ini, saya memeriksa pendaftaran pernikahan masyarakat adat Borongloe untuk 1946 dan 1947 untuk melacak alasan yang menyebabkan pembentukan sunrang 25, 24 atau 22 Real, dimana pihak tampaknya memiliki benar hanya untuk 24 dan 20 real, masing-masing. Hasilnya adalah sebagai berikut.

Para sunrang dari 26 real, menurut peraturan hanya mencakup kepala masyarakat adat, pertama dibayar pada kesempatan pernikahan antara dua. Keturunan mantan kepala masyarakat adat Bonto. Karaeng Bonto itu, sebagai awal abad, kepala kecil, tetapi lebih atau kurang mandiri, masyarakat adat yang kemudian menjadi Borongloe. Keturunannya masih memiliki sesuatu yang masih berdiri. Saat ini mereka tinggal di wilayah Borongloe dan karena tidak mampu untuk mendapatkan sunrang yang lebih tinggi dari kepala masyarakat adat. Di sini tampak bahwa mereka diizinkan sebuah sunrang yang sama. Sebuah sunrang dari 26 real juga dibayarkan pada pernikahan saudara sepupu pertama dari kepala masyarakat adat dengan putri dari salah satu pengikut. Dua puluh empat real yang seharusnya menjadi maksimum.

Sebuah sunrang dari 24 real, yang ditunjuk sesuai dengan peraturan tertentu untuk kerabat dari kepala masyarakat adat, itu juga

dibayar, pertama, pada pernikahan putri dari salah satu pengikut kepala, kedua, pada pernikahan adik dari salah satu kepala kampung, ketiga, pada pernikahan putri seorang pengikut keturunan Karaeng Bonto, dan keempat, di sebuah pesta pernikahan antara orang Bugis berada di Borongloe. Yang terakhir, untuk menjelaskan fakta bahwa mereka ingin melihat sunrang dari 24 real yang terdaftar, menyatakan bahwa di tanah air mereka sendiri mereka berhak sunrang suatu (Bugis: sompa) dari 44 real. Sebuah sunrang dari 22 real akhirnya kebobolan untuk beberapa orang asing yang menyatakan bahwa-mereka menerima sunrang lebih tinggi dari 20 real di tanah mereka sendiri. Jika seseorang ingin mendapatkan pandangan umum dari jumlah sunrang dilunasi dalam satu tahun, angka-angka berikut akan melayani tujuan itu. Dalam Borongloe (dengan 14.000 penduduk yang baik), imam, dibebankan dengan menjaga register pernikahan, harus merekam 107 pernikahan antara 1 Juli 1948 dan 1 Juli 1949.

Dari jumlah tersebut, sunrang adalah sebesar:

dalam 2 kasus sampai 26 real

dalam 24 kasus menjadi 24 real

dalam 2 kasus menjadi 22 real

dalam 77 kasus dengan 20 real

dalam 1 kasus untuk 12 real

dalam 1 kasus untuk 5 gulden.

Jumlah dari 5 gulden terdaftar pada pernikahan antara Jawa yang merupakan bagian dari kelompok sekitar 200, hidup bersama di kampung Pakatto. Ini sunrang rendah, Makasar menjunjung jumlah seperti itu, dan itu adalah salah satu alasan mengapa kedua cenderung menganggap orang Jawa sebagai orang dari status sangat rendah. Para sunrang dari 12 real dibayarkan kepada ayah dari seorang wanita yang dianggap sebagai budak kepala masyarakat adat.

Sembilan dari 107 pernikahan dikontrak antar individu dari kampung Bontoramba. Dalam tujuh dari sembilan kasus, sunrang itu

tidak 20 tapi 24 real, dan hanya dua kasus yang itu 20 real. Situasi ini, yang, jika kita menganggap jumlah perkawinan yang 24 dan 20 real dibayar, sangat tidak biasa dan hanya sebagian dapat ditafsirkan. Untuk masing-masing tujuh kasus mampu memberikan alasan tertentu.

Kedua anak serta putri dari Kapala dari Bontoramba menikah di tahun ini. Untuk keduanya, sunrang dari 24 real dianggap sesuai. Dalam kasus satu pasangan, ibu dari istri dari Bugis kerabat di antara mereka, di negara mereka sendiri, sunrang jauh lebih tinggi dari 20 real selalu dibayar. Dalam kasus pasangan lain, perempuan itu dianggap terkait dengan biaya kepala masyarakat adat; "dia tidak sama '(Tena nasangkamma), kata imam, dan karena itu ia tidak diperbolehkan menerima 26 real, tapi hubungan kerabat itu tetap cukup untuk membesarkannya di atas 20 real normal. Dalam kasus kelima, pria itu adalah seorang kerabat dari imam sendiri.

Itu adalah tindakan keramahan pada bagian dari keluarga pengantin pria untuk menawarkan pengantin, yang benar-benar dianggap sebagai possi yang rendah, sunrang adat di kelompoknya, karena, dalam 50 real, mereka menunjukkan bahwa mereka menerima sebagian benar-benar sama (sunranna bura'ne naerang). Dalam kasus keenam, hubungan keluarga dengan mantan Kapala dari kampung sebelah (Buttadidi) diberikan sebagai alasan mengapa 24 real dibayar, dan dalam kasus terakhir, seorang bibi dari gadis itu menyatakan bahwa sunrang dari 24 real selalu menjadi kebiasaan dalam kelompok kerabatnya. Yang aneh dalam kasus ini adalah bahwa bibinya sendiri yang telah membuat kontrak pernikahan dengan seorang pria yang dianggap sebagai kerabatnya yang jauh lebih rendah dari mereka tidak pernah bersedia untuk menyetujui perdamaian.

Dengan pengecualian kasus yang disebut, pertama pernikahan melibatkan kepala dari kelompok individu. Bukan tidak mungkin hubungan pernikahan yang ditetapkan oleh Kapala dengan kelompok kerabat dari masyarakat dan kepala adat merupakan alasan untuk

imam untuk merekam sunrang dari 24 real dalam sejumlah kasus untuk kepala kerabat, terhadap mana ia akan telah keberatan dalam kasus lain. Akhirnya, kepala masyarakat adalah orang yang harus waspada terhadap sunrang rakyatnya yang mendekati hubungan terlalu erat dan kerabatnya. Perbedaan harus terus ada. Setiap orang yakin tentang hal ini.

Sejumlah pengamatan dapat dibuat dalam kaitannya dengan data ini.

1. Tampak bahwa dalam menyatakan alasan mengapa sunrang dibayar pada pernikahan tertentu, pertimbangan utama kekhawatiran wanita. Para sunrang wanita mungkin tidak pernah turun ', sering dikatakan. Ini berarti bahwa sunrang seorang gadis mungkin tidak akan pernah lebih rendah dari yang dibayar untuk ibunya. Pada pernikahan seorang wanita kepada seorang pria yang lebih rendah kasus yang luar biasa ini akan dibahas pada bagian terakhir selalu membayar sunrang perempuan. Selain itu, ia membuat sejumlah besar pembayaran ekstra lainnya. Dalam kasus perkawinan "seorang pria untuk seorang wanita yang lebih rendah, partai pria itu juga membayar sunrang adat dalam kelompok wanita. Kadang-kadang, bagaimanapun, pria ingin menunjukkan bahwa dia sangat baik cenderung ke arah hukum, dan kemudian dia membayar sunrang adat ke grup sendiri, tapi ini adalah bantuan di pihaknya Dalam kasus biasa, artinya, di sebuah pesta pernikahan antara dua orang yang dianggap sebagai sama dalam berdiri., karena itu, pengukuran nilai kelompoknya. sunrang nya tidak boleh turun karena berdiri, yang menemukan ekspresi yang paling penting dalam sunrang, bukan harus turun karena ini pada gilirannya menurunkan kerabat kelompoknya.
2. Menjadi pengikut muncul menjadi alasan untuk meningkatkan sunrang di atas tingkat kelompok yang dimiliki pengikut,

contoh lain yang menunjukkan bahwa menjadi pengikut ang dapat menimbulkan berdirinya seseorang.

3. Kantor kepala kampung tampaknya menjadi alasan untuk menerima sunrang lebih tinggi untuk adik seseorang dan putri. Hal yang sama dapat dikatakan dari kantor imam. Imam Borongloe, yang dilengkapi informasi tentang jumlah sunrang, menjelaskan beberapa kali bahwa dalam kasus tertentu yang sunrang lebih tinggi telah dibayar daripada yang diresepkan karena perempuan dalam pertanyaan disampaikan padanya. Hal ini menggambarkan keuntungan? kekerabatan, karena wanita itu dihormati oleh imam dengan sunrang lebih tinggi daripada yang akan mungkin terjadi. Dia tidak akan mampu menolak permintaan untuk merekam sunrang lebih tinggi tanpa dituduh sombong, karena ini akan menunjukkan bahwa ia tidak lagi ingin mengakui kerabat sebagai sama dan dengan demikian tidak lagi sebagai kerabat.
4. Sunrang secara tampaknya lokal terikat. Bugis memiliki peraturan di negara mereka sendiri dimana sunrang jauh lebih tinggi dibayarkan harus tunduk pada peraturan setempat. Ini adalah rahasia umum bahwa sebenarnya mereka sering membayar sunrang sendiri dari 44 real, tetapi bahwa dalam jumlah yang dicatat 24 (22 atau 20) real. Pejabat tahu tentang pernikahan ini dengan diam-diam. Secara resmi tidak ada pelanggaran prinsip bahwa kepala wilayah tertentu berhak atas sunrang tertinggi.
5. Hal ini diperlukan untuk berkenalan dengan periode saat peraturan itu dikeluarkan (1940) untuk memahami bagaimana mungkin bahwa meskipun peraturan yang sudah ada sunrang lebih tinggi dibayar untuk adik komunitas kepala adat kemasyarakatan selain untuk kepala sendiri. Untuk saudari, yang menikah pada tahun 1939 (sebelum peraturan baru keluar),

sebuah sunrang dari 28 real diterima, tetapi ketika ini kepala sendiri menikah lebih dari satu tahun kemudian (setelah-peraturan baru), dia tidak diizinkan untuk membayar lebih dari 26 real. Tidak mendapatkan sekitar resep terakhir dikeluarkan oleh pangeran. Mengingat situasi ini, komentar kepala ini bahwa di masa depan ia akan merawatnya dengan baik bahwa tidak ada yang menerima lebih dari 26 real cukup dimengerti.

6. Sunrang tidak selalu sama bahkan untuk orang-orang yang kerabat. Sebuah kelonggaran sedikit mungkin, dan hal ini adalah waktu luang yang membuka kesempatan untuk menunjukkan nuansa, sehingga penting untuk Makassar. Bahkan di antara perbedaan status kerabat ada. 'Manna samposikali kapattauanna sisala' (meskipun mereka kapak sepupu pertama, status mereka berbeda), dikatakan anak-anak dari sepasang saudara yang menikah perempuan status yang berbeda, atau anak-anak dari sepasang setengah-saudara yang memiliki ayah yang sama namun ibu dari darah yang berbeda. Dalam kasus-kasus seperti konflik tidak dapat dihindari. Ketika anak yang lebih rendah dari dua perempuan membuat permintaan atas nama anaknya ke saudara tiri-nya, tentang putri terakhir itu, ia ditolak. Ibu gadis itu berikan sebagai alasan fakta bahwa dia telah menyusui anak-di-hukum masa depannya. Mengingat hubungan keluarga yang ada, ini mungkin sangat baik, tapi itu tidak mencegah pihak lain dari yang marah karena alasan yang nyata untuk penolakan itu sangat dipahami dengan baik.

Keturunan dan kualitas pribadi dalam kelompok kerabat mengarah pada endogami dari anggota terkemuka kelompok. Dalam lingkaran keluarga, calon perkawinan karena itu juga terbatas. Fakta ini tidak mengakui orang lain, melainkan penekanan kemudian

ditempatkan pada sejumlah besar kerabat dan pada mereka - secara prinsip - kesetaraan bersama. Para berjuang untuk naik, yang memerlukan tertentu berjuang untuk eksklusivitas, tidak mudah disebutkan. Kerabat lainnya yang pada mereka berjuang untuk bangkit tampaknya tetap balik menuduh Dia individu yang menganggap mengudara dari eksklusifitas tidak lagi ingin untuk mengenali kelompok kerabat, dan ini adalah biaya yang parah. Salah satu hal yang kerabat seorang wanita yang menikahi pria yang lebih tinggi menghargai paling dalam adalah bahwa ia terus mengunjungi dan menerima kerabatnya tanpa menunjukkan superioritas.

Sebuah kerahasiaan tertentu selalu dipertahankan tentang kemungkinan pernikahan. Dalam menyelidiki jumlah informasi sunrang hanya diberikan secara ragu-ragu. ini hanya dapat dipahami atas dasar konflik kecenderungan yang ditunjukkan di atas. Jumlah sunrang tidak pernah benar tetap. Peningkatan kecil selalu mungkin, sehingga orang tidak ingin menjadi kaku tentang kemungkinan pernikahan tertentu dalam kelompok kekerabatan. Ada, untuk memastikan, selalu ikatan kerabat dekat yang tidak diinginkan pada saat itu. Ketika orang bangga menunjuk kelompok kerabat mereka yang luas, ini tidak berarti kesetaraan bersama anggota, tetapi merupakan tanda status sosial, dan orang-orang, tidak suka bicara tentang hal itu.

Dalam bab sebelumnya menjadi jelas bahwa pernikahan antara kerabat dari tingkat kedelapan terjadi secara teratur, dan mereka antara saudara dari tingkat kesepuluh, sangat jarang. Ada, oleh karena itu, titik di mana pengetahuan tentang hubungan kekerabatan telah menghilang, yaitu ketika untuk tiga generasi berturut-turut tidak ada pernikahan telah dikontrak antara keturunan dua saudara kandung. Jika kenyataan ini dianggap dalam kaitannya dengan pilihan endogami antara kerabat mencolok ditempatkan, maka orang dapat melihat bagaimana mungkin bahwa beberapa secara bertahap turun dari lingkaran orang-orang yang dikenal sebagai kerabat, melalui kurangnya kualitas pribadi yang

diinginkan atau melalui buruk dieksekusi pernikahan kebijakan. Jika seseorang menyukai kerabat tingkat keenam, dan keduanya memungkinkan anak-anak mereka-menikah, baris ini hubungan jarak jauh bersama-sama, dan berjuang untuk kelompok kohesif kerabat telah lalu telah direalisasikan. Tapi jika seperti pernikahan (antara delapan derajat sepupu laki-laki dan perempuan) tidak terjadi, ini berarti bahwa sejumlah kecil orang datang untuk dipisahkan dari kelompok besar dan baik diserap ke dalam kelompok lain atau yang lain terus memimpin mereka sendiri hidup sebagai kelompok kecil. Dalam kasus yang disebut terakhir, kita dapat berbicara tentang penurunan berdiri, meskipun sunrang dipertahankan pada level sebelumnya. Jika ada individu yang telah menjadi terpisah dari kelompok kerabat yang terintegrasi dengan baik, ini berarti bahwa mereka cukup berhasil dalam mereka berjuang untuk bangkit, jika mereka telah berhasil, anggota lain dari, kelompok akan berusaha untuk membawa pernikahan salah satu dari mereka, karena keberhasilan menarik kerabat maupun non-kerabat.

Mobilitas vertikal individu

Tingkat individu ditentukan oleh keturunan maupun oleh kualitas pribadinya. Hal ini diyakini bahwa pria harus berusaha untuk naik, dan bahwa wanita hanya harus berhati-hati agar mereka tidak jatuh. Berjuang untuk bangkit bukan persyaratan utama bagi wanita. Seorang pria mampu meningkatkan posisinya melalui kualitas pribadi. Kenaikan mungkin dapat disatukan dalam sebuah pernikahan. Berjuang adalah, dengan pengecualian tunggal, pernikahan dengan seorang wanita yang kira-kira sama tinggi.

Pernikahan seorang pria dengan seorang wanita yang lebih tinggi secara ketat dilarang. Satunya kasus di mana secara langsung bahwa wanita lebih tinggi dari pria adalah perkawinan seorang wanita bangsawan untuk seorang pria yang bukan dari kaum bangsawan.

Kualitas di mana seseorang harus dikuasai agar dapat kontrak pernikahan semacam ini jelas sudah ditetapkan.

Kualitas seperti yang diberikan sebagai kepemimpinan, keberanian, dan kekayaan. Hal ini menceritakan Sjech Jusupu, seorang suci yang sangat dihormati di Sulawesi Selatan yang selalu dikunjungi oleh banyak orang dan orang menceritakan sejarah, seperti untuk membaca, bahwa dia, sebagai bijak sudah diakui, meminta tangan putri pangeran Goa. Pangeran akan dengan senang hati: telah menyetujui ini, tetapi anggota Dewan Kerajaan (Hadat) Goa masih menolaknya. Mereka hanya memusatkan perhatian pangeran pada fakta bahwa dalam lontars lama tiga yang disebutkan di atas kualitas yang disebut sebagai kualifikasi bagi seorang pria yang diizinkan untuk menikahi seorang wanita yang lebih tinggi.

Dalam tulisan sejarah saya dapat berkonsultasi, saya tidak dapat menemukan contoh panglima perang yang mampu kontrak pernikahan dengan seorang wanita yang lebih tinggi atas dasar keberhasilan yang diperoleh dalam pertempuran.

Generasi sekarang adalah berkenalan dengan kasus seorang pedagang kaya dari Makassar, seorang haji, yang menikah salah satu pengikut perempuan dari Ratu Goa. Orang ini adalah kesenangan sang pangeran, yang mengikuti nasihatnya dalam banyak kasus. Karena itu ia berutang meningkat di berdiri sepenuhnya untuk kualitas pribadi. Selain itu, kasus ini dikenal seorang pemuda lahir di sebuah kelompok kerabat biasa tetapi bekerja sebagai seorang pejabat dan sangat kaya pada saat yang sama, kemudian menikah dengan seorang putri dari salah satu kepala masyarakat adat. Para sunrang dalam kasus ini tetap sama dengan yang telah dibayar untuk ibu dan saudara, namun jumlah yang sangat besar diminta untuk, dan dibayar, untuk menutupi biaya perayaan itu. Ini disebut membeli darah (ammalli cera ').

Kasus seperti ini sangat jarang, perbedaan keturunan antara manusia dan istri, menurut pendapat umum, itu hebat. Tetapi bahkan

dalam kasus-kasus lebih atau kurang teratur terjadi di mana perbedaan-perbedaan kecil, kepemimpinan, kekayaan, dan keberanian sangat penting. Seorang imam atau seorang guru ngaji mungkin kontrak pernikahan, atau dia dapat menyebabkan anaknya untuk kontrak satu, dari jenis "yang seorang saudara yang tetap menjadi penduduk kampung biasa akan memiliki kesempatan yang sama. Dalam salah satu perkelahian yang muncul di Goa pada tahun 1946, seorang pria menyelamatkan sejumlah kerabat istrinya oleh perilaku istrinya seharusnya tidak diperbolehkan untuk menikah dengannya, karena dia lebih tinggi.

Dia yang memerintahkan anak-anak untuk membaca al-qur'an. Karena alasan kelompok kerabatnya telah menyatakan kematiannya. Sebagai hasil dari keberaniannya, sang istri kerabat kelompok dibujuk untuk menyetujui perdamaian. Dalam kasus di mana perbedaan tingkat sosial kecil, mungkin ada keragu-raguan, apakah pria dan wanita harus menikah. Jika kedua pihak setuju, dan pernikahan itu membawa, tidak mungkin bagi orang luar untuk menolak. Hal ini menyakini alasan penyebab pernikahan tidak bisa dievaluasi.

Anak-anak dari perkawinan, bahkan di mana perbedaan tingkat antara orang tua cukup besar, dianggap resmi sebagai sama dalam kelompok kerabat ibu mereka, karena orang-orang berpegang teguh pada ide bahwa seorang wanita tidak mungkin jatuh dalam kedudukan sosial. Putri menikah oleh preferensi dalam kelompok ibu mereka, sehubungan dengan anak-anak ada beberapa keraguan. Data kuantitatif masih kurang. Saya tidak dapat menemukan apapun istilah yang digunakan untuk menunjuk anak-anak (analog dengan ana 'cera').

Dalam kasus pernikahan antara seorang pria dan seorang wanita yang lebih rendah, hanya mereka di mana perbedaan tingkat yang besar pantas menyebutkan, untuk pernikahan yang utama adalah sedikit lebih tinggi dari istrinya adalah pernikahan yang normal. Mereka tidak harus dibedakan dari pernikahan di mana mitra dianggap sebagai

sama. Pernikahan sepupu (samposikali) dari komunitas kepala adat Tengoklah ke putri seorang kimpung Kapala (kampung kepala) disebut pernikahan antara sama, tetapi pada bagian kepala, gagasan kesatuan sepupunya dengan putra dari Kapala ditolak karena anak muda ini dianggap sebagai lebih rendah dari gadis itu.

Pria milik kelompok Karaeng teratur menikahi wanita dari rakyat biasa. Para kerabat perempuan adalah mendukung seperti pernikahan, seperti dalam cara ini mereka sendiri kenaikan status sosial. Sebuah contoh mungkin dapat menggambarkan hal ini.

Salah satu pangeran memiliki seorang putra bernama Daeng Ali dengan seorang wanita dari kelompok kerabat dari salah satu kepala masyarakat adat. Saudaranya memiliki seorang putri bernama Daeng Batje oleh seorang wanita kampung biasa. Daeng Ali dianggap sebagai jauh lebih tinggi daripada sepupu pertamanya. Mereka menikah dan tinggal dengan ayah mempelai pria, sang pangeran. Sekarang yang diharapkan dari kerabat ibu Daeng Batje itu, orang kampung biasa seperti kami katakan, bahwa mereka akan menjadi sederhana dan bahwa mereka tidak akan terus datang untuk mengunjungi saudara mereka (sepupu, atau bibi, sebagai kasus mungkin). Dari Daeng Batje, pada gilirannya, diharapkan bahwa ia akan menerima saudara ini dalam cara yang bersahabat, bahwa dia tidak akan menunjukkan dirinya bangga terhadap mereka, tetapi akan menghibur mereka dengan baik. Dia tidak harus menghibur mereka terlalu boros, karena itu akan menjadi tanda keunggulan, tapi tidak terlalu buruk baik, untuk yang akan menunjukkan bahwa pengunjung tidak dihargai. Untuk Daeng Batje kunjungan dari kerabatnya merupakan hal yang menyenangkan, karena suaminya dapat melihat bagaimana kerabatnya menghargainya, sebuah fakta yang pada gilirannya memperkuat posisi dengan hormat kepadanya. Melalui dia, oleh karena itu, dia kerabat memiliki hak tertentu untuk datang ke istana. Beberapa keponakan - yang terbaik yang dipilih untuk tujuan ini - sementara mungkin datang untuk tinggal

di istana. Di sana mereka mempelajari perilaku kaum bangsawan. Dengan demikian, mereka bangkit dalam berdiri dan kemudian memiliki kesempatan untuk perkawinan yang lebih baik, sesuatu yang lagi bekerja untuk kepentingan seluruh kelompok mereka.

Anak-anak dari perkawinan seorang pria untuk seorang wanita yang lebih rendah dianggap sebagai lebih rendah daripada kerabat ayah mereka dan lebih tinggi daripada ibu mereka. Anak-anak perempuan sebaiknya menikah dengan seseorang dalam kelompok kerabat ayah mereka. Posisi anak-anak dari pernikahan ini sulit. Dengan alasan keturunan mereka berada mampu menikahi putri dari kelompok ayah mereka. Untuk pernikahan mereka tergantung pada kelompok ibu mereka. Dalam praktek, tampak bahwa mereka sering melakukan diri mereka sebagai yang paling liar dan paling berani di antara laki-laki muda. Ini juga mungkin bahwa hal ini terjadi secara tidak sadar untuk menunjukkan diri mereka sendiri, semua biaya, layak seorang gadis darah agak lebih tinggi.

Karaeng memanggil mereka yang lahir dari perkawinan seperti ana 'cera' (harfiah, darah 'anak-anak.) Tetapi orang-orang kampung menyebut mereka Karaeng. Yang pertama adalah istilah merendahkan, yang kedua rasa hormat. Orang rendah tahu orang-orang dengan darah Karaeng yang tinggal di kampung mereka, yang terakhir dianggap sebagai sedikit lebih tinggi dibandingkan tentang mereka berdasarkan darah mereka. Setelah pertanyaan itu muncul, misalnya bahwa kakek buyut mereka adalah Karaeng yang menikah salah satu wanita dari kelompok kerabat tinggal di sana, bahwa putranya menikah dengan seorang kerabat ibunya, dan seterusnya. Kenyataan bahwa kakek mereka (besar-besar-ayah) adalah Karaeng adalah diperhitungkan dalam menentukan sunrang pengetahuan itu tetap hidup.

Kebingungan terjadi jika salah satu panggilan ana 'cera' semut menengah kelas. Mereka tidak membentuk kelompok kerabat terjadi antara para bangsawan dan orang-orang "Ini hanyalah masalah kasus-

kasus individu memiliki dasi yang sama dengan kelompok ayah mereka, Karaeng tersebut. Mereka mencoba untuk dibawa ke dalam kelompok keluarga ayah mereka. Antara mereka sendiri, namun mereka tidak membentuk kelompok terintegrasi karena, melalui ibu, mereka selalu milik kelompok kerabat yang berbeda. Tapi mana dari dua kelompok yang mereka menetap dengan, ayah mereka atau ibu mereka, mereka tidak dianggap sebagai setara oleh orang-orang di sekitar mereka.

Mengenai ini ana 'cera', segera jelas bahwa kepentingan putra dan putri berbeda. Yang pertama tergantung untuk menikah pada kelompok ibu mereka, yang terakhir pada kelompok ayah mereka.

Vertikal Mobilitas Unsur-Unsur Budaya

Sorokin telah mencatat bahwa tidak hanya individu atau kelompok tetapi unsur-unsur budaya mungkin bahkan naik atau turun (Sorokin 1927: 133). Setiap kelompok status memiliki karakteristik sendiri eksternal dengan mana anggotanya dibedakan dari orang lain. Bentuk hubungan sosial dan pakaian, cara makan, dan festival merayakan yang paling spektakuler ini. Kelompok-kelompok yang lebih tinggi terus menerus berusaha untuk Pertahankan bentuk mereka sendiri untuk anggota mereka. Kelompok rendah secara konstan berusaha untuk mengambil alih unsur-unsur milik anggota dengan status tinggi, karena dengan mereka dapat naik dengan sendirinya.

Upaya untuk mengadopsi cara-cara mereka ditentang oleh kelompok yang lebih tinggi. Di satu sisi, adopsi mereka tampak konyol, di sisi lain ini mengundang kemarahan orang-orang yang lebih tinggi, kadang-kadang dijatuhkan hukuman. Adopsi dari unsur status tertinggi tidak langsung dilakukan oleh orang terendah, tetapi terjadi secara bertahap. Pertama mereka yang baru di bawah tertinggi mengadopsi bentuk mereka, dan seterusnya ke bawah. Tampaknya tidak hanya tinggi, tapi kadang-kadang bahkan mereka lebih rendah, menolak bentuk adopsi mereka dengan kelompok lain secara sosial lebih rendah,

yang mengatakan, mereka melawan kenaikan kedudukan sosial oleh pesaing.

Beberapa karakteristik menandai pangeran kelompok kerabat dan karena itu statusnya menjadi karakteristik. Pangeran berbicara tentang budak-Nya (ata), tetapi jika kepala masyarakat adat adalah untuk berbicara tentang budak di perusahaan seorang pria bangsawan, itu akan membuatnya konyol 'Pangeran menganggap penggunaan jenis tertentu tombak (lallung) pada ritual ornamen sebagaimana dilarang bagi siapa pun kecuali kelompok kerabatnya sendiri. Tapi tidak pernah muncul kesulitan tentang hal ini, untuk jenis tombak sering antara anggota Kelompok kerabat yang lebih rendah tidak timbul mengenai penggunaan drum meriah (ganrang), yang seperti bijaksana eksklusif untuk kerabat sang pangeran. Ini bahwa ganrang itu secara teratur dimainkan di rahasia oleh orang lain, juga. Dalam Banyak kasus pangeran mengedipkan mata pada praktek ini, tetapi ketika, pada 1941, ia mendengar bahwa di suatu kampung tertentu drum telah dimainkan di mana, menurutnya, ini tidak seharusnya terjadi, ia mengirim keluar Kapala bersangkutan untuk menyelidiki. Tidak hukuman diikuti kejahatan ringan, dan tidak ada larangan untuk masa depan. Kenyataan bahwa tamu yang membawa drum dan dia datang dari luar Goa diterima sebagai alasan, tetapi hanya untuk mencegah kesulitan lebih lanjut akan menghasilkan dari larangan sebenarnya. Bermain ganrang adalah hak istimewa raja Goa, setiap-orang, bahkan orang asing, harus mematuhi itu. Hal ini sesuai dengan apa yang dilaporkan di atas tentang jumlah sunrang untuk Bugis yang di tanah mereka sendiri memiliki harga mempelai wanita jauh lebih tinggi (sompā) dari pangeran Goa, tetapi yang menempatkan diri di bawah sunrang, setidaknya secara formal, sementara mereka berada di kerajaannya.

Pada pelantikan pangeran tersebut dari goa berdiri di atas batu tempat penobatan Goan ritual diresepkan dilakukan padanya. Di sana ia menerima sumpah kesetiaan dari Agung dari alam dan kepala

masyarakat adat. Dua terakhir kepala masyarakat adat dari Borongloe berdiri di Flat Rock 'dari Borongloe pada tahun 1939 dan 1947 masing-masing. Ada ritual dilakukan pada mereka, dan mereka menerima sumpah kesetiaan dari kerabat menonjol dan Kapala kampung. Tapi sementara pangeran Goa telah berdiri di atas batu karang mereka selama ratusan tahun untuk pelantikan mereka, ini tidak terjadi di Roroneloe.

Peresmian ayah dari kepala masa kini, yang berlangsung pada tahun 1915, dilakukan dengan ritual (a'dinging-dinging) di Rumah batu, tapi dia tidak berdiri di atasnya, dan sumpah kesetiaan tidak dibuat. Namun, ketika kepala ini turun tahta pada tahun 1938, dia sendiri mengatur acara perdana untuk anaknya, dan pada kesempatan ini berdiri di atas batu itu disajikan sebagai adat lama. Ini adalah karakteristik yang ini adopsi elemen ritual milik kelompok Karaeng tidak ditolak oleh anggota kelompok ini, tetapi oleh beberapa anggota salah satu kelompok kerabat lainnya yang menonjol dari Borongloe. Sebagai orang tua berkata: "Kau, Gallarang, tidak berdiri di atasnya (batu), dan sekarang Anda membiarkan anak Anda berdiri di atasnya.

Cara berjuang untuk bangkit karena itu dikritik oleh anggota dari salah satu komunitas adat: kerabat kelompok terkemuka di kesempatan. Orang terhadap siapa komentar itu diarahkan, masyarakat adat berusia kepala, kemudian melaporkan bahwa shortiy selanjutnya orang tua yang mengkritik jatuh sakit dan tidak pernah benar-benar menyembuhkan lagi. Menurut kepala ini menandakan bahwa apa yang telah dilakukannya adalah benar dan bahwa kritik telah tidak adil. Dia percaya bahwa "nenek moyang telah berbalik melawan dirinya, mereka menganggap ritual yang dilakukan olehnya tidak benar. Hal ini menunjukkan bahwa tokoh dapat mengganggu sadar dalam hal-hal ritual dan membawa perubahan.

Saudara kesukaannya sementara tinggal di rumah tuan ayahnya bisa belajar membuat kue-kue kecil dari nama dan bentuk tertentu,

yang dikenal hanya di kalangan orang-orang yang lebih tinggi. Di rumah itu ia juga belajar bentuk-bentuk sosial anggota rumah tangga hubungan intim diamati dan pada makanan sehari-hari. Setibanya di rumah, perubahan perilaku segera mencolok. Dia berbicara kepada ibunya dengan nada lembut suara, dia tidak makan lahap seperti yang lain, dan dia melakukan dirinya seperti seorang gadis baik yang dibawa dari lingkaran sosial yang lebih baik. Setidaknya pada awalnya, dia juga diperlakukan berbeda dari anak-anak lain. Dia menanggung tanda Daeng X, dikatakan setuju dari dirinya. Akibatnya, dia memiliki kesempatan pernikahan yang lebih baik, yaitu untuk penghematan, dari perkawinan dengan seorang pria lebih tinggi daripada adik-adiknya akan berhak, karena mereka tidak menikmati hak istimewa tinggal sementara di rumah Daeng X. Ketika anak tujuh tahun dari saya menawari saya rokok dan ketika dia datang untuk memberitahu saya bahwa makan malam sudah siap, ia sempat berlutut dalam melakukannya. Ini adalah kebiasaan benar-benar tidak dikenal dalam kelompok kerabat ayahnya dan dipinjam dari kelompok kerabat yang Karaeng di rumah ayah yang telah hidup di awal tahun. Kebiasaan kemudian diajarkan kepada anak. Sang ayah tertawa gembira: Dia tahu tata krama, dan dengan ini ia berarti bahwa anaknya telah disesuaikan perilaku yang baik, yaitu orang-orang yang lebih tinggi. Ini adalah tanda kesopanan untuk mengobati tamu yang lebih tinggi dengan bentuk sendiri hubungan sosial. Orang bawah yang menunjukkan bahwa ia akrab dengan keuntungan bentuk dalam berdiri dalam melakukannya. jika ini menjadi praktek sehari-hari, perilaku itu akan dianggap sebagai konyol oleh kelompok kerabat. Mereka akan melihat di dalamnya hanya dengan cara yang terkena membedakan dirinya dari orang di sekitarnya.

Pemakaian ornamen tertentu dengan pengantin, dan keris atau hiasan kepala ('sigara) dari warna tertentu dengan pengantin laki-laki, sering tanda keramahan pada bagian dari orang yang lebih tinggi. Dia

mungkin, sebagai hadiah, izin orang yang lebih rendah untuk menghiasi dirinya pada saat-saat tertentu dengan hal-hal yang termasuk ke kelompok yang lebih tinggi. Hal ini menimbulkan berdiri Pihak rendah.

Seorang wanita yang kematian ibunya menyebabkan dia harus diperlakukan seolah-olah dia adalah relatif dari pangeran dianggap arogan. Dia berani, adalah reaksi dari orang di sekitarnya. Ini berarti bahwa apa yang dia lakukan berbahaya, karena dengan demikian ia memasuki keadaan bassung, yang mengatakan, dia dapat dihukum karena perbuatan ini dengan perut bengkak. Tak seorang pun, bagaimanapun, mengungkapkan ketidaksetujuan secara terbuka, karena, setelah semua, adalah sangat mungkin bahwa apa yang dia lakukan adalah hal yang tepat, dan dalam hal bahwa yang membuat pernyataan akan dihukum. seperti yang terjadi di kasus berdiri di atas batu penobatan.

Jika seseorang melakukan dirinya sebagai Pengusaha yang lebih tinggi, dan jika dia melakukannya dengan keyakinan diri yang besar dan dengan sukses, maka mode ini perilaku membantu meningkatkan status sosial nya.

Sistem Pengikut

Sistem pengikut adalah salah satu aspek yang paling jelas dari kecenderungan mobilitas toward vertikal. Ini mungkin digambarkan sebagai totalitas hubungan antara Pihak yang lebih tinggi (Karaeng, tuan) dan mereka yang lebih rendah, yang ia sebut ana'-ana'na atau taunna (orang nya). Dasar dari sistem ini adalah kesadaran bahwa hubungan kewenangan tinggi di atas 'rendah diterima oleh yang kedua, ada dan juga kesadaran bahwa tinggi dan rendah saling membutuhkan dalam memperjuangkan mereka untuk berdiri lebih tinggi. Hubungan ini didasarkan pada kerjasama. Hubungan antara kelompok yang sama, di sisi lain, paling tepat digambarkan sebagai oposisi. Sebuah bagian selanjutnya akan menangani hal ini.

Selain keturunan, kualitas pribadi individu sangat penting dalam bukunya berjuang untuk bangkit. Pentingnya kualitas ini tercermin dalam mengatakan bahwa Karaeng yang baik memiliki pengikut yang baik dan yang buruk buruk Karaeng. kualitas yang diperlukan bagi seseorang yang lebih tinggi untuk menjadi orang yang baik adalah: keberanian dalam pertempuran dan keterampilan dalam perdebatan. Dia harus memiliki keberanian untuk melakukan resiko: ia harus memiliki kemampuan untuk mengatur dan pada saat yang sama merangsang aktivitas pada orang lain. Selain itu, kemurahan hati tertentu terhadap mereka yang lebih rendah sangat diperlukan. seperti karakter-menarik dinamis mereka yang lebih rendah. Mereka suka bekerja untuk orang seperti itu. kualitas dihargai pada orang yang lebih rendah patut disebutkan adalah: kesetiaan untuk menguasai, keberanian, dalam arti kesiapan untuk membantu tuannya dan untuk membalas penghinaan yang ditimpakan kepada master, dan inisiatif tertentu dalam batas-batas kebebasan mengizinkannya.

Sebuah esai, dalam enam angsuran, ditulis oleh Kooreman pejabat pemerintah, yang berhubungan dengan pengalamannya selama tinggal hampir sepuluh tahun di selatan Sulawesi, muncul di *Indische Gids* tahun 1883. Dia juga menggambarkan pengikut Sistem. Kooreman mampu menjelaskan kesan-kesan dengan cara yang jelas dan hidup. Kondisi dia sketsa masih akan dapat diakui sebagai khas Sulawesi selatan, tetapi pada saat yang sama jelas bahwa banyak yang telah berubah. Deskripsi pertama akan dihasilkan di sini. maka data saya sendiri akan mengikuti, dan dalam proses kita akan mampu menunjukkan apa yang telah tetap dan apa yang telah berubah.

Semakin tinggi bangsawan yang satu milik, semakin tidak satu memiliki hak impunitas. Pria kecil hampir tidak memiliki perlindungan terhadap praduga dan vexations dari Anakaraeng tersebut. Akibatnya dia dipaksa untuk benteng untuk perlindungan dari mereka yang disebabkan kondisi jahat, yaitu kaum bangsawan. Yang terakhir ini

melakukan perlindungan, namun kondisional, yaitu, permintaan Anakaraeng ukuran tertentu tunduknya anak didiknya. Dari hubungan dikembangkan untuk yang kita sebut sebagai 'menjadi pengikut', tetapi yang dijelaskan lebih khas dan akurat dengan kata Makassar untuk pengikut, Ana ana (Ana berarti "anak ") Antara Anakaraeng dan anak didik di sana ada, ada kedepan, hubungan seorang pria besar dan kuat dan anak kecil. pengikut itu wajib-untuk mengenali Anakarieng sebagai tuannya (Karaeng). Dia dipaksa untuk menemaninya sambil berburu dan pada perjalanan, untuk membantunya dalam berbagai kegiatan pertanian, untuk membawa hadiah kecil kepadanya, dan untuk melakukan pelayanan di festival itu. Ia berkewajiban membantu dia jika ia diancam atau diserang, atau jika ia harus membalaskan penghinaan. Singkatnya, ia harus mengikuti tuannya (minaroang) dan melaksanakan apa pun yang diperintahkan untuk melakukan Anakaraeng itu, di sisi lain, diasumsikan tanggung jawab menjaga anu nya ana terhadap perlakuan sewenang-wenang, dan jika mereka menderita ketidakadilan diduga atau sebenarnya, ia mengambil sisi mereka.. Hubungan itu begitu dekat yang menghina pengikut adalah sama untuk menguasai menghina, dan yang kedua merasa tersinggung jika salah satu pengikutnya begitu banyak sebagai menerima-penerimaan miskin Jika kuda pengikut atau kerbau dicuri, master akan berkata:. "kerbau saya atau saya kuda dicuri, dan ia akan meninggalkan batu unturned untuk mendapatkan kembali barang yang dicuri membalas dirinya pada pelakunya - lebih akurat, orang yang menghina dia - karena ia tidak akan bermimpi menyerahkan pencuri kepada hakim yang berwenang . [...]

Ikatan antara Anakaraeng dan ana ana bersifat sukarela dan akibatnya bisa patah 'Karaeng ini jarang diberhentikan pengikutnya karena perilaku buruk. Sebagai aturan dia jadi jika pengikut tidak memuaskan jauh nya kewajiban atau telah tidak patuh. Pengikut, di sisi lain, akan memilih Karaeng lain jika ia berpikir bahwa ia sedang kurang

dilindungi, jika tuannya terlalu banyak menuntut layanan dari dirinya, atau jika, menurut pendapatnya. Pengikut lain lebih disukai. seperti istirahat dalam hubungan jarang terpaksa, namun, karena pengikut akan menimbulkan kebencian dan balas dendam dari mantan tuannya.

Karaeng itu juga diwajibkan menyediakan tq untuk kepentingan materi, pengikut mereka. Mereka membantu mereka dengan sawah, dengan nasi, membajak, ternak, dan beberapa kali dengan uang, misalnya dalam kasus pernikahan dan kematian. Tidak Karaeng semua, bagaimanapun, memenuhi kewajiban ini, banyak lebih asyik kepentingan mereka sendiri dari pada yang dari mereka ana ana.

Semakin tinggi kedudukan sosial Anakaraeng suatu, yang lebih banyak pengikut ia. Sebaliknya, lebih banyak pengikut dia, semakin besar berdiri dan pengaruhnya, dan Anakaraeng yang memiliki pengikut terbanyak adalah pada saat yang sama yang paling menonjol dan paling berpengaruh. Pengikut terdiri dari kerabat induk jauh, orang-orang yang dari generasi ke generasi telah menjadi pengikut satu kelompok keluarga tunggal, dan orang-orang, sering asing, yang secara sukarela menjadi pengikut. Mereka tinggal tidak hanya di sekitar guru mereka, beberapa tinggal bahkan di luar Glarangship atau kabupaten, dan hanya datang jika mereka dipanggil atau diperlukan perlindungan.

Jika pengikut menemukan dirinya dalam sengketa, jika ia telah melakukan pelanggaran yang mungkin menempatkan dia dalam kesulitan, atau yang lain jika ia telah dirugikan atau dihina, dia tidak akan berpaling ke kepalanya, Glarang nya, atau Bupati, tetapi kepada tuannya, Karaeng nya, yang bertindak sebagai, pelindung, dilindungi hak-haknya, dan selalu berusaha untuk membantu dia keluar dari kesulitan. Jelas bahwa orang yang bersangkutan dirinya dengan kepentingan pengikutnya, semakin mudah adalah untuk memperoleh keadilan, dan lebih banyak kesempatan ada untuk dihakimi yang benar bahkan jika satu orang yang salah, atau pergi tanpa dihukum jika salah satu telah melakukan pelanggaran.

Sistem pengikut mengalami seperti ekspansi yang tidak hanya Anakaraeng, tetapi semua bangsawan, dan bahkan baik-untuk-melakukan pribumi, memiliki pengikut. Akibatnya, di samping pembagian tanah menjadi Glarangship dan kampung Kalompowan, terdapat pembagian penduduk menjadi bangsawan, masing-masing dengan pengikutnya, sehingga setiap satu dari mereka merupakan kekuatan di kabupaten, (Kooreman 1883:375-7)

Bagian-bagian ini layak mengutip di sini. Kooreman Arso menunjukkan bahwa fungsi pemerintahan Eropa sebenarnya bahwa dari Karaeng super, mampu memberikan perlindungan yang efektif bagi semua orang yang meminta untuk itu, tanpa kewajiban yang melekat ini. Menurutny, ini telah sebagai konsekuensi bahwa dalam dekade banding untuk perlindungan kepada ana, Karaeng menurun, sehingga daya mereka menghilang pada waktu yang sama. Akibatnya, negara kecil dalam negara - dalam arti seorang bangsawan dengan pengikutnya membentuk sebuah unit di dalam kerajaan tidak lagi terjadi.

Dari data yang tersedia saat ini, tampak bahwa dalam 75 tahun terakhir bentuk-bentuk di mana sistem pengikut, dimanifestasikan sendiri telah berubah. Karakteristik umum yang harus dipenuhi dengan hari ini adalah sebagai berikut.

Orang yang lebih tinggi dihubungkan dengan sejumlah yang lebih rendah, umat-Nya. Yang terakhir ini bekerja di sawah arti luas kata, yang mengatakan, dari mengolah pertama untuk pengiriman berkas gandum di rumahnya. Mereka merawat kebun jagung dan penjaga pohon langsung ketika mereka berbuah. Mereka menjalankan tugas untuknya di pasars, mereka membawa kayu dan air untuk penggunaan sehari-hari, lakukan perbaikan pada rumah, manufaktur peralatan umum dari bambu atau kayu, dan akhirnya membantu di sebuah festival yang diselenggarakan oleh tuan mereka dengan melakukan tugas-tugas kecil innumerabie. di sisi lain, mereka bawahan

yang belum menikah dan tinggal bersama guru mereka memiliki makanan dan pakaian mereka disediakan bagi mereka, dan ada kemungkinan bahwa guru mereka akan membiarkan mereka menikah dan menyediakan pesta pernikahan mereka. Setelah mereka menikah, pasangan ini disediakan dengan sebuah hunian dan memiliki sejumlah berkas gandum dikirimkan ke rumah mereka setelah panen. Orang ini lebih rendah maka hidup terpisah dengan keluarganya namun tetap dalam kontak sehari-hari dengan tuannya dengan cara tugas yang ia harus melakukan. karena ia tetap berhubungan erat dengan tuannya, ia diizinkan untuk berpartisipasi dalam festival yang memecah keberadaan kampung monoton, dan ia saham dalam posisi sosial yang ditampilkan pada kesempatan ini.

Tidak pernah ada pertanyaan dari perjanjian yang kuat pada awal hubungan. Dasi mungkin rusak setiap saat. seperti pecah, bagaimanapun, selalu terjadi hanya secara bertahap. Istirahat mendadak dihindari, karena ini menunjukkan bertengkar dan karena itu dianggap lebih baik jika salah satu daun sebelum konflik istirahat dipotong.

Ikatan antara orang yang lebih tinggi dan orang-orangnya adalah menguntungkan untuk kedua belah pihak dalam mereka berjuang untuk bangkit. Untuk kehilangan pengikut menyiratkan berkurangnya kedudukan sosial bagi orang yang lebih tinggi. Berikut kemurahan hatinya kepada orang-orangnya sangat penting. Atasan yang memiliki reputasi untuk membuat orang karyanya banyak bagi memberikan sedikit mengalami kesulitan dalam mendapatkan orang-orang dan cenderung membahayakan parahnya berjuang untuk bangkit. Berakhirnya dasi dengan tuannya melibatkan bagi orang menurunkan hilangnya perlindungan unggul dan membantu dan pada kerugian waktu yang sama berdiri sosial yang asosiasi dengan unggul gips padanya. Tiga-perempat abad yang lalu, bagaimanapun, hilangnya perlindungan lebih serius daripada sekarang ini. Sejak itu, posisi orang yang lebih rendah telah menjadi lebih kuat.

Sejumlah perbedaan sekarang dapat dibuat berkenaan dengan keragaman bentuk-bentuk dalam sistem pengikut. Akan luar biasa untuk seorang penduduk kampung biasa untuk memiliki orang asing di rumahnya yang bekerja untuknya dan yang bisa dianggap telah memasuki sebuah hubungan sebagai pengikut. hubungan semacam itu adalah, dalam kasus seperti ini, sangat sementara. Jika, dalam perjalanan tahun, hubungan pribadi menjadi lebih kuat, dan jika orang asing itu bekerja dan hidup untuk kepuasan-Nya, maka hubungan dilanjutkan. Tapi sering, terutama jika ia sudah menikah, pengikut mulai keluar untuk dirinya sendiri setelah beberapa saat dengan kebun atau sawah sendiri. Akibatnya, hubungan tersebut menjadi longgar meskipun tidak perlu rusak. Dalam kasus itu, mantan pengikut tidak lagi hidup sebagai hamba tetapi sebagai pendatang baru di kampung itu selanjutnya, itu tergantung pada hubungan pribadi mereka untuk menguasai mereka apakah mereka akan terus datang dan membantu di acara-acara khusus seperti festival.

Sebagai contoh dari ini di Bontoramba, kita dapat menunjukkan pasangan menikah yang telah melakukan silariang. Sebelum rekonsiliasi, pasangan ini telah bekerja untuk salah satu orang kaya kampung, pindah ke rumah mereka sendiri, dan kemudian harus terus membelah ada bahkan setelah Selanjutnya rekonsiliasi 'ada tinggal di Bontoramba seorang wanita muda, seorang yatim piatu yang telah merasuki kesulitan dengan kerabatnya tinggal di tempat lain, dan yang telah dibawa ke rumah salah satu warga kampung menonjol. Di tempat ketiga, Jawa, mantan penjajah, harus disebutkan di sini. Dia datang untuk tinggal di rumah salah satu kelompok Mangenre bekerja untuk kasus ini pribadi serupa diketahui terjadi di kampung masing-masing.

Bahkan kurang sering adalah ikatan antara seorang penduduk kampung biasa dan yang lebih rendah, yang akan kembali ke generasi sebelumnya. Dalam rangka untuk membedakan subservients baru, ada juga disebut subservients keturunan (sossorang). Ini sering menyangkut

kelompok kerabat, yang beberapa generasi lalu mengambil posisi terdepan, tapi yang sejak itu menyerahkan posisi itu untuk kelompok lain . Kehadiran sebuah keluarga tunggal turun-temurun tunduk mengingat masa kejayaan masa lalu. Hal ini sering karena hubungan pribadi yang baik bahwa ikatan yang ada antara satu dari orang-orang yang lebih tinggi ditempatkan dan bahwa keluarga tertentu terus. contoh ini tidak ditemukan di Bontoramba tapi ada kasus seperti di kampung Pakatto. Sampai saat ini harga mempelel wanita budak dibayar di sini.

Saat ini kepala kampung sering memiliki seseorang di rumahnya yang membawa surat untuk dia dan melakukan tugas tambahan. Fungsi ini dibuat oleh kebutuhan untuk kurir rahasia. sering kepala akan, mengambil kerabat muda untuk tujuan ini.

Dalam kerabat prinsip 'yang sama, dan karenanya tidak akan pernah ada pertanyaan dari hubungan pengikut di antara mereka. Misalnya, seorang pria muda yang belum menikah pergi ke bekerja untuk paman menonjol, ini selalu merupakan pengaturan sementara. Untuk orang yang membantu pamannya dengan demikian meningkatkan perbedaan yang ada di berdiri di antara paman dan keluarganya sendiri. Akibatnya, seorang pria muda akan lebih memilih, dalam jangka panjang, bekerja untuk orang tuanya, adik, dan saudara belum menikah daripada membantu pamannya keuntungan-nya berdiri lebih sosial.

Orang-orang yang bekerja untuk keluarga darah dapat disebut pengikut, tetapi ini terjadi hanya jika mereka melayani sebagai pengikut satu kepala bersama-sama dengan kerabat non. Dalam hal ini mereka menempati posisi tertinggi di antara mereka. Karena kualitas kurang diucapkan mereka pribadi yang mereka terikat untuk mematuhi, yaitu, mengikuti sanak saudara mereka, tetapi sehubungan dengan para pengikut lain mereka lebih tinggi, dan karena itu para pemimpin, dengan alasan keturunan mereka.

Tempat tinggal kepala masyarakat adat merupakan pusat Borongloe. Kantor komunitas adat, seolah-olah, hanya perpanjangan dari rumah. Hal-hal perpajakan, pengalihan tanah dan ternak, pertengkarannya yang berakhir pada perkelahian, elopements, pernikahan, asing, dan semua yang menyembah ornamen keprihatinan ditangani oleh kepala. Dalam kasus beberapa masalah orang yang terlibat dirujuk ke kantor dan jam kantor, tetapi kepala menerima sebagian besar dari mereka di rumahnya di mana masalah mereka dibahas dan diselesaikan segera, jika mungkin. Dengan cara ini suatu kepala aktif menarik banyak informasi. Sejumlah pengikut teratur akan ditemukan di sekelilingnya. Mereka bekerja untuk dia di sawah dan di kebun, dan di samping itu mereka menjalankan tugas untuknya. Beberapa dari mereka lebih memilih untuk membawa pesan atau memanggil orang, yang lainnya terutama dibebankan dengan perawatan kuda dan dokar (bendi).

Sebagai pengikut yang baik, namun mereka pada saat yang sama telinga dan mata master. Mereka melaporkan kepadanya, segala sesuatu yang terjadi di kampung sehingga ia tetap sepenuhnya terbentuk. Mereka mungkin, dalam kasus tertentu, lanjutkan kasar jika seseorang melakukan suatu sopan terhadap kepala, karena juga tugas mereka untuk menghukum pelanggaran wewenang secara jelas untuk semua orang. Setiap upaya untuk merongrong otoritas harus ditekan. Tidak bereaksi terhadap itu dianggap sebagai tanda kelemahan. Di zaman batas tetap ini tidak begitu serius, tetapi dalam periode sebelum 1905, pembelotan ancaman itu sangat nyata. Para pengikut kepala masyarakat adat dari Borongloe nomor tujuh pada bulan Juli 1948. Mereka termasuk, pertama, salah satu sepupunya (samosikall), kedua, orang Jawa yang tinggal di Sulawesi Selatan sebagai mantan romusha, telah belajar bahasa, dan datang merasa di rumah di Borongloe, dan ketiga, anak lima dan anak mertua dari pengikut ayahnya ketika ia menjadi kepala.

Lain kepala masyarakat adat memiliki jumlah pengikut yang sama, tetapi di antara mereka tiga sezaman dihubungkan kepadanya melalui hubungan pribadi yang tanggal dari periode sebelumnya hidupnya, antara lain masa sekolahnya. Hubungan ini sekarang merupakan dasar dari hubungan pengikut mereka.

Perbedaan antara kedua komunitas adat kepala jelas. Dalam kasus terakhir kita berhadapan dengan kepala yang, untuk pemeliharaan kekuatannya, mengandalkan, setidaknya sebagian, pada hubungan pribadi yang diciptakan oleh-Nya. Dalam kasus pertama 'kepala, yang kualitas pribadi adalah rekening kecil di antara Makassar ini, mengandalkan hampir sepenuhnya pada hubungan sebelumnya generasi. Bahwa ia mampu mempertahankan dirinya sebagai kepala selama waktu tersebut adalah karena dukungan dari ayahnya, mantan, mantan kepala, dan bahwa pemerintah Goa.

Para kerabat dari masyarakat adat memotong kepala didistribusikan melalui tiga wilayah kampung. Dalam kelompok kerabatnya itu selalu berpura-pura bahwa jumlah pengikut yang hidup dengan dan di antara sanak saudara di kampung ini sangat besar. Hal ini dilakukan untuk membuat sosial, berdiri, kelompok muncul sebagai besar mungkin. Setelah semua, kepemilikan banyak pengikut menunjukkan bahwa kelompok naik jauh di atas orang-orang di sekitar mereka. Akibatnya, dalam kelompok kekerabatan masyarakat adat hanya kepala delapan rumah dengan pengikut ditemukan. Dalam setiap kasus penghuni telah dari khusus dengan salah satu kerabat kepala itu. Mereka melakukan tugas-tugas adat untuk kepala dan dibantu di festival lain milik anggota ke grup ini kerabat.

Menurut laporan, jumlah pengikut kelompok Karaeng sangat luas, terutama jumlah mereka yang generasi sebelumnya juga bekerja untuk kelompok kerabat. Karaeng yang masing-masing seharusnya memiliki satu atau lebih pengikut yang sering tinggal di lingkungan dari master.²⁰ Konsepsi situasi sesuai sepenuhnya dengan ideal dibentuk:

pengikut lebih, semakin besar berdiri itu. Tapi dalam pandangan dari pengalaman dengan. Kelompok kekerabatan masyarakat adat kepala yang, meskipun pada tingkat yang lebih rendah, memberikan representasi yang sama dari masalah ini, perlu berhati-hati di sini, juga, selama kita harus melanjutkan seluruhnya dari terautentikasi laporan. Sistem pengikut dalam bentuk sebelumnya dijelaskan oleh Kooreman penurunan penting. Bentuk baru muncul. Ada dapat ditemukan di kota besar hubungan Makassar. Di wilayah negara, hubungan pemilik tanah besar untuk pekerja harian 'adalah sebuah contoh.

Sistem pengikut di dan sekitar kota Makassar yang diamati di mana pun pedagang kaya mendapatkan uang mereka dengan cara penjualan dan pembelian beras dan ikan, pasir dan batu. Untuk perdagangan mereka mempekerjakan sejumlah besar orang: Ini hubungan kerja terbaik dapat digambarkan sebagai bahwa pengikut untuk menguasai mereka, dan kualitas pribadi pedagang, punggawa, sangat penting utama. Di sini juga, pengikut avenges penghinaan dilakukan untuk punggawa nya. Di sini juga, jasa yang dilakukan sering di samping gaji tetap atau upah sepotong - busur dihargai teratur dan in'a secara umum. Berikut punggawa juga memiliki dasi pribadi dengan sejumlah orang-Nya. ketika ia meninggalkan perdagangan dengan segera berjalan, turun. Organisasinya dibangun berdasarkan hubungan pribadi dengan bawahannya.

Besar kepemilikan tanah

Beberapa karakteristik dari sistem pengikut juga dapat ditemukan dihubungkan dengan kepemilikan tanah yang besar, dalam hubungan pemilik tanah besar untuk wakilnya (koasa), dan masing-masing untuk buruh masing-masing. Di Sulawesi Selatan ada, secara keseluruhan, tidak kekurangan alasan yang akan memaksa sejumlah besar petani kecil untuk mengerjakan tanah orang lain. Bentuk pemilikan tanah besar yang dihadapi di sini harus dipahami dari sudut

pandang hubungan antara mendapatkan tinggi dan rendah. Dua faktor, keturunan dan kualitas pribadi, yang kita telah berkenalan di atas, adalah penting dalam hal ini.

Sebuah tuan tanah besar umumnya memiliki sawah beberapa ratus yang terletak didistribusikan di berbagai kampung yang jauh dari satu sama lain. Pemilik tanah sendiri, yang biasanya tinggal jauh, karena mempekerjakan seseorang untuk menjadi koasa di kampung atau, jika itu terjadi untuk menjadi nyaman, di distrik. Para koasa untuk melihat bahwa sawah yang terletak ada yang bekerja. Dia, pada gilirannya, mempekerjakan sejumlah orang dari wilayah sebagai buruh. Yang terakhir menerima sebagai bagian sawah sebanyak yang mereka inginkan atau mampu menanganinya. Tugas koasa adalah memastikan bahwa sawah yang bekerja, bahwa hal ini dilakukan dengan sebaik mungkin, bahwa distribusi berkas gandum dipanen berlangsung sesuai dengan kesepakatan yang dibuat, dan akhirnya, bahwa sejumlah wajar berkas gandum mencapai pemilik tanah. Yang terakhir, karena itu, harus dapat mempercayai wakil-wakilnya.

Akibatnya, ia memilih oleh seseorang preferensi yang sudah memiliki hubungan pribadi dengan dia dan seseorang yang selanjutnya telah menunjukkan bahwa ia mampu mengelola dan bekerja tanah sendiri dengan baik.

Sebuah koasa sering kepribadian energik. Individu seperti itu pada gilirannya dengan mudah menarik pekerja, baik di antara kerabat sendiri, atau di antara warga kampung lainnya. Melalui koasa kapal dia keuntungan dalam berdiri. Alasan bahwa sunrang itu lebih tinggi untuk seorang gadis dari yang adat dalam kelompok kerabatnya dijelaskan oleh kenyataan bahwa ayahnya adalah seorang koasa.

Salah satu yang berdiri semata-mata didasarkan pada keturunan tidak akan selalu menjadi pemilik tanah besar pada waktu yang sama. Setelah semua, ia sering mungkin tidak memiliki kualitas pribadi yang diperlukan untuk melampirkan koasa terbaik untuk dirinya sendiri;

koasa rendah, pada gilirannya, menarik pekerja lebih rendah. Distribusi panen kurang terorganisir dengan baik, jumlah berkas gandum yang seperti tuan tanah besar akan menerima dalam rumahnya karena itu akan hampir tidak berharga. Seorang pemilik tanah besar yang mungkin mencoba untuk membuat kontrak kerja yang terlalu menguntungkan baginya akan menemukan bahwa ini tidak dihargai. Sebagai konsekuensi dari seperti pekerja bergerak yang tidak memerlukan tanah untuk menyediakan rezeki mereka baik akan pergi ke mengerjakan tanah orang lain, atau memulai sendiri.

Tidak setiap bangsawan, karena itu, adalah mampu mengumpulkan sampai inisiatif dan kemampuan organisasi untuk mengembangkan sebuah kompleks baru sawah. Ini hanya dapat dilakukan oleh seorang bangsawan yang memiliki, di samping keturunan yang diperlukan, kualitas pribadi yang dibutuhkan untuk seperti suatu usaha. Jika seorang bangsawan memiliki kualitas ini pribadi, menikah dengan orang, bukan menetapkan untuk diri mereka sendiri, mengembangkan sebidang tanah baginya di bawah kepemimpinan salah satu koasa nya. Dasi dengan unggul ini kemudian dianggap sebagai dari kepentingan besar.

Orang yang berdiri sepenuhnya didasarkan pada keturunan tidak memperoleh kembali dari tanah bahwa ia bisa diharapkan pada alasan ekonomi rasional, seperti seseorang yang berhutang berdiri nya semata-mata untuk kualitas pribadinya. Selama periode pasca-perang ketika banyak pedagang Makassar mendapatkan jumlah besar, satu mungkin diharapkan bahwa banyak dari mereka akan menginvestasikan bahkan sebagian kecil dari uang mereka dalam potongan tanah di pedalaman. Satu bahkan akan berpikir bahwa mereka mungkin telah membeli sawah, atau bahwa setidaknya mereka akan memiliki potongan besar tanah dimasukkan dalam nama mereka di tanah-pajak register dengan tujuan memiliki mereka dikembangkan kemudian. Tidak ada yang yang semacam ini, horvever, muncul dari tanah-pajak

register Goa. Pernyataan dari salah satu pedagang - yang ia beli perhiasan dengan uang tetapi tidak ada tanah karena tanah adalah sulit untuk menjual dengan cepat jika salah satu kebutuhan uang - hanya menunjuk ke arah di mana penjelasan harus mencari.

Untuk pedagang yang tidak terkait dengan bangsawan Goa, sulit untuk melampirkan koasa baik untuk dirinya sendiri dan melalui dia sejumlah besar buruh. Jika ia membeli beberapa potong tanah, berbagi di panen tidak akan layak masalahnya. Seorang individu kampung biasa lebih suka mengerjakan tanah seorang pria terkemuka dari kelompok Karaeng. Bahwa dia memiliki keyakinan; memperkuat posisinya. Sebuah dasi dengan seorang bangsawan selalu bisa berubah menjadi menguntungkan. Di sisi lain, asalkan kebutuhan ekonomi tidak koersif dan kepribadian dari pemilik tanah besar tidak meyakinkan dia kualitas khusus pribadinya, tidak ada alasan bagi manusia kampung bekerja untuk orang asing kaya.

Pada prinsipnya orang asing ini dianggap sebagai sama dengan siapa satu sehingga dapat bersaing dan salah seorang di antaranya dapat mengambil keuntungan, sementara hubungan dengan bangsawan adalah salah satu dari rendah ke peringkat tinggi, berdasarkan kerjasama. Sebuah asing kaya hanya bisa bekerja dengan sukses tanahnya jika ia berhasil menikah dengan salah satu Karaeng tersebut. Pernikahan ke dalam kelompok menandakan bahwa ia dianggap sebagai memiliki kualitas pribadi yang dibutuhkan.

Hubungan keturunan dengan kualitas pribadi mungkin dapat ditemukan dalam ide Makassar bahwa kualitas yang paling dihargai adalah melekat dalam kelompok kerabat Karaeng, dan bahwa pangeran dipandang sebagai memiliki kualitas ini ke tingkat terbesar. Salah satu keturunan yang tidak dapat ditelusuri ke bukti memberi karena memiliki sifat-sifat ini dianggap sebagai suatu Karaeng. Pernikahan dengan seorang anggota dalam kasus itu.

Kualitas pribadi yang dibutuhkan untuk menjadi 'baik' master dalam waktu Kooreman adalah berbeda dari yang dibutuhkan pada saat ini. Cita-cita lama kepribadian tidak (belum) kehilangan daya tarik, tetapi yang ideal baru muncul bersama, yang tidak (belum) diterima. Dalam Bontorio bukunya, HJ Merlijn [pseudonym of H. J. friedericly] sketsa yang ideal tua dalam pribadi 'yang umum terakhir' dan ideal baru di anak jenderal. Menurut pendapat saya, sketsa terakhir adalah kurang berhasil karena angka ini juritulis (petugas), diberi sejumlah kualitas pribadi yang otoritas pemerintah antara tahun 1905 dan 1942 senang melihat di kepala muda bangsawan, tetapi yang tidak diterima sebagai baru ideal dalam bentuk ini. Sejumlah kualitas ini berlaku untuk kepala yang seperti disebutkan di atas, telah mampu melampirkan pengikut untuk dirinya melalui kualitas pribadi dan yang telah, oleh karena itu, dipaksa untuk bergantung pada kelompok kerabat dan pemerintah untuk mempertahankan dirinya sendiri dalam bukunya fungsi.

Budak

Matthes menerjemahkan ata sebagai 'budak', 'hamba', 'subjek'. Terjemahan ini masih benar. bahkan hari ini. Ketika pangeran Goa berbicara tentang ata-nya, harus ditentukan dari konteks apakah ia berarti budak-budaknya, pengikutnya, atau rakyatnya, atau mungkin bahkan sekutu yang mulia. Jika seseorang menyebut dirinya sebagai ata dalam kaitannya dengan pangeran, ini adalah hal merendahkan diri yang - terutama jika orang penting yang terlibat - sering berjumlah ketinggian berlebihan pangeran dan dengan demikian, pada saat yang sama, pembicara sendiri.

Sulit untuk menerjemahkan ata konsep dengan istilah tunggal seperti itu adalah untuk menggambarkan status sosial seseorang dalam hal tetap, diketahui.. Sebuah terjemahan hanya mungkin jika hubungan pembicara dengan seseorang yang ata ia menganggap dirinya untuk menjadi jelas. Ata menunjukkan hubungan. Seorang penduduk

kampung Pakatto yang menyebut dirinya ata (subjek) dari pangeran Goa ternyata memiliki ata (budak) sendiri.

Sejauh ata istilah diterjemahkan oleh 'budak', tampak bahwa budak milik kelas sosial tertinggi. Friedericy (1933:551) melaporkan bahwa mereka umumnya dibenci, tapi itu budak pengadilan menempati posisi istimewa dibandingkan dengan orang biasa. Tampaknya budak tidak dapat ditempatkan dalam hirarki sosial tetap. Mereka tidak membentuk sebuah kelompok yang terintegrasi baik. Setiap budak memiliki hubungan individu dengan tuannya. Posisi mereka hanya dapat ditunjukkan oleh hubungan untuk menguasai mereka.

Posisi budak di Makassar-Bugis negara tidak menimbulkan sentimen kuat. "Meskipun budak hina, sejauh saya dapat mengetahui, perlakuan yang mereka terima tidak dapat telah buruk menulis Friedericy (1933:551). Menurut Friedericy, sekitar 1905 budak ditampilkan karakteristik utama sebagai berikut:

1. budak dibuat oleh penculikan (dalam waktu perang), melalui pembelian, dan melalui kalimat pengadilan.
2. Budak dianggap sebagai orang tanpa hak.
3. Budak memiliki sunrang khusus lebih rendah dari orang lain.
4. Untuk budak, hubungan dengan guru mereka, bukan orang-orang dengan kerabat mereka, penting.

Sehubungan dengan titik-titik ini, penyelidikan kondisi-kondisi yang berlaku di antara kelompok ini menghasilkan hasil sebagai berikut.

1. Penculikan, perdagangan manusia, dan hukuman untuk perbudakan melalui hukuman pengadilan telah resmi dilarang sejak sekitar 1905. Praktek ini mungkin berlanjut selama beberapa tahun pertama setelah tanggal itu, tapi segera setelah mereka tidak lagi terjadi. Akibatnya, tidak ada budak baru yang ditambahkan.

2. Saat ini tidak ada orang kiri yang dianggap menjadi tanpa hak pribadi sebelum hakim. Jika ada, misalnya, orang-orang yang tidak memiliki tanah mereka sendiri, tidak pernah menyatakan bahwa mereka bahkan tidak memiliki tanah, tetapi hanya bahwa mereka tidak membutuhkannya karena mereka diurus. Semua orang tahu bahwa orang-orang bebas untuk pindah ke tempat lain, di sini untuk hidup dan membeli atau membersihkan lahan. Dalam beberapa proses pengadilan ternyata bahwa orang yang lebih rendah mampu menegaskan hak-hak mereka terhadap orang-orang yang lebih tinggi.
3. Dalam peraturan yang disebutkan di atas yang dikeluarkan oleh pangeran Goa, yang menetapkan jumlah sunrang untuk peringkat yang berbeda dan kelas di negerinya, yang sunrang untuk 'budak sang pangeran' itu tetap pada 12 real. Tidak disebutkan terbuat dari budak lainnya. Dalam pernikahan register masyarakat adat Borongloe, ini sunrang untuk budak telah terdaftar dua kali selama periode 1940-1949. Namun, mereka bukan budak dari raja Goa tetapi budak milik kepala masyarakat adat dan anggota salah satu kelompok kerabat terkemuka di kampung 'Pakatto untuk siapa sunrang budak kerajaan itu masuk.
4. Dari sejumlah orang mungkin mengatakan bahwa mereka hidup dengan 'dan bekerja untuk' menguasai mereka. Mereka tidak memiliki tanah sendiri "kelompok kerabat mereka terdiri Hanya beberapa keluarga dan tidak terintegrasi atau tradisional. Mereka mengambil Bagian dalam komunitas penyembahan tuan mereka.

Dengan data sebelum kita, itu idle untuk perdebatan apakah seseorang budak atau bukan, misalnya, karena orangtuanya budak dan karena sunrang dari 12 real adalah pard untuk pernikahan, tetapi yang

'yang bebas untuk pergi kemanapun dia suka, telah mendirikan perdagangan di Makassar. Sementara di kampung, ia dapat dianggap sebagai budak turun-temurun karena asal iris di Makassar ia dianggap seorang pedagang yang pintar.

Kemudian jumlah thoser yang terdaftar sebagai budak di kampung mereka sendiri berkurang. Tidak ada budak baru yang ditambahkan ke nomor ini, melainkan menurun. Dalam beberapa kasus proses ini bahkan datang sekitar melalui deklarasi resmi emansipasi (surah 'maradeka) yang dikeluarkan oleh master ini terjadi sebagai akhir 1939 di Mandar. Pada kebanyakan kasus, bagaimanapun, Emansipasi seperti yang dibawa oleh fakta bahwa anak-anak dari budak pindah ke daerah lain dan yang memperoleh kesempatan yang sama sebagai individu independen lain dalam mereka berjuang untuk bangkit . Sebuah keluarga dapat dikatakan masih dianggap sebagai budak di kampung hanya jika umumnya diketahui bahwa orang tua masing-masing adalah budak, bahwa pada pernikahan mereka yang sunrang budak dibayar, dan bahwa pernikahan ini sepenuhnya diatur dan diberikan oleh master, dan jika pasangan ini kemudian melanjutkan hidup di kampung yang sama, tidak memiliki tanah di sana tetapi bekerja tanah dari master dan selanjutnya melakukan tugas-tugas adat untuknya.

Masukkan istilah umum, ini berarti borongloe bahwa pada saat ini, penghinaan dinyatakan hanya ketika kemungkinan pernikahan dibahas. Kemudian tampak bahwa orang biasa (tau santama') memilih untuk tidak masuk ke dalam ikatan pernikahan dengan orang-orang seperti. Peluang mereka menikah - 1 lebih lanjut dan hal ini diterapkan terutama pada pria muda-terbatas melihat penghinaan tertentu hanya ketika sebagai penyidik, saya membuat pertanyaan yang berkaitan dengan posisi resmi mereka. Pekerjaan bahwa budak lakukan adalah sama dengan pekerjaan yang dilakukan oleh banyak orang lain yang dianggap sebagai pengikut.

Pada tahun 1883, kooreman tidak menyebutkan budak dalam definisi tentang konsep pengikut. Baginya, budak membentuk sebuah kelompok terpisah. Friedericy (1933:582) dalam analisisnya tentang masyarakat Bugis Makassar-menyatakan bahwa kelompok budak benar-benar sekunder dan bahwa itu bukan tugas yang cukup dalam kehidupan masyarakat. Akibatnya ia menghilangkan budak dari diskusinya. Dari data, bagaimanapun, harus disimpulkan bahwa budak berada dalam hubungan khusus untuk Karaeng dan bahwa di Goa mereka tidak memiliki ikatan lainnya di antara satu sama lain daripada kesadaran bahwa mereka semua milik anggota satu dan kelompok kerabat yang sama. Peraturan yang disebutkan di atas sunrang di mana sang pangeran menetapkan sunrang khusus hanya untuk budaknya nikmat titik ini. Untuk menyebut contoh lain dalam mendukung penafsiran ini masyarakat adat kepala Borongloe tidak berbicara dengan Karaeng tentang ata-nya, tapi tentang orang-Nya (taunna), karena berbicara tentang ata-nya akan menjadi ekspresi keangkuhan. Dengan demikian ia akan menempatkan dirinya pada tingkat dengan Karaeng dan dengan demikian membuat dirinya konyol. Menuju rakyatnya ia tidak berbicara tentang ata-nya, tetapi bahkan kemudian dia, tidak begitu jauh kurang terbuka dari pangeran. Tampaknya bahwa kepemilikan budak adalah sesuatu yang milik kelompok Karaeng seperti ritual tertentu atau warna tertentu, dan bahwa itu adalah sesuatu yang telah berturut-turut diambil alih oleh kelompok yang lebih rendah, seperti begitu banyak unsur budaya lainnya milik, kelompok tertinggi "Dalam kasus ini, pemilikan budak tidak dilarang oleh kelompok tertinggi ke yang lebih rendah, tetapi pada saat yang sama saat itu bukan hanya diizinkan baik. Hal ini menjelaskan mengapa, dalam percakapan pertamanya dengan penyidik, kepala masyarakat adat mengklaim jumlah ata-nya menjadi sangat besar. Pada saat yang sama menjelaskan mengapa, ketika pertanyaan ata berulang kali dibesarkan,

ia kemudian mengatakan bahwa itu adalah konyol sedikit berbicara begitu banyak tentang ata-nya.

Sebagian besar karakteristik eksternal yang selama ini budak dibedakan Kooreman, dan mungkin masih dalam Friedericy, waktu telah menghilang. Karakteristik tunggal untuk ditemukan dengan hanya beberapa individu hari ini masih mengingatkan kita pada sebuah kompleks yang setengah abad lalu menduduki tempat yang jauh lebih penting dalam budaya.

Loyalitas Sumpah

Setiap kali pria Makassar antara lima belas dan tiga puluh lima tahun bersama-sama, itu adalah bagian dari etiket untuk menceritakan kisah yang memberikan pengamat kesan membual dan berlebihan. Keberhasilan dengan wanita (selalu unrecognizably ditunjukkan dalam istilah samar), keberhasilan yang diperoleh dalam pertarungan 'atau kemenangan dalam pertempuran verbal - pada semua ini mereka ingin rumit. Sebuah perbuatan gagah berani atau gerakan kerajaan tidak diam. Dalam menggambarkan pesta, jumlah kerbau disembelih untuk acara ini, jumlah tamu yang hadir dan panjang festival selalu dibuat untuk muncul sebagai besar adalah mungkin. Festival sebelumnya, di cerita ini, selalu melampaui waktu hadir dalam segala hal. Ukuran kelompok kerabat sendiri pembicara di masa lalu jelas diwakili dengan cara ini kepada orang-orang sekarang hidup, dan dengan demikian juga untuk orang-orang muda, yang selalu di antara penonton.

Ini nada sombong juga datang untuk kedepan dalam sumpah kesetiaan (CRU) dibuat untuk sang pangeran dengan rendah kepala suku atau pengikut terkemuka pada peresmian seorang pangeran baru atau kejadian penting lainnya seperti perang "Ini adalah kombinasi dari ekspresi yang terbesar pemuliaan diri dan kata-kata mengekspresikan ketaatan yang paling hina kepada atasan. Ini adalah jenis yang sama hal merendahkan diri yang pada akhirnya hanyalah diri elevasi, seperti

sudah dicatat dalam kasus di mana orang-orang berdiri menyebut diri budak pangeran.

Sumpah ini diucapkan dengan keris ditarik dan di tengah tanda-tanda emosi terkuat. kalimat setelah kalimat. adalah berteriak daripada berbicara. Sumpah berikut milik masyarakat adat kepala mantan Borongloe. Di antara kesempatan lain, ia mengucapkan hal itu pada peresmian pangeran Goa pada tahun 1937 "rekaman teks terjadi di 7948.

Memperhatikan saya,
hamba yang paling menyedihkan Tuhan,
yang terkecil di antara para pejuang Nabi.
mana ada seorang pun ', di situ Aku ada
dan di mana ada seseorang, di situ Aku ada
sebagai saudara kembarnya.
Saya pria dari wanita, pencinta gadis-gadis,
orang yang unshakably setia adat,
yang memegang teguh adat,
yang berdiri kokoh untuk kebenaran.
Saya selalu bekerja,
seperti pelana pak bahwa r tidak pernah diambil dari,
Like tali sadel yang tidak pernah longgar '
Aku kuat sebagai crupper yang tidak pernah tcars,
sebagai jarum yang tidak pernah istirahat, sebagai
menyembunyikan yang tidak pernah berteriak ketika dipukuli.
Apakah itu berat atau ringan,
Aku membawa semua.
Jika saya dikirim jauh,
maka tak perlu membantu saya di tugas saya;
maka kita hanya perlu untuk mendengarkan
untuk laporan yang saya bawa pulang.
Sebab aku sebagai burung merpati yang tidak

harus dibujuk tapi yang datang dengan sendirinya.
Jika saya mendapatkan pekerjaan untuk melakukan dekat,
maka saya tidak perlu bantuan dengan itu; maka kita hanya perlu
melihat di tempat kerja saya.
Sebab aku sebagai ayam yang tidak perlu disebut,
tapi yang datang dengan sendirinya.
Bahkan jika ada satu bagian tunggal dari rotan dari tikar rotan,
bahkan jika hanya ada satu string tunggal lontar,
jika Dewan Kerajaan harus duduk di atasnya, aku akan duduk
di atasnya.
Bahkan jika hujan dan angin mengalahkan terhadap saya,
bahkan jika angin puyuh ternyata saya sekitar,
Saya tidak takut,
selama saya menemukan perlindungan dengan Dewan
Kerajaan.
Saya keturunan orang yang tekun;
Saya seorang keturunan orang yang tidak takut mati;
Saya yang paling handal dari semua kepercayaan;
Saya yang terbaik dari semua pengikut;
Saya orang yang paling gagah berani Goa,
pahlawan Borongloe.
Dengarkan Sungai Berang,
jangkar tidak pernah melanggar Goa.
Dengarkan gunung, Bawakaraeng tersebut,
jangkar tidak pernah melonggarkan';
seperti aku, juga,
dan hanya dia yang bisa dipercaya dengan cara ini,
benar-benar dapat dipercaya.
Jika Dewan Kerajaan menghilangkan ke barat,
maka saya juga akan pergi ke barat;
jika menghilangkan ke timur,

Saya juga akan pergi ke timur.
Tetapi jika Dewan Kerajaan berada
dengan Anda, Pangeran saya, dalam hujan es mengumpulkan
leluhur, maka saya
akan sakit seperti dibawah ini.

Oposisi

Definisi Fairchild dari 'oposisi' konsep memberikan gambaran yang baik tentang kondisi di Sulawesi Selatan. Ia mendefinisikan dengan: Resistensi 'atau upaya untuk Mencegah atau mengimbangi upaya atau gagasan orang lain atau kelompok, belum tentu disertai dengan sikap marah atau maksud untuk menghancurkan atau melukai lawan (Fairchild 1944) ini berarti bahwa akan digunakan di sini.

Oposisi melekat dalam hubungan manusia antara satu sama lain. Dalam keluarga hubungan antara ayah dan anak - dan pada tingkat lebih rendah yang antara saudara - sangat diformalkan. Sebagai hasil oposisi di dalam keluarga 'sangat berkurang berlaku. Oposisi yang diamati antara saudara dan terutama antara anggota terkemuka satu kelompok kerabat.

Hubungan antara tinggi dan rendah dan 'juga antara tua dan muda, juga diresmikan. Untuk bertentangan lebih tinggi atau pria yang lebih tua adalah suatu dilarang. Untuk berbicara dengan kehadirannya mudah menjadi tanda sopan. Cara di mana hubungan-hubungan sosial dilakukan memberikan kesan kekakuan.

Oposisi lebih lanjut diamati antara kelompok-kelompok kerabat "Di mana ada hiasan, komunitas ibadah bertentangan satu sama lain. Ada oposisi antara kampung, antara masyarakat adat dan antara kaya. di semua pengelompokan ini 'pada gilirannya, ada oposisi laten Hadir.

Namun, mereka tidak selalu terlihat. Ibadah akibatnya masyarakat tidak selalu melakukan diri mereka sebagai sebuah unit. Oposisi sering dapat ditelusuri kembali ke keluarga sang pangeran,

misalnya, jika individu yang telah ditunjuk pangeran berdasarkan keturunan, juga tidak, pada saat yang sama, memiliki kualitas pribadi yang diperlukan untuk pelaksanaan efektif-nya kantor.

Pangeran dianggap sebagai orang darah murni dan sebagai pemilik, ke tingkat tertinggi, dari kualitas pribadi yang Makassereese mengharapkan dari seorang pemimpin. Jika seorang pangeran memenuhi kedua persyaratan, ia akan tampaknya berada dalam posisi untuk melakukan kebijakan diarahkan untuk meningkatkan wilayahnya dan jumlah rakyatnya.

Oposisi lebih lanjut diamati antara kelompok-kelompok kerabat "Di mana ada hiasan, komunitas ibadah bertentangan satu sama lain. Ada oposisi antara kampung, antara masyarakat adat dan antara kaya. di semua pengelompokan ini 'pada gilirannya, ada oposisi laten Hadir. Namun, mereka tidak selalu terlihat.

Ibadah akibatnya masyarakat tidak selalu melakukan diri mereka sebagai sebuah unit 28. Oposisi sering dapat ditelusuri kembali ke keluarga sang pangeran, misalnya, jika individu yang telah ditunjuk pangeran berdasarkan keturunan, juga tidak, pada saat yang sama, memiliki kualitas pribadi yang diperlukan untuk pelaksanaan efektif-nya kantor.

Pangeran dianggap sebagai orang darah murni dan sebagai pemilik, ke tingkat tertinggi, dari kualitas pribadi yang Makassereese mengharapkan dari seorang pemimpin. Jika seorang pangeran memenuhi kedua persyaratan, ia akan tampaknya berada dalam posisi untuk melakukan kebijakan diarahkan untuk meningkatkan wilayahnya dan jumlah rakyatnya.

Jika doe pangeran, tidak memenuhi persyaratan ini, ada sering terjadi perpecahan dalam wilayah yang dimulai dalam keluarga kerajaan. Konflik antara orang yang secara resmi adalah pewaris yang sah karena ia adalah putra tertua atau karena ia dianggap darah paling murni dan di sisi lain, Pihak yang memiliki kualitas pribadi yang terbaik sering sudah

hadir pada suksesi seperti skisma takhta 'yang merupakan ancaman bagi sang pangeran. Kekuatan bahwa kerajaan-Nya dapat mengerahkan lahiriah tetap kecil. Untuk dalam kasus itu, usahanya masih hanya diarahkan untuk menjaga posisinya dalam wilayah kekuasaannya. Sebuah contoh klasik dari hal ini adalah perang persaudaraan di Sidenreng pada tahun 1831 dan tahun-tahun berikutnya. Eerdmans jelas menunjukkan alasan yang menyebabkan pertempuran:

Dari sebelumnya tampak bahwa La Pawawooi Mohamed Ali, Pangeran Sidenreng, orang yang sangat tua, selalu setia menjunjung tinggi kepentingan Belanda dan telah melakukan banyak layanan dan penting bagi pemerintah. Ketika putranya, Petta Tjambange, menikah dengan putri Wadjo, Mapalakae Aroe Maenge, telah ditetapkan bahwa anak yang mungkin lahir dari pernikahan ini akan menjadi penerus takhta Sidenreng.

Dari serikat ini lahir La Patongai, Datoe Lampoele, yang sesuai telah disampaikan kepada pemerintah di Makassar sebagai penerus takhta, dan diakui oleh SK. Datoe Lampoele, bagaimanapun, adalah orang yang, gelisah petualang, yang tindakannya dan melakukan pelanggaran disebabkan dalam banyak hal. Selain itu, dia sangat melekat pada tulang. Satu dan lain hal ia memimpin kenyataan bahwa kakeknya, Pangeran lama Sidenreng, menjadi lebih dan lebih terasing darinya. Yang terakhir ini mengembangkan kasih sayang meningkat untuk putra Petta Tjambange dari pernikahan kedua untuk Kami Nomba Daroe Pamana, bernama La Pangorisang, yang ia diputuskan sebagai penerus takhta. Datoe Lampoele tidak ingin melepaskan klaim ke takhta Sidenreng dan mulai ke pengadilan dukungan dari para pangeran dan orang terkemuka di dalam dan luar Sidenreng bahkan selama tahun-tahun terakhir kehidupan Mohamad Ali. Selanjutnya, ia wl yang dapat menghitung pasti atas dukungan dari ayah mertuanya, Datoe Mario-ri-awa, dan sejumlah orang terkemuka dari Wadjo dan Bone. Di sisi lain, La Pangorisang memiliki banyak pengikut sebab di

kalangan besar Sidenreng, para kerabat Wadjo ibunya, Datoe Pamana. Selanjutnya, ia menerima dukungan dari Pangeran Barroe (Topatarai Soemagaroeke), kemudian ayah mertuanya, serta dari para Pangeran dari Sawitto dan Rappang.

Ketika pangeran lama Sidenreng meninggal pada tanggal 7 November 1831, dan La Pangorisang membuat penampilannya sebagai pangeran baru, perang segera pecah persaudaraan. " (Eerdmans n.d. :515-6.) Dan selanjutnya dalam teks: Melalui intervensi kami, La Pangorisang telah kembali tahun 1835 di kabupaten diambil darinya selama perang. Dia telah direkonsiliasi dengan Datoe Lampoele, yang diizinkan untuk menetap di Sidenreng. Diam-diam, bagaimanapun, dia berharap bantuan dari Bone dalam rangka untuk mencapai tujuannya cepat atau lambat: tahta Sidenreng itu. Akibatnya. Sidenreng tetap dibagi menjadi dua pihak yang bermusuhan satu sama lain. " (Eerdmans n.d.: 520.) Tanda-tanda oposisi dapat ditemukan pada setiap tingkat dalam aneka bentuk. Sistem pengikut memperkuat posisi para kombatan. Yang berjuang diarahkan pada pemukulan yang unggul dengan bantuan bawahan sebanyak dengan cara pengikut dan sebanyak sama dengan cara sekutu mungkin.

Satu berusaha terus-menerus untuk menjadi tertinggi di antara seseorang sama. Sebuah kesatuan tertentu wilayah selalu dipertahankan dalam perjuangan: lawan dan sekutu ditemukan oleh preferensi para tetangga seseorang. Dengan cara ini, seluruh Makassar-Bugis negara, setiap kerajaan, masing-masing masyarakat adat, kampung masing-masing, dan bahkan masing-masing kelompok kerabat, serta masing-masing keluarga dengan lebih dari satu orang, berpotensi sebuah teater pertempuran.

Dalam setiap pengelompokan ini, beberapa orang berusaha untuk lebih banyak daya dalam kesempatan teritorial terbatas yang ada untuk mereka. Dengan demikian, mereka selalu dihadapkan dengan upaya kompetitif sama dengan mereka di antara satu sama lain. Karena

jika seseorang, dalam situasi tertentu, percaya bahwa ia lebih baik dapat melayani tujuan bagi dirinya sendiri, kelompok kerabatnya, dan mungkin untuk negaranya, dengan tidak menjaga dengan perjanjian tertentu, ia menarik diri. Satu tidak bisa menghitung loyalitas antara sama sehubungan dengan kesepakatan yang dibuat antara mereka. Loyalitas kepada kematian dapat ditemukan hanya antara tinggi dan rendah.

Sekarang, jika kita melihat sedikit lebih dekat pada sejumlah fenomena oposisi di berbagai tingkatan, tampak bahwa arah umum dapat menunjukkan meskipun perbedaan membingungkan. Kampung Kapala berusaha untuk menjaga nya Kapala-kapal untuk dirinya sendiri dan kerabatnya, bagi orang 'yang memiliki kewenangan atas non-kerabat lebih tinggi dari bahwa non-kerabatnya. Selanjutnya, kerabatnya, setidaknya mereka di dalam wilayah kampung nya, berbagi dalam berdiri lebih tinggi yang dia miliki dengan cara ini. Sehubungan dengan anggota kelompok kerabat sendiri dan sehubungan dengan itu kelompok lain yang berada di wilayahnya, posisi Kapala berbeda. Dalam kelompok sendiri ia milik orang-orang terkemuka. Dalam kapasitas itu ia mendengar segala sesuatu yang terjadi. Pada gilirannya ia berasal dari kapal-nya Kapala berdiri diperlukan untuk memberikan pengaruh di dalam kelompoknya.

Dengan anggota kelompok lain, pengaruhnya dalam banyak kasus hanya berlaku sejauh yang diperlukan untuk melaksanakan tugas-tugas diperintahkan kepadanya oleh pejabat pemerintah kolonial melalui pemerintah Goa dan kepala masyarakat adat. Ini, oleh karenanya, sering kekhawatiran masalah administratif, tetapi mengingat kenyataan bahwa administrasi dan pelaksanaan kekuasaan yang sebenarnya tidak dipisahkan di sini, pengaruhnya sangat besar. Untuk penduduk wilayah kampung, yang Kapala adalah orang kepada siapa mereka harus membayar pajak mereka. Dia adalah orang yang mengatur komunitas tenaga kerja, dengan siapa permintaan untuk

pembukaan sebuah plot baru tanah harus terdaftar, dari siapa orang luar bercita-cita untuk menjadi penduduk kampung harus meminta izin untuk menetap, kepada siapa tamu yang menginap semalam harus dilaporkan, dan sebagainya.

Dalam semua hal sehari-hari seperti ia harus diakui. Dia adalah penghubung antara warga kampung dan kepala masyarakat adat. Oleh karena itu, penting bagi semua penduduk kampung bersahabat dengan dia. Dengan non-kerabat pengaruhnya tidak melampaui ini. Dia tidak masuk ke dalam urusan yang penting bagi mereka sebagai kerabat. Jika dia membuat suatu usaha untuk memperluas pengaruhnya lebih jauh, oposisi muncul. Oposisi antara kelompok kerabat dalam satu dan berbagai wilayah kampung yang sama menemukan ekspresi dalam menjalankan fungsi guru kampung. Kampung guru adalah pejabat agama terendah dalam hirarki di mana kali berdiri di atas untuk seluruh dunia dan di mana imam adalah subordinasi ke kali untuk urusan di dalam masyarakat adat. Dalam gilirannya, kampung guru lagi tunduk kepada imam untuk hal-hal mengenai warga kampung itu. Tugasnya adalah membuat imam berkenalan dengan kelahiran dan kematian, pernikahan, dan kasus-kasus orang-orang yang ingin mendapatkan perceraian-Dia meminjamkan tangan saat lahir, penguburan, dan kunjungan kuburan sejauh ritual Muslim harus mengambil tempat di sana.

Oleh karena itu guru kampung penawaran directiy dengan intim kerabat-kelompok kehidupan, dan untuk alasan bahwa orang lebih memilih kerabat untuk memenuhi fungsi ini. Sekelompok keluarga hidup bersama dalam satu territcry kampung sebelah grup Kepala akibatnya sering memiliki guru sendiri. Dalam sebuah wilayah tunggal satu kampung mungkin menemukan satu atau bahkan dua guru yang bekerja untuk kelompok sendiri kiri mereka, di samping guru kampung. Mereka mencoba untuk masuk ke dalam kontak langsung dengan imam. Ini menyediakan mereka dengan posisi independen terhadap

guru dari kelompok Kapala. Kadang-kadang (seperti dalam Bontoramba) kelompok Kapala izin ini. Guru dari kelompok Kapala harus puas dengan itu. Tapi Kapala dan gurunya, serta sebagai imam, dapat menentang upaya ini mana kelompok Kapala bukan satu-satunya di kampung tersebut, tetapi jauh dan jauh yang terbesar, perjuangan yang sering dapat diamati, meskipun belum diasumsikan bentuk yang berbeda. manapun dua kelompok hampir sama besar tinggal berdekatan satu sama lain dalam suatu wilayah tunggal, perjuangan datang lebih jelas kedepan. Sebuah contoh dari ini adalah untuk ditemukan pada pemilihan Kapala baru. Pemilihan berlangsung, sesuai dengan peraturan pemilihan 1922, oleh mayoritas suara dari laki-laki berbadan sehat. Perjuangan dilakukan, di satu sisi, melalui upaya untuk melampirkan warga kampung yang tidak termasuk salah satu dari dua kelompok kerabat bersaing untuk satu sisi, dan di sisi lain, dengan memperkuat dasi dengan kepala masyarakat adat, atau , jika mungkin, dengan menarik anggota bangsawan tinggi dalam kasus ini. Bantuan mereka sangat penting karena (meskipun hal ini tidak didasarkan pada peraturan pemilihan) kadang-kadang mereka menyatakan surat suara tidak sah, atau laporan sesudahnya bahwa hanya bailot tes telah diadakan, dalam kasus hasilnya tidak setuju dengan harapan mereka.

Para Kapala dapat memperkuat posisinya dengan 'membangun link dengan Kapala lainnya. Berarti standar melakukan hal ini adalah kontrak pernikahan. Tapi tindakan ini akan segera mengakibatkan pembentukan kekuasaan dalam masyarakat adat mana kepala masyarakat adat tidak ingin melihat. Untuk suatu tingkat yang lebih besar hal ini terjadi jika Kapala adalah untuk mencari kontak dengan kepala adat masyarakat tetangga. Tindakan semacam itu akan menyarankan Permusuhan tertentu terhadap kepala masyarakat itu sendiri Kapala adat 'untuk itu adalah langsung dari pembelotan dari kepala sendiri untuk kepala tetangga. Sejauh diketahui, situasi yang terakhir jarang terjadi, karena-setelah pembelotan 1905 tidak lagi tersisa

untuk saling bebas kekuatan Makassar, tetapi harus disetujui pejabat pemerintahan kolonial. Administrasi ini dalam prakteknya jarang diizinkan perubahan batas lebih suka berpegang teguh pada batas-batas perubahan. Ini lebih suka berpegang teguh pada batas-batas tetap di tahun-tahun setelah 1905.

Para Kapala juga dapat berusaha untuk menjalin kontak dengan kelompok kerabat dari kepala masyarakat Adat. Pernikahan antara anggota dua kelompok kerabat tampaknya akan oleh karena itu bahwa Kapala dan anggota terkemuka kelompok kerabatnya berusaha untuk mempertahankan diri di wilayah kampung mereka sendiri, untuk memperkuat posisi mereka sendiri jika mungkin dan untuk meningkatkan mereka berdiri sendiri di luar daerah dengan membentuk hubungan dengan kelompok yang sama atau sedikit lebih tinggi. Kepala masyarakat adat mengikuti kebijakan diarahkan pada membuat kelompok sendiri kerabatnya menjadi sekuat unit mungkin dan memperkuat pengaruhnya kampung di mana tidak ada kerabat live-nya. Yang terakhir ini dilakukan dengan membentuk ikatan nikah. atau dengan mencoba untuk memiliki sanak saudara atau pengikut dipercaya sebagai kepala kampung bernama. misalnya pada pemilihan untuk Kapala, saudara kepala masyarakat adat didirikan sebagai kandidat terhadap anggota kelompok kerabat terkemuka tinggal di sana 'saudara ini. memperoleh jumlah suara dari anggota kelompok Miscellaneous tinggal di sana, tapi tetap kalah dalam pemilihan Hanya setelah pemungutan suara pertama telah dinyatakan sebagai suara tes, dan yang kedua menghasilkan hasil yang sama, apakah kepala masyarakat adat menyerah

Kepala masyarakat adat melawan pembentukan pusat-pusat kekuasaan di wilayahnya. Dia melihat dengan merugikan pada koneksi pernikahan antara kerabat dekat dari berbagai Kapala nya, kecuali dia sendiri yang membawa seperti pernikahan, Selanjutnya, ia tahu bahwa hiasan yang di tangan salah satu kelompok Kapala menandakan

ancaman terhadap dia. Sejauh dia khawatir dengan urusan di luar masyarakat adat, kepala masyarakat adat umumnya berusaha untuk membentuk hubungan baik dengan kepala sesama masyarakat adat atau dengan pangeran dan kerabatnya. Pangeran terlihat dengan merugikan pada praktek mantan mengancam untuk menciptakan sebuah pusat kekuasaan langsung dalam wilayah iris. Dia akan lebih enggan untuk dasi antara satu kepala adat nya masyarakat dan seorang pangeran tetangga.

Meskipun hal ini tidak mungkin terjadi dalam masyarakat adat tergeletak dekat sekitar pusat Goa, di, daerah pegunungan marjinal situasinya berbeda. Di sana telah terjadi bahwa kepala daerah membelot dari pangerannya dalam rangka mengikuti another. Kepala ini, yang hidup di sepanjang batas-batas kerajaan, sering tidak begitu banyak mengikuti yang paling kuat dari tetangga mereka, melainkan orang yang mengizinkan mereka kebebasan terbesar aksi di wilayah mereka. Setelah 1905 batas juga tetap di daerah ini.

Dalam interior pangeran mencoba untuk membuat sebagai satu kesatuan yang kuat mungkin dalam kerajaan-Nya oleh Ivorlicc untuk kesatuan dalam kelompok kerabatnya sendiri dan, selanjutnya, Dengan memperluas sebanyak mungkin pengaruhnya dalam masyarakat adat berada di bawah wewenangnya. Pangeran Goa dilakukan kebijakan ini berhasil selama tahun-tahun menjelang pecahnya Perang Dunia Kedua. Dalam waktu singkat ia berhasil memiliki salah satu kerabatnya ditunjuk sebagai kepala masyarakat adat di dua dari komunitas-komunitas adat.

Status kelompok kerabat dari kedua mantan kepala diturunkan oleh. Setelah semua, mereka berasal. status mereka terutama dari kepemimpinan, dan sekarang mereka tampaknya telah mendorong kembali ke peringkat kelompok kerabat biasa. Yang bisa mereka lakukan sekarang adalah untuk mengelilingi kepala adat komunitas baru Karaeng darah sebanyak mungkin dengan orang-orang mereka sendiri,

sehingga mereka masih bisa tetap pemimpin di antara kelompok kerabat lain di komunitas adat mereka, meskipun dalam posisi ini mereka hanya membawa keluar perintah dari Karaeng tersebut.

Karaeng yang mencoba menerobos koneksi ini dengan mencari kontak dengan anggota terkemuka dari kelompok lain. Yang terakhir melihat ini kesempatan untuk menduduki posisi penting dalam masyarakat adat melalui Karaeng, posisi yang mereka sebelumnya tidak dinikmati. Di sisi lain, mereka tidak berani untuk menjadi terlalu menonjol dibandingkan dengan kelompok kerabat mantan kepala, dengan mempertimbangkan apa yang mungkin terjadi jika pengaruh sang pangeran lagi harus berkurang.

Kepala masyarakat adat yang tetap berkuasa merasa terancam oleh keberhasilan politik pangeran. "Kita menjadi tidak penting", kata salah satu dari mereka.

Dalam sebuah diskusi tentang hubungan raja Goa untuk pangeran sesama, tiga poin yang berbeda harus disimpan dalam pikiran. Pertama, berbicara secara teritorial kita melampaui Goa sedemikian diskusi. Wilayah Makassar-Bugis seluruh kemudian menjadi bidang investigasi. kedua, karena fakta bahwa sejumlah peristiwa yang terjadi di pengadilan para pangeran lebih atau kurang teratur direkam selama beberapa abad terakhir, kita dapat menggunakan data historis dalam diskusi ini yang tidak diketahui oleh kepala masyarakat adat dan kepala kampung. Ketiga, pertama kita harus menunjukkan posisi VOC (Perusahaan Hindia Timur) dan kemudian pemerintah kolonial Hindia Belanda sehubungan dengan oposisi, yang pada akhirnya ditujukan untuk mencapai hegemoni atas Sulawesi Selatan.

Jika kita melihat laporan Eerdmans, kita mendapatkan kesan bahwa pelaksanaan VOC berulang kali membawa sebuah pembalikan dalam hubungan kekuasaan yang ada pada saat itu, tetapi bahwa ini tidak menghasilkan perubahan apapun dalam cara di mana para pangeran melakukan kebijakan mereka. Para pangeran melihat di VOC

dan, kemudian, dalam pemerintahan Hindia Belanda bukan penguasa yang harus didorong oleh konsentrasi semua kekuatan, tetapi pusat baru kekuasaan, yang mereka menarik pada dalam oposisi-oposisi bersama mereka dan yang mereka dimanfaatkan untuk mewujudkan tujuan politik mereka.

Voc setiap kali diserang posisinya menjadi lemah. Begitu jumlah pasukan di Makassar mengalami penurunan, atau skuadron yang sekali lagi berangkat dari pelabuhan Makassar, nada surat lawan mengalami perubahan. VOC berulang kali dikalahkan tetapi tidak pernah hancur. Hal ini cocok dengan cara Makassar dari *thinkin*⁸. Hal ini dianggap sebagai cukup jika lawan. Dikalahkan adalah salah satu lemah dalam diskusi berikutnya 'Setiap kali VCC diserang, selalu mendapat dukungan dari mereka yang tidak ingin melihat peningkatan daya penyerang.

Keadaan ini berlangsung sampai 1905. Pada saat itu seluruh Sulawesi Selatan menjadi sasaran kekuasaan pemerintah Hindia Belanda. Barulah kemudian bahwa batas-batas kerajaan, masyarakat adat, dan kampung yang tetap. Batas-batas telah kemudian telah ditaati sebanyak mungkin.

Barulah kemudian bahwa pemerintah secara bertahap mulai ke tempat penekanan pada karakteristik pribadi lainnya dari sang pangeran. Kualitas yang. Sampai yang Lad waktu telah dianggap sangat penting oleh Makassar sekarang menjadi kurang begitu. Di satu sisi. pemerintah kekurangan suatu Kepribadian kuat dari kesempatan untuk melakukan kebijakan ekspansionisme 'dan' di sisi lain, didukung kepribadian yang lemah setiap kali martabatnya terancam oleh tetangga atau kerabat.

Hanya kemudian melakukan oposisi dalam bentuk yang dijelaskan oleh Kooreman hilang, karena ada di antara pangeran dan salah satu kerabat yang paling terkemuka yang, bersama dengan sejumlah besar pengikut dibangun daya dalam wilayah tanpa gangguan pangeran. Menurut Kooreman itu, Keadaan ini tampaknya menjadi

Fenomena yang melekat dalam masyarakat Makassar. Pengikut digambarkan sebagai pejuang yang baik yang tidak keberatan untuk badi (belati) melawan-Menurunkan kepala - dan dengan mereka semua mata pelajaran mereka - juga dapat ditemukan di antara ini. Daya tahan diam warga kampung yang harus menderita dari kekuatan kontra-dijelaskan oleh ancaman langsung disajikan oleh itu serta darah tinggi pemimpin dimana hanya keluhan terdaftar dengan seseorang masih lebih tinggi, sehingga pangeran, bisa sukses.

Akhirnya, sang pangeran sendiri tidak bertindak dalam berbagai kasus serupa ketika pengaduan sampai kepadanya. Daripada resiko kekalahan melalui mana ia bisa Menurunkan martabat, ia ditoleransi kekuatan Dalam kerajaannya. Pemimpin seperti membuat penampilannya setiap tempat sebagai kerabat dekat pangeran ia juga muncul di istana. Tidak ada kelompok kekuasaan seperti saat An pangeran aktif dan kuat adalah penguasa, yang dapat menyebabkan Kin terdekatnya dengan kualitas pribadi dan yang tahu cara mengarahkan energi mereka untuk penaklukan luar wilayah sendiri. Sebuah lokal kecil 'teror' dari pengikut berdedikasi lainnya bijaksana pangeran tidak diadakan terlalu banyak terhadap dirinya. Pada periode setelah 1905, ketika keluhan yang terdaftar dengan pejabat administrasi kolonial mulai ditindaklanjuti para pemimpin kelompok tersebut, bahkan mereka bangsawan tinggi, semakin dibatasi dalam gerakan-gerakan mereka. Ini menjadi jelas bahwa mereka tidak aman sebelum pejabat pemerintahan jika seseorang telah mendaftarkan keluhan tentang mereka Sangat perlahan, sering tanpa sadar, realisasi harus memiliki sadar kepada mereka bahwa mereka harus memilih antara tunduk pada aturan dari tatanan baru (kolonial pemerintah) dan perlawanan terhadap pemerintah ini sama Kegiatan mereka yang memilih perlawanan semakin menyimpang dari Mereka yang memilih untuk tunduk. Mereka yang terus menolak dipaksa dengan menarik secara bertahap dengan pengikut mereka ke distrik-distrik di luar akses mudah

sampai mereka akhirnya ditawan atau dibunuh, setelah dipaksa sepenuhnya ke defensif dan telah diberi label Bandit kepala suku atau pemimpin geng. Begitulah akhir dari orang-orang seperti Daeng Pabarang di barat Bagian dari tulang sekitar tahun 1910, dan seperti Toro di Polombangkeng pada tahun 1915. Mereka telah menjadi tokoh yang tidak lagi dipasang ke dalam sebuah sistem sosial yang didasarkan pada ide-ide pemerintah coronial tentang perdamaian dan ketertiban, keamanan Iegal, dan keamanan pribadi.

Dengan hilangnya angka-angka ini, bagaimanapun, oposisi di dalam lingkaran dari pangeran dan kerabat dekatnya tidak menghilang. Setelah semua, oposisi ini memiliki dasar di dalam keluarga dalam hubungan antara saudara. apa yang hilang hanyalah bentuk oposisi dijelaskan oleh Kooreman pada tahun 1883, kekuatan dalam wilayah di bawah pembaca seorang bangsawan tinggi berdasarkan kekerasan dan diarahkan terhadap tersebut.

Oposisi itu sendiri tetap terbengkalai. Pada tahun-tahun sebelum pecah perang dunia kedua, itu muncul terutama di sejumlah pertanyaan mengenai suksesi turun-temurun. pada tahun 1949 muncul lagi, kali ini dalam bentuk parlemen. Tampaknya kerabat dari berbagai pangeran dan Goa. anggota pemerintah telah kursi di dewan perwakilan yang pada waktu itu dibentuk baik untuk Daerah (selatan Sulawesi Dewan), serta untuk sejumlah kerajaan (antara lain Tulang Dewan). Dibandingkan dengan keluarga penguasa mereka, orang-orang dari kaum bangsawan individu progresif, tetapi di sejumlah, kasus upaya mereka hanya 'tampaknya bertujuan menghilangkan pangeran yang berkuasa dan pada salah satu dari mereka menjadi pangeran sendiri. Mereka hanya melaksanakan kebijakan Selatan Sulawesi tradisional di bawah nama baru dan dalam bentuk-bentuk baru.

Pada bulan November 1948, Hadat Tinggi (Hadat Tinggi) untuk wilayah seluruh Daerah Sulawesi selatan didirikan. Hal ini dimaksudkan sebagai badan administratif di mana berbagai pangeran

harus memiliki kursi. Persatuan demikian diciptakan yang berhubungan sepenuhnya dengan garis perkembangan. Perjuangan untuk hegemoni Sulawesi Selatan dengan ini memasuki tahap berikutnya.

Para pangeran Bone dan Goa menjadi, masing-masing, ketua dan wakil ketua ini body. Hal ini diharapkan bahwa Goa akan melanjutkan perjuangan untuk hegemoni dengan berusaha untuk menangkap pimpinan dari Tinggi Hadat, upaya itu, jika Goa pernah harus berhasil dalam melakukannya, kemudian akan yang dilakukan dalam yang sama cara dan dengan cara yang sama dengan kerajaan yang kemudian akan menempati posisi kedua kekuasaan. Orang-orang selatan Sulawesi, dan sebagian besar dari semua pangeran, tahu bahwa mereka adalah bagian dari keseluruhan yang lebih besar. Setiap pusat kekuasaan terletak di luar Sulawesi Selatan yang ingin mempunyai pengaruh di daerah ini dianggap oleh para pangeran sebagai bantuan mungkin dalam mencapai ideal mereka, hegemoni. Mereka terus berjuang untuk sebuah kerajaan tunggal yang besar meliputi seluruh Sulawesi selatan, di mana akan ada perdamaian. Mereka berpikir bahwa ini adalah mungkin untuk mencapai hanya untuk pangeran darah idealnya murni, yang memiliki ke tingkat tertinggi kualitas pribadi yang ideal.

Oleh karena itu dilakukan oposisi pada tingkat tertinggi dibayangkan. Para pangeran yang memiliki kepemimpinan Hadat Tinggi akan terus berusaha ke arah runtuhnya kekuatan alam lain untuk memperkuat posisinya sendiri serta bahwa kelompok kerabatnya, dan untuk memberi mereka daya tahan yang lebih besar. Kemungkinan melakukan oposisi akan, bagaimanapun, selalu terus hadir dengan salah satu kelompok lain, jika hanya untuk alasan, bahwa pangeran tidak ada dapat dari ekstraksi idealnya murni atau dapat memiliki kualitas pribadi yang ideal.

Akulturası fenomena

Budaya elemen berasal dari Eropa Barat yang didasarkan pada prinsip ekuitas menyebabkan kesulitan ketika mereka diperkenalkan ke Sulawesi selatan. hanya beberapa dari elemen-elemen ini akan disebutkan secara singkat untuk menggambarkan konflik mereka dengan struktur kelas. Yang paling penting dari ini adalah pelelangan umum, pertandingan sepak bola, dan bentuk pemerintahan parlementer.

Berkonsultasi satu sama lain-sebagai rekan atas dasar kesetaraan, terlepas dari status, tidak dapat didamaikan dengan gagasan bahwa tidak sopan untuk memberitahu lebih tinggi. orang yang satu tidak setuju dengan dia. Seorang inspektur sekolah lebih tinggi dari guru sehingga dia tahu lebih baik, seperti adalah kereta pikiran. Pada konferensi diadakan sekitar tahun 1940 oleh Departemen Pendidikan, inspektur sekolah Makassar memperkenalkan topik. Jawaban atas pertanyaan apakah ada perjanjian dengan apa yang dikatakan terdiri hanya dari umum Karaeng' (ya, Tuanku). Tak satu pun dari guru ini berani suara pendapat yang berbeda karena takut dianggap sebagai tidak sopan.

Kehadiran dua orang, satu lebih tinggi dan satu rendah, yang telah diundang untuk makanan yang sama oleh seorang Belanda, menghasilkan berbagai kesulitan.

Orang rendah menunggu sampai ia ditangani sebelum mengatakan apa-apa, dan kemudian dia hanya menyatakan persetujuan dengan apa yang telah dikatakan. Paling-paling dia akan mengulangi hal yang sama dengan kata lain dengan nada setuju, Dia tidak akan mengambil hidangan tunggal atas inisiatifnya sendiri, tapi akan menunggu sampai tuan rumah atau orang yang lebih tinggi mendorong satu arah, dan bahkan kemudian ia akan makan hanya beberapa suap. Akibatnya, ketika dia bangkit dari meja, ia praktis tidak makan. Bahkan Makassar yang modern menemukan bentuk-bentuk perilaku kaku.

Mereka membuat menyenangkan dari mereka tapi tidak mampu mengubah mereka, dan bukannya tidak sopan mereka meninggalkan meja lapar.

Sebuah lelang umum di lingkungan Makassar hanyalah sebuah karikatur dari apa yang para ahli hukum barat yang memulai itu dalam pikiran. Jika tawaran seseorang lebih tinggi, orang yang lebih rendah tidak berani mengalahkan dirinya. Oleh karena itu, ia meminta seorang pria yang statusnya lebih tinggi, yang sama dari penawar pertama, yang baik cenderung ke arah dia, untuk membuat tawaran untuknya.

Kepala masyarakat tidak ingin berpartisipasi dalam penawaran pribadi. ia menjalankan kesempatan menjadi diharapkan dlm oleh orang asing bodoh. Ini menandakan tantangan baginya, dan ia harus terus untuk menawar lebih dari objek bernilai padanya agar tidak menderita kekalahan di mata rakyatnya. Dan jika penawaran kompetitif dilakukan oleh seorang wanita Belanda, yang mungkin terjadi dalam penyelesaian administrasi kecil, maka ia dibiarkan hanya dengan tertawa tentang suatu 'tantangan'.

Sebuah permainan sepak bola adalah berdasarkan kesetaraan para pemain. Tetapi jika Karaeng mengambil bagian dalam permainan, ada tidak bisa lagi setiap persamaan pertanyaan. ketika Karaeng berteriak 'Kehabisan' (bakai) untuk kiper nya, ke depan tim lawan yang sedang berlari ke arahnya menafsirkan ini sebagai perintah diarahkan kepadanya, ia berhenti, dan kiper tim Karaeng itu dapat dengan mudah menjangkau bola pertama. ketika Karaeng itu bola, tim lawan ragu-ragu untuk menyerang. ketika Karaeng jatuh turun setelah tabrakan, pemain dari tim lawan mengambil peduli untuk berguling ferw, kali dirinya dan bangkit lagi secara perlahan, untuk memberikan kesan bahwa ia dan bukan Karaeng yang adalah pecundang dalam tabrakan ini. Hal ini dimengerti bahwa Makassar ini tidak cenderung ke arah sepak bola. Konflik aturan dengan perasaan mereka sopan santun terhadap orang yang lebih tinggi.

Orang lebih tertarik pada permainan raga mereka sendiri daripada sepakbola justru karena memberikan mereka kesempatan menunjukkan kesopanan dengan yang lebih tinggi, yang menempatkan kedua kelompok, tinggi dan rendah, dalam suasana hati yang baik. Raga bola adalah bola cahaya jalinan bambu atau rotan. Para pemain berdiri membentuk lingkaran. Tujuan dari permainan ini adalah untuk tetap 'hidup' bola dengan cara yang anggun. Dengan berjalan kaki, lengan tangan,, atau kepala, maka ditransfer dalam busur kecil dari satu pemain untuk yang lain. Jika bangsawan muda mengambil bagian dalam permainan, mobil diambil bahwa ia mendapat pemain yang baik di sampingnya, yang mengatakan, beberapa yang kita dapat mentransfer bola sedemikian rupa sehingga Karaeng bisa melakukan sesuatu yang indah dengan itu, sehingga bahwa ia akan menuai sukses di mana seluruh kelompok saham.

Penguasa Harga kerajaannya melalui kerabat dan pengikutnya. Hak dan kewajiban terhadap orang-orang dan orang-orang kerabatnya tidak didefinisikan secara ketat. Friedericy meninggalkan kita tidak ada keraguan tentang fleksibilitas mereka. Masuk ke dalam kelompok kerabat harga ini hanya mungkin atas dasar kualitas pribadi dan perkawinan ke dalam kelompok, dan pada saat yang sama terkait dengan membatasi resep. Ini memberikan kelompok karakter yang stabil dan tahan lama. Tertinggi aturan kelompok sosial. Konsep yang berkuasa akibatnya memiliki unsur daya tahan.

Tak lama setelah pembentukan negara federasi timur Indonesia. Para Makassarase Nadjamuddin Daeng Malewa menjadi perdana menteri. Dia milik kelompok kerabat pejabat yang tinggal di Makassar sebagai hal yang sangat diperlukan untuk seorang tokoh terkemuka. Setiap individu dengan kualitas pribadi yang sangat baik menciptakan ketegangan dalam kelompok kerabatnya. Ketegangan yang Nadjamuddin terangsang hanya dimensi khusus. Kesatuan dari kelompok kerabat diperkuat oleh tekanan dari luar. Setelah

pembentukan negara federasi baru, ada dikembangkan dalam kementerian di Makassar perjuangan diam antara penduduk berbagai kelompok-Ambon, Bali, Makassar, Menadorese, untuk posisi resmi. Di bawah tekanan dari orang lain, Makassar yang bergabung.

Perdana menteri baru, dimengerti, tidak menemukan parlemen yang mampu memahami tempat yang dilekatkan pada beliau di Eropa Barat. Hak didefinisikan dan kewajiban, terikat karena mereka di Eropa untuk para menteri, tidak dapat langsung disampaikan di sini. Akibatnya, perdana menteri lagi terpaksa pola Makassar pemerintah. Nadjamuddin memerintah melalui kerabat dan pengikutnya, yang aktif sebagai pejabat di kementerian. Pada tampilan Makassar, oleh karena itu, mereka merupakan kelas sosial tertinggi. Gagasan bahwa aturan ini akan hanya sementara, karena, setelah semua, itu tergantung pada kondisi politik, asing bagi mereka.

Jatuhnya Nadjamuddin sebagai perdana menteri dikandung oleh Makassar sebagai penurunan status sosial dan karena itu juga mereka. Perasaan siri yang muncul melalui keadaan ini menyebabkan mereka berpaling dari kelompok populasi lain. Kecenderungan separatis pada waktu itu, yang dianggap bentuk politik, muncul dengan cara ini.

Harapan keselamatan Di Sulawesi selatan harapan keselamatan menampilkan sejumlah karakteristik yang pada berbagai titik setuju dengan fenomena yang dijelaskan di atas Itulah alasan untuk mengobati mereka di sini. Ciri-ciri umum adalah sebagai berikut.

Seorang pria atau wanita menubuatkan bahwa hari-hari seni ban rezim sekarang bernomor. Semua pangeran, Belanda, timur asing akan dibunuh atau pergi. Bencana alam dan gerhana matahari yang dekat di tangan, pajak akan tidak lagi harus dibayar, dan jasa feodal tidak lagi harus dilakukan. Orang yang membuat ramalan ini membangkitkan orang-orang, memberitahu mereka untuk mempersiapkan diri untuk era baru. Untuk tujuan ini ia menawarkan jimat ('mantra') untuk dijual,

sehingga pemakai akan kebal dan akan mampu menghadapi bencana yang datang dengan aman. Dia mengajarkan mereka tanda-tanda khusus di mana mereka akan mampu mengenali satu sama lain di masa depan dan dengan mana mereka juga akan dikenali kepadanya yang membuat kedatangan dan yang akan membuat membuat kenyataan. Akibatnya ia juga akan dapat membuat perbedaan antara mereka dan orang-orang sisa. kadang-kadang nabi menyatakan bahwa ia sendiri akan menjadi pangeran. Ia akan mengklaim bahwa dia adalah keturunan dari tokoh terkenal tertentu sejarah yang ia menyebutkan nama, atau bahwa semangat orang meninggal tertentu telah dilahirkan kembali di dalam dirinya (Zentgraaff 1929: sr). Dalam setiap kasus orang bernama juga dikenal sebagai orang yang berhasil melawan pangeran atau melawan pemerintah. Ada antisipasi pangeran yang akan memerintah di alam yang kuat di mana perdamaian akan menang. Orang yang membuat ramalan ini mungkin dari setiap status atau sex baik, dan bahkan tidak harus menjadi Makassarese.

Orang yang memprediksi kedatangan keselamatan adalah pemimpin, kelompok, tetapi ia sering tidak memiliki darah yang mulia dan seperti yang sering kualitas pribadi yang Makassar sebaliknya harapkan dalam seorang pemimpin. Pengikut-Nya adalah mereka yang membeli jimat dan yang mempelajari ritual yang sudah ditentukan. Mereka tidak memiliki perasaan kesetiaan terhadap dirinya yang lain-bijaksana adat dalam hubungan pengikut. Oleh karena itu tampaknya lebih baik untuk tidak berbicara tentang hubungan pengikut dalam hubungan ini. Dasi-satunya yang ada didasarkan pada keyakinan nubuat-nubuatnya. Untuk melanjutkan menentang sebuah kelompok dengan kekuatan bersenjata selalu membawa keberhasilan yang cepat. Mereka praktis tidak pernah memberikan perlawanan. Realisasi menggulingkan pemerintah yang ada. bukan target pangeran di mana orang-orang ini bertujuan. Jika perkiraan tidak segera terwujud, mereka menunggu. Tapi begitu pemimpin telah dipenjarakan, runtuh

kelompok dan gerakan gagal. Gerakan semacam itu tidak hanya ditujukan terhadap pemerintah, tetapi juga terhadap, pangeran mereka sendiri, ketika VOC masih menempati posisi sama sekali tidak penting dalam kehidupan Makassar. Para pangeran saat itu juga mengambil tindakan pencegahan yang efektif bila gerakan semacam itu terlihat.

Harapan keselamatan di pusat Sulawesi Selatan pada kedatangan salah satu kepribadian yang kuat yang dalam sejarah negara ini memainkan peran penting dengan memerangi berhasil melawan penguasa pangeran pada waktu atau yang lain melawan pemerintahan Belanda. Diharapkan bahwa ia sekarang akan berhasil dalam mantan berjuang, dan bahwa ia akan dapat mengusir penguasa masa kini, hanya untuk menjadi pangeran dirinya di tempat orang-orang yang telah diusir. Secara sempurna Makassar - budaya Bugis yang secara tidak sadar hadir dalam pemikiran orang dapat digambarkan sebagai sebuah kerajaan besar terdiri dari seluruh Sulawesi Selatan di mana perdamaian berlaku di bawah pangeran yang kuat dan baik. Formulasi ini didasarkan pada melekat berjuang dalam setiap kelompok kekerabatan bilateral, untuk ekspansi dan inklusi terus berkelanjutan dari semua kelompok sekitarnya sampai sebagai besar pengelompokan mungkin telah dicapai, yang batas saat ini adalah dari Sulawesi Selatan.

Dan lebih lanjut: "Pada bulan November, 1915. penduduk kampung Bugis dari beberapa sub-departemen Kendari dipanggil bersama oleh Abdurachman Haji tertentu. Orang ini mengklaim bahwa ia telah menerima perintah untuk memanggil mereka bersama-sama dari Turki. Dia menyarankan populasi untuk menjaga senjata berguna karena pemerintah Turki segera akan datang menggantikan pemerintahan Belanda, dan "Companyia" harus diusir dari tanah. " (Eerdmans n.d.:1087.)

Kami disebutkan sebelumnya mobilitas horisontal yang kuat yang dapat dijelaskan oleh konflik dalam struktur kepribadian dan pada saat yang sama oleh ketidakamanan besar tentang berdiri individu yang

memiliki sumber dalam adanya artikulasi jelas digambarkan vertikal. Kerusakan dan ketidakamanan karena itu selalu hadir, bahkan di masa damai dan ketertiban.

Cita-cita didirikan adalah tidak tercapai, tetapi individu puas dengan ini sehingga selama mereka memiliki kesempatan untuk terus berjuang untuk cita-cita ini dalam 'biasa' cara hadir dalam budaya. Tapi begitu kemungkinan ini tidak lagi ada dalam pendapat mereka, dan ketika individu, mungkin secara tidak sadar, percaya bahwa ia tidak sama dengan keadaan, maka ketegangan sebaliknya biasa antara ideal dan realitas menjadi terlalu besar. Individu kemudian berusaha untuk mencapai cita-citanya dengan cara yang luar biasa, yang hampir setiap kebudayaan menyediakan.

Harapan keselamatan adalah fenomena hipertensi. Ini adalah upaya untuk mengaktualisasikan dalam waktu singkat yang ideal jauh yang bagi sejumlah individu telah menjadi terlalu tak terjangkau, apa pun alasan untuk ini mungkin.

BAB III

JENIS KELAMIN

Pengenalan

Dalam bab tentang kekerabatan, hubungan anggota keluarga satu sama lain dirawat secara terpisah. Hubungan saudara adik menduduki tempat yang khusus. Pemisahan mereka menyiratkan bahwa kepentingan mereka terletak pada daerah yang berbeda, yang mengatakan, bahwa kedua kegiatan mereka serta tempat di mana mereka tinggal berbeda. Perbedaan-perbedaan ini juga membentuk pola hubungan antara pria dan wanita pada umumnya.

Kecenderungan vertikal dijelaskan dalam bab sebelumnya tuntutan orang-orang bahwa mereka berada dalam hubungan konstan oposisi terhadap pria lain. Tindakan kekerasan dan tanggapan yang diharapkan dari mereka pergi bergandengan tangan dengan ide-ide tentang potensi seksual yang besar dianggap berasal dari mereka. Tuntutan yang tinggi terbuat dari pria bertepatan dengan kecemasan tentang tidak mampu memenuhi tuntutan tersebut. Sebuah perasaan tidak mampu dapat berulang kali diamati.

Pada bagian pertama bab ini, mode perilaku, sikap, dan norma kepribadian dari dua jenis kelamin akan dijelaskan. Prostitusi sebagai ekspresi *maladjustment* pada bagian perempuan, dan poligami sebagai aktualisasi kecenderungan vertikal seorang pria dengan kualitas pribadi yang luar biasa, akan disebutkan secara singkat di akhir.

Dalam bab sebelumnya kita mengacu pada posisi sentral yang menempati pernikahan dalam masyarakat Makassar. Dalam pilihan mitra pernikahan, orang tua menerapkan standar seleksi berdasarkan kekerabatan, status, dan kualitas pribadi. Mereka berniat untuk

membawa tentang hubungan seksual yang normal antara suami dan istri. Deskripsi dari pesta pernikahan, di mana Tujuan ini menemukan ekspresi, dan kesulitan-kesulitan yang timbul pada kesempatan ini adalah topik bagian kedua dari bab ini.

Sebagai fitur lain, kecenderungan vertikal mencakup rasa siri', yaitu, rasa turun dalam kedudukan sosial dalam hubungannya dengan orang lain. Kenyataan bahwa seorang wanita tidak harus turun di berdiri berarti bahwa gangguan sedikitpun berdiri sosialnya membangkitkan reaksi paling keras. Ada berbagai cara melarikan diri seperti reaksi. Pernikahan dengan penerbangan adalah salah satu contoh. Ini akan dibahas secara luas dalam bagian ketiga bab ini karena bentuk fenomena spektakuler di Makassar masyarakat, salah satu yang selalu mengarah ke kesulitan dalam administrasi dan yurisdiksi.

Bagian Pertama

Sejara pada saat lahir perbedaan dibuat dalam ritual antara laki-laki dan perempuan. Para pa'rappo, esensi dari penawaran yang akan disajikan, berbeda sehubungan dengan jumlah daun betar yang terdiri, tergantung pada apakah itu ditujukan untuk anak laki-laki (6) atau untuk seorang gadis (7). Chirdren bermain bersama hingga usia delapan atau sepuluh tahun. Informan mengatakan bahwa anak perempuan selalu diperlakukan lebih lembut daripada anak laki-laki, misalnya, bahwa mereka tidak dipukuli.

Tidak sampai usia enam tahun, sejauh saya mampu mengamati, adalah anak-anak diajarkan bahwa mereka tidak diperbolehkan hal-hal lain dibandingkan anak perempuan. Anak laki-laki usia yang menyertai ayah mereka ke pasar; gadis tinggal di rumah. Anak laki-laki dikirim pergi ketika gadis-gadis muda (tau lolo) yang berpakaian dan membuat diri mereka. Ketika gadis kecil yang nakal, mereka terancam dengan anak laki-laki. Anak laki-laki tidak terancam harus duduk dengan anak perempuan. Mereka akan menemukan sesaat tidak menyenangkan, jadi

saya diberitahu, tetapi mereka lebih bebas dalam gerakan-gerakan mereka dan karenanya akan mampu melarikan diri lagi lebih mudah. Anak kecil yang diizinkan untuk bermain di sekitar dan membuat kebisingan selama festival, tetapi gadis dilarang perilaku seperti: "Apakah Anda anak laki-laki?" seorang gadis yang lebih tua kemudian bentak padanya. Giris kecil mungkin tidak makan jenis ikan tertentu sehingga nantinya, ketika mereka dewasa, mereka tidak akan menjadi manusia gila. Pada perayaan mereka menerima berbagai picuru, keberuntungan-membawa zat, sehingga ketika mereka dewasa mereka akan menikah dan memiliki banyak anak. Anak laki-laki dan perempuan kadang-kadang dipisahkan sedini usia tujuh atau delapan tahun ketika anak-anak pergi ke instruktur agama (guru ngaji), di mana mereka belajar untuk membacakan Alquran. Gadis menerima instruksi dari istri guru di belakang rumah.

salah satu frustrasi pertama anak-anak setelah disapih disebabkan oleh laki-laki dewasa, terutama ayah. ketika seorang pria memasuki rumah, perempuan dan anak-anak menarik diri ke bagian belakang rumah. ketika ada tamu, perawatan diambil bahwa anak-anak membuat tidak ada suara. ketika seorang pria penting adalah inthe rumah, aturan ini berlaku bahkan lebih ketat. Anak kecil yang membuat kebisingan terancam dengan: "Dia marah pada Anda" Seorang wanita tua diulang untuk tiga tahun yang duduk diam di sampingnya, "Dia melihat Anda, dia melihat Anda. Pentingnya situasi itu diberikan dengan cara ini, dan ketakutan tertentu serta penghormatan tertentu untuk ekspresi ditemukan unggul dalam cara ini.

Perbedaan tingkat sosial antara anak-anak terungkap sebagian oleh apa yang kurang ditoleransi di salah satu daripada yang lain. ketika sebuah Karaeng datang untuk kunjungan ke rumah kepala masyarakat adat, anak kecilnya dapat berjalan sekitar dan mungkin bahkan duduk di belakang ayahnya, tetapi anak-anak kerabat dan pegawai tetap di kamar belakang, dan perempuan mengurus yang mereka yang tenang.

Seorang gadis kecil belajar dari anak usia dini bahwa itu tidak baik untuk menunjukkan dirinya telanjang: "Di mana sarung Anda?" dia bertanya. Hal ini berlaku untuk anak laki-laki hanya satu sampai dua tahun kemudian. Tidak sampai dia disunat, pada usia tujuh sampai delapan tahun, akan laki-laki selalu memakai celana di bawah sarungnya. Pria dewasa mandi di telanjang, tetapi dengan begitu menutupi alat kelamin mereka dengan tangan. Perempuan terus sarung mereka pada saat mereka mandi. Salah satu hal pertama yang seorang wanita Makassar diamati dengan kejutan di Jawa adalah fakta bahwa ada perempuan mandi telanjang di sungai. Seorang gadis selalu muncul sebelum ibunya dengan sarung-nya. Gadis-gadis muda melakukannya saling menggoda di sumur: 'hampir', ketika sarung hampir slip bawah. Tetapi jika sarung benar-benar slippod off, yang lain akan menyangkal hal ini dan tidak akan berbicara tentang hal itu lebih jauh. Ini adalah bagaimana seorang gadis tahu teman-temannya. Hanya mereka yang tidak seperti dia akan bicara tentang itu kepada orang lain dan membuat malu nya (siri').

Anak-anak bermain 'pernikahan'. Mereka mengenakan kain dan kain. Salah satunya adalah another pengantin dan membantu orang lain, dan mereka membuat kue pasir. Anak-anak mungkin mulai bertengkar dan hal ini sering berakhir dengan seorang gadis mendapatkan mendorong atau pukulan yang menyakitkan sehingga ia menangis dan berjalan pergi dengan marah. Kegiatan seksual selama bermain ini jelas tidak diamati.

ketika seorang bocah hampir tiga tahun ditanya: 'mengapa kau tidak bermain mempelai laki-laki' (buntimmako), ia menutup matanya dan berdiri tak bergerak. Gambar mempelai pria, tapi di atas semua, bahwa pengantin wanita, mengenakan pakaian yang paling indah dan tetap duduk diam selama berjam-jam dengan balutan-bawah mata, telah membuat kesan kuat pada ini tiga tahun.

Anak laki-laki dan perempuan cenderung untuk bermain bersama hingga usia delapan sampai sepuluh tahun ketika cocok dengan mereka. Sampai bahwa anak perempuan usia ini juga diizinkan untuk menjalankan dengan bebas di halaman. Tetapi bahkan sebelum munculnya pubertas pemisahan diintensifkan. Anak laki-laki belajar bahwa mereka harus duduk diam dan tenang saat orang tua berbicara. "Setelah semua, Anda tidak lagi seorang anak kecil", mereka diberitahu. Sekitar waktu yang sama, sehingga jauh sebelum menstruasi pertama, anak perempuan 'dikurung' (nikappara'); pemisahan dari jenis kelamin lain dengan demikian selesai. Mulai sekarang ia juga tunduk pada pembatasan banyak dalam hubungan sosial antara laki-laki dan perempuan pada umumnya dan antara laki-laki yang belum menikah dan perempuan pada khususnya. "Dia sudah tinggal di rumah '(ammantammi riballa)' merupakan indikasi dari usia seorang gadis ketika dia adalah sekitar sepuluh tahun. Pada saat ini ia memasuki kelompok perempuan, di mana ia milik gadis-gadis muda (tau IoIo), yang juga disebut 'jaket merah' (baju eja), setelah jaket merah mencolok dari bahan sedikit trarsparent yang mereka kenakan.

Dia belajar bahwa ia harus menarik diri pada kedatangan pengunjung laki-laki, bahwa ia mungkin tidak mencolok, dan bahwa dia harus menurunkan suaranya. Gadis yang memasuki ruang depan (Balla kangkung ') bila ada tamu diceritakan off dengan setuju "dia berani". Seorang gadis yang berbicara keras adalah dengan marah bertanya: "siapa yang Anda ingin mendengar suara Anda?" Jika seorang gadis menunjukkan keinginannya untuk seorang pria dengan menjadi mencolok dan dengan berbicara keras, ia dianggap Lale (orang gila), salah satu kualitas yang paling tidak diinginkan dalam seorang gadis.

Seorang gadis muda hanya meninggalkan rumah di perusahaan wanita yang lebih tua. Kunjungan kecil ini hari libur baginya. Dia gaun hati-hati untuk kesempatan ini, dia membuat dirinya, menghitamkan alis dan batas rambut di dahinya, dan bubuk wajahnya. Para wanita

yang lebih tua menjaga dan melindunginya. Di hadapan mereka seorang gadis muda aman. Jika dia sendirian di rumah atau di halaman dan seorang pria memasuki pekarangan sengaja, situasi berbahaya tercipta karena pertemuan ini, terlepas dari niat dari kedua belah pihak, dianggap sebagai bentuk pelanggaran mapan hubungan sosial. Jika seorang wanita tetangga adalah untuk melihat dan berbicara tentang hal itu, sehingga saudara gadis itu mendengar tentang hal itu, kedua akan merasa siri 'dan bertindak sesuai.

Anak laki-laki tampaknya untuk pergi melalui masa sulit pada usia sekitar 11-14 tahun. Sebelum itu, meskipun ada perbedaan kecil dari gadis-gadis, mereka dianggap anak-anak, dan dengan demikian mereka secara alami tinggal di kamar perempuan. Tetapi sekitar umur 10-11, wanita yang lebih tua membuat jelas kepada mereka bahwa mereka tidak lagi berada di sana. Dibandingkan dengan wanita, bagaimanapun, pria memiliki kesatuan kurang. Bagi mereka perbedaan usia memainkan peran yang jauh lebih penting. Ini mencegah interaksi yang halus antara pria tua dan muda, karena lebih tua mengharapkan ketaatan dan hormat tertentu dari yang lebih muda. Anak-anak muda karena tidak menemukan kesatuan dalam kelompok laki-laki yang membuat mereka merasa di rumah. Pada saat yang sama mereka tidak memiliki kematangan seksual untuk berpartisipasi dalam percakapan membual tentang penaklukan dan prestasi seksual yang adat dalam lingkaran pemuda. Mereka secara fisik belum cukup kuat untuk berpartisipasi dalam perkelahian dan skema pekerjaan besar, dan karena itu mereka tidak dapat berbicara tentang eksploitasi mereka. Mereka tidak menghitung di antara lima belas hingga delapan belas tahun usia baik. Pada saat yang sama dua belas tahun anak laki-laki belum punya banyak kesempatan untuk bergaul dengan satu sama lain. Jadi sekarang mereka mencari pasangan usia mereka. Mereka berkeliaran di sekitar, mereka sedikit melihat, dan mereka tidak merasa di rumah di mana saja.

Pembagian kerja

Domain dari perempuan adalah rumah dan halaman. Di sana mereka memasak, mencuci, menenun, dan mengurus anak-anak. Mereka meninggalkan rumah hanya untuk membayar kunjungan atau untuk menjalankan ke tetangga, yang juga dekat kerabat. Bila pengunjung laki-laki tiba mereka menarik ke bagian belakang rumah. Ada dapur, di sana mereka memiliki pintu masuk sendiri yang terpisah mereka. Orang bisa menganggap perempuan sebagai kelompok yang anggotanya saling membantu dengan masalah rumah tangga sehari-hari, yang lebih tua mengawasi anggota yang lebih muda, dan pada saat yang sama melindungi dan memimpin mereka. Ttris membentuk kelompok unit sehubungan dengan sekelompok orang, tetapi tidak bertindak bersama-sama sebaliknya.

Kegiatan perempuan mengikat mereka ke rumah dan halaman. Diantara tugas-tugas mereka berdebar-debar beras, Persiapan makan sehari-hari, makan meriah, dan persembahan. Selain itu, mereka dibebankan dengan pemintalan benang, tenun sarung, pencucian dan perawatan pakaian, dan perawatan anak-anak kecil. Kecuali pada wanita waktu panen tidak bekerja di sawah. Wanita yang lebih tua yang membutuhkan pekerjaan di samping menjual kue buatan sendiri di pasar dan festival. Kadang-kadang mereka tetap kecil kedai kopi (warung).

Pada saat ini sejumlah relatif besar dari kegiatan ini telah diambil dari perempuan. Fractically berputar tidak lagi terjadi. Benang komersial telah mengambil tempat produk tenunan sendiri. Selama periode apanese] kebangkitan sementara berputar tercatat di sejumlah kabupaten di mana benang impor tidak bisa mengisi permintaan. Tenun menurun karena impor besar sarung murah. Yang hanya lebih baik terus dijalin di rumah. Mana penggilingan padi ditetapkan, berdebar di rumah menjadi membosankan yang tidak perlu. waktu luang yang diperoleh perempuan itu tidak digunakan menuju tujuan

baru. Itu dikhususkan untuk children kecil, yang tidak membiarkan keluar dari pandangan sejenak. Di rumah atau di halaman ibu mereka sendiri atau salah satu gadis tetangga selalu dengan mereka. Selama sisa waktu wanita mengunjungi satu sama lain. Ini mempromosikan persahabatan dan memperkuat, hubungan timbal balik mereka. Mereka bertukar berita kampung dan keluarga dan minum kopi pada kesempatan ini. Kunjungan ini selalu membayar dalam kelompok-kelompok kecil dari sejumlah wanita yang lebih tua dan yang lebih muda sedikit, berpakaian bagus, didampingi oleh salah satu kerabat dekat laki-laki mereka.

Pekerjaan laki-laki adalah di sawah dalam arti luas, dari manufaktur alat pertanian untuk membawa rumah berkas gandum padi. Selain itu, pekerjaan mereka untuk bekerja di kebun, untuk membangun dan memperbaiki rumah, serta melakukan semua tugas-tugas kecil yang kayu atau bambu harus ditebang atau bekerja. Mereka menjalankan tugas di pasar dan membawa kebutuhan rumah untuk ongkos sehari-hari. Mereka pergi sekitar sendiri atau dengan sejumlah laki-laki usia mereka sendiri. Pria dan anak laki-laki yang lebih tua dapat ditemukan bersama-sama di pasar, di warung (toko), atau di ruang-ruang rumah.

Kegiatan laki-laki dan perempuan sehingga saling melengkapi. Satu tidak bisa tanpa yang lain. Ada gagasan bahwa ada seorang pria yang kurang beruntung, karena lebih berdaya, jika istrinya tidak melayaninya makan, daripada seorang wanita jika suaminya tidak memberikan dengan kebutuhan untuk makanan ini. Setelah semua, ia masih memiliki kesempatan untuk mendapatkan beberapa sayuran dan buah-buahan dari kebun sekitarnya.

Bentuk hubungan sosial antara laki-laki berbeda dari perempuan. Hal ini terbukti selama acara-acara meriah. Pada makan orang-orang yang duduk di baris sesuai dengan pangkat dan status dengan pria tertinggi hadir di atas, ia berbicara sementara yang lain

makan dan pada saat yang tepat meledak menjadi tawa setuju. salah satu dari mereka mungkin tahu bagaimana menginspirasi pembicara untuk cerita lain dengan komentar yang menggembirakan. Tidak setiap topik bisa dibahas pada saat seperti itu, itu harus menjadi acara umum. narasi mungkin sombong, dan narator dapat menempatkan dirinya di tengah cerita karena, setelah semua, mereka berbagi hadir dalam berdiri dia memenangkan dengan cara ini. Atasan masing-masing memiliki mangkuk dengan lauk sebelum mereka. Tetangga saham mereka satu mangkuk antara dua atau tiga orang, dan pada ujung bawah, di antara yang lebih rendah, atau lebih muda, pria, empat atau bahkan lebih makan dari mangkuk yang sama.

Bentuk-bentuk hubungan sosial membuat kesan kaku. Segera setelah makan selesai orang-orang bangun dan pergi dalam kelompok kecil untuk rumah neighbourling untuk chatting dengan satu sama lain. Pada saat itu nada formal ditinggalkan. Sezaman mencari setiap perusahaan lain. Sekarang mereka bebas dalam tindakan mereka dan pidato.

Para wanita makan dan bercakap-cakap jauh lebih sedikit formal. Mereka duduk di sebuah mangkuk dalam kelompok kecil dan berbicara pada saat yang sama tentang topik yang mereka juga akan membahas pada pertemuan biasa. Laku mereka tampak kurang paksa.

Bentuk hubungan sosial antara jenis kelamin

Bentuk-bentuk hubungan sosial antara pria dan wanita terikat dengan banyak pembatasan. Ini terbaik dapat diringkas, dengan mengatakan bahwa setiap kontak antara mereka adalah dilarang.

Hubungi tidak hanya mengacu pada menyentuh fisik, tetapi bahkan untuk kata dipertukarkan antara mereka. Bersama-sama di ruang yang sama atau bahkan sebuah pertemuan tanpa disengaja kehadiran orang ketiga mungkin interpreted sebagai kontak. niat dari individu-individu yang bersangkutan tidak relevan dalam kasus

tersebut. masyarakat hanya terlihat pada situasi lahiriah, jika itu berarti kontak, orang bertindak seolah-olah dilarang kontak benar-benar ada.

Aturan-aturan yang ketat tidak berlaku untuk children dan orang-orang ketertiban, tetapi mereka berlaku sangat ketat untuk gadis yang belum menikah dan laki-laki muda. Kekuatan dari aturan-aturan menurun hanya sejumlah besar tahun setelah menikah telah dikontrak. hanya kemudian dapat individu mampu untuk secara bertahap melanggar peraturan yang ada tanpa mengekspos diri dengan sanksi yang dikenakan oleh seperti pelanggaran. sanksi ini terdiri dari sebuah tusukan dengan badi '(belati kecil), yang sering menyebabkan kematian.

Melanggar aturan yang ada dalam hal ini dianggap sebagai tantangan. antara manusia, salah satu tantangan sering dijawab oleh yang lain. Tetapi jika tantangan melibatkan serangan atas berdiri seorang wanita, reaksi harus menusuk atau setidaknya upaya untuk menusuk. Hal ini jelas bahwa dengan berbicara buruk, mungkin hanya dengan membuat saran, kesan dapat dibuat bahwa seorang perempuan tertentu dan orang tertentu dalam situasi kontak. anak-anak belajar pada usia dini bahwa ini adalah setuju. Orang-orang mengatakan: "Ini adalah buruk jika Anda disebut sebagai kata mantan '. 'Kata mantan' berlaku bagi orang yang menceritakan dongeng berbahaya.

Perempuan muda dan laki-laki sering menghindari satu sama lain secara sadar. Keduanya takut ('Malla) menempatkan yang lain ke dalam situasi kontak, karena mereka sangat menyadari konsekuensi serius. jika tuan rumah ini sesaat disebut luar, dan rekannya menunjukkan, telah masuk untuk sementara, adalah untuk melihat bahwa selain dari dia dan istri hos't atau putri tidak ada orang lain di rumah, ia juga akan pergi di luar sementara numbling alasan. Dengan demikian, ia menunjukkan bahwa ia ingin menghindari memberikan orang bahkan kesempatan ini untuk berbicara tentang mereka.

bawah kondisi yang berubah, gagasan bahwa kontak dengan seorang pria menghasilkan bahaya bagi seorang wanita muda dengan

asumsi bentuk-bentuk baru. Pada kunjungan ke bioskop, orang tua menyertai merawat bahwa mereka duduk di sisi masing-masing dengan gadis-gadis di antara mereka. Pada konstruksi kolam renang baru, kepala masyarakat adat, sebagai suatu hal tentu saja, memiliki ruang ganti pria dan wanita dibangun secara terpisah. ketika perempuan Makassar melakukan kunjungan ke toko, para pemilik toko Arab dan cina di Makassar tahu bahwa mereka tidak dapat mengubah langsung ke gadis-gadis muda untuk merekomendasikan barang-barang mereka tetapi, untuk tujuan ini, mereka harus alamat pria mengawal atau wanita yang lebih tua, sedangkan yang lebih muda berbicara antara satu sama lain dan dengan demikian membuat keinginan mereka diketahui. orang yang tidak mengambil perasaan ini memperhitungkan menjalankan risiko melewati pada kunjungan berikutnya ke toko.

Domain terpisah gender dalam rumah dan pembagian kerja memberikan kontribusi pada fakta Tirta larangan terhadap kontak dilakukan untuk sebagian besar dalam kehidupan sehari-hari. Sanksi yang ketat dikenakan pada pelanggaran mereka meminjamkan dipaksa characted ke rerations antara laki-laki dan perempuan muda.

Kontak hanya dapat terjadi dalam secrery lengkap atau, dengan cara pengecualian, jika tegas atau secara diam-diam diizinkan. Dalam hal bahwa itu adalah still terikat dengan peraturan khusus. tidak pernah ada hubungan apa pun tanpa hambatan. beberapa kesempatan ini akan jelaskan di sini.

Setelah panen, yang disebut festival berdebar rutin diselenggarakan. Ini berlangsung selama malam hari di halaman depan rumah dengan secercah lampu minyak, sebaiknya ketika ada bulan terang bersinar. untuk ini, blok berdebar digantungkan di string rotan, dan sementara pound perempuan, dua atau tiga kerabat dekat laki-laki memukuli mereka dengan tongkat melawan poros melintang blok dalam irama cepat dan kuat. Bunyi ini dapat didengar pada jarak yang besar, tujuannya adalah untuk menarik orang muda dari jauh dan dekat

untuk datang dan melihat. Apa yang mereka lihat adalah empat gadis mengenakan jaket merah, baik yang dibuat-buat, dan dihiasi dengan perhiasan, berdebar dengan gerakan yang tepat, mata tertunduk. Setelah beberapa waktu mereka diganti. Bawah pengawasan dari beberapa wanita yang lebih tua, empat orang lainnya turun dari rumah dan mengambil alih pon sementara tim pertama lagi naik, selalu dengan pengawasan dan dengan mata tertunduk. Dari balik jendela berjeruji dari ruangan depan pada kesempatan ini seluruh rumah adalah domain dari wanita yang mereka memunculkan sisi mana dalam cahaya setengah dari pekarangan pria berjalan-jalan, duduk, berbicara, dan asap. Hal ini melaporkan bahwa sebelumnya sekelompok pemuda dari kampung lain, tertarik oleh suara provokatif, akan sekali-sekali membuat serangan dan mencoba untuk melarikan diri dengan salah satu gadis muda. Hal ini akan menimbulkan perkelahian umum. Para pemuda dari kelompok rumah yang kemudian akan membela saudara muda mereka dan sepupu terhadap serangan dari luar. Sekarang adays hal seperti itu tidak lagi terjadi. Festival ini telah menjadi tampilan yang relatif membosankan sejak pertempuran dan menusuk yang dihukum berat. ketegangan bahaya nyata adalah kurang. Pada kesempatan ini pasti tidak ada pertanyaan tentang kontak antara iman dan wanita muda, karena pengawasan yang ketat ekstra.

Kesempatan lain untuk kontak ada di panen. Selama perempuan pemotongan tetap bersama. Pria muda memiliki tugas mengumpulkan berkas gandum telinga yang perempuan telah memotong. Berlalunya berkas gandum antara perempuan dan laki-laki menyajikan kesempatan untuk kontak. Pria itu berulang kali memperingatkan bahwa ia datang untuk mendapatkan telinga. Sebuah ketegangan tertentu muncul dari panggilan-Nya. Bundel ini ditransfer dengan memutar batang dari telinga ke orang itu sehingga ia dengan mudah dapat mengambil menunjukkan berkas itu tanpa menyentuh tangannya. Seorang gadis muda yang mengambil bagian dalam

pemotongan untuk pertama kalinya belajar dari adik-adiknya yang lebih tua atau sepupu bagaimana hal ini harus dilakukan. jika dia tangan dia berkas dengan cara yang salah, itu ditolak oleh pemuda yang datang untuk mendapatkan berkas gandum. dalam melakukannya, ia menunjukkan bahwa ia tahu sopan santun dan bahwa dia tidak ingin pelecehan pengalaman nya. 7 minum Sedikit yang dilakukan. jika ada beras anggur (ase ballo') ini, jumlah botol terbatas. Hanya tinggi, tamu menerima botol dan berbagi dengan orang lain. Mabuk serius tidak terjadi. Makassar yang minum 'ballo melanjutkan untuk menceritakan kisah lebih tinggi dan lebih tinggi dan menjadi semakin provokatif dalam komentar mereka. Pada saat seperti itu mereka menghindari perusahaan dari orang yang lebih tinggi.

Sebuah kesempatan yang sama ada di sebuah pesta. Pada kesempatan seperti laki-laki duduk di ruang depan. Tangan wanita hidangan dari dapur untuk para pemuda, yang kemudian menempatkan mereka sebelum para tamu. biasanya salah satu wanita paruh baya tangan aliran piring dan piring kepada jenis kelamin lain di ambang depan dan ruang belakang, tapi di antara wanita yang lebih muda juga dapat membantu. Seorang pria muda tidak memiliki kesempatan untuk kontak di saat seperti itu, tapi setidaknya dia memiliki kesempatan melihat seorang gadis dan terlihat olehnya, yakni ia memiliki kesempatan untuk menarik perhatian padanya.

Kontak rahasia dalam kebanyakan kasus terjadi dengan bantuan orang ketiga. Ini harus menjadi seseorang yang mampu berbicara dengan kedua belah pihak tanpa ini ketahuan. hanya anak kecil di sekitar tujuh hingga sembilan tahun dan wanita di atas usia pertengahan menjadi pertimbangan, untuk pria yang lebih tua yang curiga jika mereka berbicara dengan seorang gadis muda. Juga tidak bisa seorang pemuda berbicara menarik perhatian dengan wanita yang sudah menikah sekitar tiga puluh atau dengan seorang gadis sepuluh.

Anak kecil akan membawa pesan singkat, tetapi dengan melakukan ini mereka di terbaik menjaga kontak yang ada pergi. Para wanita yang lebih tua yang bertindak sebagai perantara ('ibu kecil' anrong-arong') berada dalam posisi untuk mempromosikan pernikahan yang diinginkan oleh mereka dengan membantu dalam pembentukan kontak rahasia. Hal ini pernah dilakukan oleh ibunya sendiri gadis itu; bibi atau bibi adalah orang yang cocok untuk ini.

Semua orang percaya, karena yakin bahwa dia memiliki niat terbaik untuknya keponakan, dan karena itu, dia selalu bisa berbicara dengan tanpa menimbulkan kecurigaan. Dia mampu menarik perhatian gadis itu seorang pria, muda tertentu, misalnya dengan menelepon dia dan memberinya tugas untuk menjalankan. dia memberitahu gadis yang orangtuanya ingin mengambil permintaan atas nama-Nya (ampassuroi) tetapi dia menolak ini, dan ia menambahkan bahwa mungkin ini dia sudah memiliki seseorang dalam pikiran (nia 'cini'na). Mungkin sebagai hasil dari sedikit kesempatan untuk persahabatan gratis, tampaknya mengambil sangat sedikit untuk membuat seorang gadis Makassar percaya bahwa seorang pemuda jatuh cinta padanya.

Kontak dilarang tapi tetap terjadi. Hal ini terbukti dengan kasus teratur berulang seorang wanita hamil yang belum menikah yang mencari suaka dengan pejabat desa, serta oleh beberapa - meskipun tidak semua - kasus silariang. Tapi tidak setiap kontak rahasia selalu memiliki seperti sebuah akhir.

Dalam contoh pertama, keputusan terletak dengan gadis itu. Ketika seorang wanita tua mengkomunikasikan perasaan seorang pemuda tertentu padanya dan pada petunjuk waktu yang sama di kemungkinan penerbangan, maka, jika dia ingin menikahinya jawabannya adalah dia feell kasihan ibunya karena dia adalah hanya satu di rumah atau hanya bahwa dia tidak ingin meninggalkan ibunya dan adik karena dia masih memiliki saudara kecil yang begitu banyak dan saudara. Dia berkata kepada wanita yang lebih tua: "Silakan

menemukan apa yang baik untuk saya'. Dan dengan 'baik' (bajika) dimaksudkan pernikahan yang normal; 'buruk' (kodia) berarti pernikahan dengan penerbangan. Wanita yang lebih tua kemudian mencoba keluar ibu. Apakah pasangan ini selanjutnya akan menikah atau tidak lebih tergantung pada apakah atau tidak perjanjian berhubungan dengan pernikahan telah dibuat sehubungan dengan salah satu dari dua.

Ketika sebuah perkawinan yang dia sendiri telah diinginkan datang tentang, gadis itu menunjukkan keengganan untuk pria, seperti yang diharapkan dari dirinya. Eksternal, tidak ada yang membedakan pernikahan ini dari satu yang telah dikontrak melawan keinginannya.

Ketika orang tua bertindak melawan keinginan yang lebih muda, dan pemuda mendesak penerbangan, gadis itu dapat menyetujui ini. Tapi jika dia menolak, menebang bisa jalan hanya dengan membuat siri nya '. Dalam kebanyakan kasus ancaman siri 'sendiri tampaknya cukup.

Satu yang tidak dapat menggunakan seorang perempuan tua sebagai perantara harus menemukan cara lain untuk membangun kontak yang dikehendaki dengan seorang gadis. Dia mungkin, misalnya, mencari perusahaan kakaknya. Dia bermain raga dengan dia dan pergi bersamanya ke film (contoh ini diturunkan from salah satu kampung sekitarnya Makassar); imbalan temannya dapat meminta untuk menginap dan makan atau tidur. Jika dia terus ini sampai cukup lama, ia mungkin mendapatkan kesempatan untuk menarik perhatian gadis itu, yang mengatakan, untuk melakukan layanan untuk ibu atau menjalankan tugas untuknya, meskipun ini mencapai dia melalui orang ketiga.

Niatnya tidak tetap sepenuhnya tersembunyi. Jika ibunya suka dia, jika tidak ada pengaturan telah dibuat tentang anak ini, dan jika informasi yang diperoleh mengenai kelompok kerabatnya tidak menguntungkan, dia mungkin sangat singkat membiarkan putrinya

sendirian bersamanya tanpa disadari. Tapi dia tetap waspada. "Jangan membuat saya siri", katanya pada putrinya. Ketika mereka berdua saja, tidak ada percakapan langsung, bahkan kurang apakah ada kontak fisik. Tapi afmosphere keintiman tercipta justru karena dilarang dan berbahaya. Keinginan untuk menikah tampaknya diperkuat olehnya.

Contoh di atas menggambarkan sejumlah cara di mana orang-orang muda mencoba untuk membawa pernikahan dengan pasangan yang dipilih sendiri dengan cara kontak dilarang.

Kepribadian standar

Standar untuk kepribadian laki-laki berbeda dari yang untuk wanita. Seorang pria harus agresif dan berani, selalu siap untuk menantang seseorang atau untuk menjawab tantangan. Dia harus terampil dalam perdebatan dan pendongeng yang baik dari cerita-cerita tinggi. Dalam cerita-cerita penekanan harus selalu ditempatkan pada kenyataan bahwa ia, kelompok, atau pangerannya, melakukan sesuatu lebih baik daripada kelompok lain atau pangeran tetangga. Dalam cerita-cerita dia juga harus sukses besar dengan perempuan dan mampu prestasi seksual yang besar. Hal ini umum untuk membandingkan seorang pria untuk ayam, bangga dan selalu siap untuk melakukan pertempuran. Seorang pria kadang-kadang dipahami sebagai kasar. Dia selalu mengembara. Manusia dikhususkan untuk perempuan; ia memuji di jelas, hal idealisasi.

Nampa ri udjung bori'nu,	Ketika saya datang ke titik terjauh
riappa 'pa' rasangannu	tanah Anda,
namailalang	ke titik terpencil mimpimu tanah,
sumangakku, makkaraeng	maka jiwaku sudah di dalam kamu
	menyembah Anda.

Seorang wanita harus halus dan lembut, pemalu dan ditarik. dia terus lebih untuk dirinya sendiri. Dia mencoba, sebagai pasif mungkin, untuk menarik perhatian padanya.

bunga-bunga takkombongku	saya ditanamkan, lurus bunga,
campaga takkakkasakku	saya mekar campaga bunga,
nacinikku ianu	saat NN melihat saya
mol-mol majanjangku.	ia tidak akan mampu mengubah matanya menjauh dari saya.

Untuk menjadi manusia gila (Lale) adalah salah satu kualitas terburuk yang dapat memiliki seorang gadis. Dikatakan salah satu yang, dengan tingkah lakunya, seeru ingin menarik perhatian seorang pria untuk dirinya sendiri. Disebutkan di atas kualitas yang paling berharga pada pria adalah pada saat yang sama mereka yang mereka butuhkan untuk sukses dalam usaha keras untuk naik, seperti yang ditunjukkan dalam fenomena oposisi.

Tidak semua laki-laki, dan bahkan kurang semua wanita, memiliki kualitas bernama untuk gelar yang sama besarnya. Hal ini mempengaruhi posisi mereka di masyarakat. Mereka yang memiliki sifat-sifat ini hanya untuk tingkat kecil yang kurang diperlengkapi untuk mencapai berdiri di komunitas ini.

Fenomena ketidakmampuan Homoseksualitas

Orang-orang membagi Makassar, sebagaimana yang mereka katakan, ke pria, wanita, dan, kawe-kawe. Dalam mereproduksi data, ia akan menjadi jelas bahwa itu tidak sepenuhnya benar untuk menerjemahkan istilah kawe kawe-oleh homoseksual. Kurangnya yang lebih baik menyebabkan saya untuk menggunakan terjemahan ini untuk sementara waktu.

akibatnya menemukan tempat seperti bisu di pengadilan kerajaan, sekarang mengisi pasar sebagai pelacur laki-laki.

Akhirnya, dalam bagian ini tentang homoseksualitas, tarian Masri perlu disebutkan. Para penari adalah laki-laki sedikit 8-12 tahun. Mereka menari dengan cara yang sederhana dengan tersandung bolak-balik dalam lingkaran pada permukaan kecil dan pada saat yang sama bergerak tangan dan lengan bolak-balik dengan ketukan musik. Dengan demikian mereka tidak berusaha untuk yang ideal tertentu dari teknik atau keindahan. Sebuah drum (rabana) dan mungkin biola menyertai mereka. Pada saat yang sama mereka menyanyikan empat baris ayat kecil (kelong) yang adat antara laki-laki dan perempuan muda. Dalam tarian ini mereka sampai batas tertentu menyamar. Sekitar kepala dilipat kain putih yang juga sebagian menutupi wajah, kemudian membuat semacam tabir. Rangsangan seksual yang hasil dari kombinasi thl ayat, ritme, dan anak laki-laki setengah menyamar sebagai perempuan, adalah hal utama.

Tarian ini tampaknya telah menjadi dikenal di Sulawesi Selatan sekitar 1928, dan segera menyebar penonton laki-laki lebih banyak. Menurut laporan terutama pria menikah menunjukkan antusiasme mereka dengan memasukkan uang dalam jumlah besar ke leher para penari kecil. Setelah beberapa waktu tarian itu dilarang oleh pemerintah kolonial. Hanya setelah kapitulasi Hindia Belanda pada tahun 1942 memiliki kinerja yang telah diberikan lagi Masri.

Nama tarian mungkin mengkhianati tanah origin.¹¹ Lane (1908: 389) pertama memberikan deskripsi tarian oleh wanita yang pada saat yang sama pelacur, dan kemudian melaporkan bahwa satu-satunya hal yang benar-benar setuju adalah Fakta bahwa perempuan melakukan tarian ini. Akibatnya, pria juga dapat mengambil tempat perempuan sebagai pelaksana tarian ini. Mereka biasanya laki-laki muda, disertai dengan rabab tersebut. Mereka mewakili perempuan, tetapi dalam rangka untuk mencegah orang berpikir bahwa mereka

benar-benar perempuan, mereka berpakaian setengah pria dan setengah wanita. Eksterior umum mereka adalah feminin hanya dari maskulin. Mereka meniru perempuan dalam penggunaan make-up, mereka memakai rambut mereka seperti perempuan, dan kerudung mereka. Korespondensi antara account yang diberikan oleh Lane dan tarian Masri dijelaskan di atas tampak jelas. Namun, mengapa tarian ini menyebar ke Sulawesi Selatan hanya sekitar 1928 tetap tidak jelas.

Informasi yang diberikan di atas mengarah ke sejumlah pengamatan. Sebagai titik tolak, saya ingin menggunakan kesimpulan dari Kinsey dan rekan-rekannya tentang homoseksualitas. Mereka menyebutnya 'homoseksual' merupakan elemen penting dari aktivitas seksual, terutama, karena merupakan ekspresi dari kapasitas yang mendasar pada hewan manusia (Kinsey, Pomeroy, dan Martin 1948:666).

Selain itu, saya ingin memanfaatkan masalah yang dirumuskan oleh "Margaret Mead (1935). Dia berbicara tentang kepribadian sosial dari dua jenis kelamin (atau peran gender), yang laki-laki dan perempuan dalam budaya tertentu yang dipelihara untuk menyesuaikan diri, dengan lebih sukses atau kurang. Antara lain ia menunjuk kepada kenyataan bahwa tidak semua orang memiliki untuk gelar sama dengan kualitas yang dituntut dari mereka dalam budaya tertentu, dan bahwa oleh karena itu ada di antara mereka orang-orang 'yang telah secara sukarela menyerah perjuangan agar sesuai dengan peran maskulin dan yang memakai pakaian wanita dan mengikuti pekerjaan seorang wanita'.

Tampaknya dalam masyarakat Makassar sejumlah individu laki-laki pada usia dini berpaling dari mereka dari seks mereka sendiri dan menempel pada perempuan. Mereka beradaptasi dalam pakaian dan perilaku. Yang lebih tua menerima kenyataan bahwa mereka berbeda dari anak lainnya. Ketika mereka beranjak tua, mereka terus dalam sikap mereka. Ini memerlukan konsekuensi tertentu berkaitan dengan kehidupan seksual mereka.

Kontak seksual dengan rekan-rekan perempuan mereka dianggap sebagai keluar dari pertanyaan. Sebuah kawew-diterima sebagai hal yang biasa ke dalam kelompok perempuan. Jika kawew berasal dari luar dan belum diketahui, maka pria dan wanita tua pada awalnya mengawasinya dengan hati-hati, jadi saya diberitahu. Dalam kasus kontak seksual dengan seorang wanita, kawew adalah, antara lain, diancam dengan pengusiran dari kelompok perempuan. Akibatnya, ia harus menghabiskan waktunya secara rutin dalam kelompok laki-laki, di mana ia tidak merasa di rumah emosional. Ada kemungkinan bahwa fakta ini menahan dia dari mencoba kontak seksual dengan salah satu wanita. Untuk memuaskan kebutuhan seksualnya, karena itu dia bergantung pada pria.

Saya tidak kenal dengan kasus pria yang menjadi kawew setelah mereka melewati pubertas. Pemisahan sosial dari jenis kelamin pada saat itu sudah terlalu besar untuk transisi dianggap sebagai masih mungkin.

Satu tidak menemukan fenomena bahwa laki-laki di pengadilan sebagian berpakaian dan berperilaku seperti perempuan, dengan cara yang melembaga, untuk ritual hias. Kemungkinan kawew untuk menjadi manusia serta wanita - dalam kehidupan sosial - di sini suatu keharusan. Sebuah kawew-terikat pada lembaga ini disebut bisu. Bahkan 'normal' pria yang sudah menikah tampaknya mampu menjadi bisu sebagai selama dia hanya melakukan dirinya setengah pria dan setengah wanita selama ritual. Lembaga bisu memberikan sejumlah kawew-kesempatan memperoleh suatu kedudukan sosial yang mereka tidak akan pernah diperoleh jika mereka tetap tinggal di kampung mereka sendiri.

Kawew-tidak hilang, bagaimanapun, dengan lenyapnya lembaga bisu. Saat ini, sejauh mereka tidak tetap di kampung mereka seperti Mengambil, mereka hidup sebagai pelacur di pasar. Namun, di kampung-kampung mereka kesempatan untuk kepuasan seksual sangat

dibatasi karena kontak dengan wanita secara praktis keluar dari pertanyaan dan kontak dengan kerabat laki-laki atau rekan-rekan kampung menyetujui. Hal ini akan dengan mudah membuat migrasi ke dipahami pasar. Masturbasi tampaknya menjadi metode adat memuaskan kebutuhan seksual.

Ide menonjolkan kepribadian maskulin menyebabkan sejumlah anak laki-laki untuk melampirkan diri secara sosial untuk anak perempuan dan perempuan. Sanksi yang ketat tentang penurunan status perempuan memaksa orang-orang ini, setelah mereka telah diterima ke dalam kelompok perempuan, untuk beralih ke kelompok mereka sendiri untuk kepuasan seksual.

Orang yang belum menikah

Dalam sebuah diskusi dari posisi laki-laki yang belum menikah dan perempuan di kampung Bontoramba, pertama kali harus ditunjukkan yang termasuk dalam istilah ini. Duda, janda, dan laki-laki bercerai dan wanita untuk sementara waktu ditinggalkan. Untuk sensus tahun 1930 aturan diadopsi 'yang dewasa dalam kasus anak perempuan dimulai dengan marriageability, dan dalam kasus anak laki-laki dengan kemampuan untuk bekerja "(Volkstelling 1930:54). Hanya sedikit lebih lanjut mengenai seseorang membaca bahwa 'jika kematangan seksual gadis-gadis dianggap sebagai kriteria marriageability dan dengan demikian juga dewasa', mereka akan menjadi orang dewasa pada usia sekitar tiga belas atau empat belas tahun (Volkstelling 1930:55) . Di Sulawesi Selatan ada kecenderungan untuk menganggap anak laki-laki sebagai orang dewasa jika mereka memiliki kampung mereka sendiri lulus (surah kampung'). Hal ini menyiratkan bahwa mereka juga disebut bagi masyarakat pekerja. Pada waktu itu mereka sekitar 18-19 tahun. Sebagai hasil dari kriteria ini, yang berbeda menurut jenis kelamin, laki-laki dianggap sebagai orang dewasa pada usia lanjut daripada wanita.

Dalam laporan sensus 1930 persentase yang tinggi dari laki-laki yang belum menikah dan saya wanita terdaftar untuk provinsi a Go (28,2 persen dan 28,8 persen 'masing-masing). Hal ini menjelaskan bahwa usia rata-rata di mana pernikahan yang dikontrak lebih tinggi daripada di tempat lain (Volkstelling 1930:66). Usia ini, bagaimana-j yang pernah, tidak diketahui. Selama register kelahiran tidak memungkinkan cek usia di mana orang menikah, seperti sebuah penjelasan ";. Prematur Tingginya persentase disebutkan, menurut pendapat saya, bukan untuk dijelaskan oleh fakta bahwa sejumlah besar laki-laki dan perempuan tidak pernah menikah.

Dalam rangka untuk memastikan nomor ini, saya bertanya dua informan di berbagai titik dalam waktu, sehubungan dengan setiap orang yang belum menikah, satu demi satu, apakah menurut mereka mereka masih memiliki peluang untuk menikah. Hasilnya adalah bahwa untuk 15 pria dan 24 wanita, diasumsikan oleh kedua 'informan bahwa mereka tidak akan pernah menikah. Pada 4 orang pendapat mereka dibagi. Ini 15 pria semua sekitar 35-40 tahun atau lebih. Para 24 wanita 30-35 tahun atau lebih.

Jumlah pria di kampung Bontoramba pada waktu itu berjumlah 382, seperti terhadap 405 perempuan. Oleh karena itu, sebagai aturan praktis, jumlah jumlah 'orang yang belum menikah' untuk sekitar 5 persen dari total penduduk, dan persentase 'menikah' perempuan sedikit lebih tinggi dari laki-laki. Fakta ini membutuhkan penjelasan. Sejumlah pernyataan umum akan mendahului ini.

Di antara 15 pria ada empat bisu-tuli tidak cocok untuk normal "bekerja antara 24 wanita ada tiga tuli-mutes¹² di samping satu buta dan seorang wanita albino.. Sebelas laki-laki dan 19 perempuan tampak secara fisik dan mental normal.

Lolo-bangko (perawan tua) adalah istilah adat tetapi tidak menarik diterapkan pada seorang wanita, yang lebih tua yang belum menikah. Para perempuan ini melakukan biasa feminin tugas di rumah.

Orang-orang dengan siapa kita berbicara tentang mereka mempertahankan bahwa perempuan akan merasa kurang nyaman jika mereka harus menikah dan bahwa mereka akan menangis jika pernikahan mereka diumumkan kepada mereka. Orang-orang ini sama, karena itu, terus yakini reaksi yang diharapkan dari perempuan ketika pernikahan diumumkan kepada mereka sebagai manifestasi nyata, perasaan mereka. Dalam sebuah kelong dibacakan oleh perempuan, seseorang mendengar nada yang berbeda namun:

Lolobangkomi de'nanngu Teman saya telah menjadi
 jappo'mi paja bungkenna perawan tua
 mnttayang guru sarung pertama sudah dipakai
 manna paliikka 'Tania' dalam menunggu seorang guru
 bahkan tidak pencuri itu

Sehubungan dengan pria yang belum menikah yang lebih tua, diyakini bahwa mereka bisa menikah tetapi bahwa mereka tidak ingin melakukannya. Orang menerima ini, mereka tidak didesak untuk menikah. Sedikit orang tua yang belum menikah yang bisa diamati selama beberapa waktu setiap hari sepertinya tenang, puas individu yang melakukan segala macam tugas-tugas kecil di rumah, diberikan layanan kecil untuk teman serumah mereka, dan kadang-kadang bahkan terlihat setelah anak-anak kecil. Berdiri mereka di kelompok kerabat tidak besar. Pria yang menikmati status dalam kelompok kerabat mereka selalu menikah.

Dalam laporan sensus tahun 1930, saran dibuat sehubungan dengan 'Timur Kepulauan' 'bahwa negara belum menikah terus perempuan dalam masyarakat pribumi dianggap sebagai lebih atau kurang yang tidak diinginkan atau tidak terhormat' (Volkstelling 1330:66). Saya telah tidak dapat menemukan indikasi tunggal di Sulawesi Selatan menunjuk ke kebenaran ini kualifikasi terakhir. Untuk

wanita yang bersangkutan itu dianggap sebagai 'tidak diinginkan' bahwa dia tidak menikah. Hal ini diyakini bahwa hanya melalui pernikahan seseorang menjadi 'manusia seutuhnya'. Mencoba untuk membawa tentang pernikahan seseorang menandakan bahwa salah satu cara baik untuk orang ini. Tapi orang lebih suka melihat seorang wanita muda yang belum menikah daripada melihatnya menikah dengan pria yang tidak dianggap sebagai cocok. Kesesuaian dinilai hampir seluruhnya atas dasar status sosial nya. Dengan cara yang sama orang lebih memilih untuk melihat anak mereka yang belum menikah daripada melihatnya kontrak perkawinan bertentangan dengan keinginan orangtua. Belum menikah mungkin tidak diinginkan bagi seorang individu, tetapi selalu dianggap lebih tinggi daripada menikah dengan pasangan yang tidak diinginkan.

'Di antara Makassar, yang memiliki perbedaan yang tegas antara kelas-kelas sosial, jumlah perempuan yang belum menikah di kalangan kelas yang lebih tinggi besar karena ada mahar dan balanja (biaya dari pesta pernikahan) begitu high¹ (Volkstelling 1930:67) . Sekarang ini 'pengantin price¹ antara kerabat pangeran jumlah Goa untuk 28 real atau 56 gulden, dan dari manusia kecil untuk 20 real atau 40 gulden. Perbedaan dari 16 gulden tidak-tampaknya tidak layak disebut. Hal ini tidak pernah dapat menjadi alasan dalam kelompok ini, yang begitu banyak kaya, karena pernikahan tidak terjadi. Untuk menjelaskan fakta bahwa jumlah perempuan yang belum menikah di kelas tertinggi lebih besar dari bahwa di antara orang-orang, orang bisa pada titik paling larangan hypergamy ada.

Tingginya biaya pesta pernikahan adat argumen untuk menjelaskan fakta bahwa sejumlah besar perempuan tetap tidak menikah. Menurut pendapat saya ini incorrect.¹⁶ Jika pasangan perkawinan terkait satu sama lain (misalnya sepupu sampai derajat keenam), seseorang tidak dapat mengatakan bahwa perkawinan tidak bisa datang tentang atas dasar biaya yang berlebihan. Biaya untuk pesta

dinyatakan dalam jumlah, dan jumlah ini melambangkan suatu kedudukan sosial tertentu. Satu tidak suka untuk mengurangi jumlah tersebut, karena kemudian seseorang memiliki perasaan bahwa pesta ini akan, menjadi 'lebih rendah' dibandingkan dengan sebelumnya.

Ketika kenaikan nilai uang terjadi, seperti yang terjadi setelah 1930, sebuah kelompok tertentu tidak mampu lagi membiayai jumlah yang sama seperti beberapa tahun sebelumnya. Para anggota kelompok tersebut tidak, tidak suka mengakui hal ini terhadap dunia luar, namun. Memang benar, karena itu, bahwa selama ini berulang kali terjadi bahwa pernikahan tidak terjadi,-pada rekening jumlah yang menurut pendapat mereka sendiri harus digunakan pada hari-hari raya Pernikahan.

Tapi keadaan ini tidak berlangsung lama. Awalnya, masih disepakati antara kerabat bahwa jumlah lama akan dipertahankan lahiriah, tetapi dalam kenyataannya mereka akan puas dengan kurang. Dari luar, berdiri sosial dari kelompok kerabat sehingga tetap pada tingkat yang sama. Tetapi berangsur-angsur jumlah disesuaikan dengan kondisi baru, meskipun sedikit atau tidak ada yang berubah dalam maksud dari pesta atau dalam hiburan para tamu.

Demikian juga, hampir tidak ada perbedaan bisa diamati antara pesta pernikahan pada tahun 1940 dan satu pada tahun 1949 dirayakan dalam kelompok yang sama, meskipun dalam periode tersebut nilai sawah dan kerbau meningkat sekitar sepuluh kali lipat. Sementara pada tahun 1940 satu kerbau dan seekor kambing dibunuh untuk pesta itu, pada tahun 1949 satu kerbau dan dua ekor kambing dibunuh untuk acara ini. Pada tahun 1949 salah satu secara alami tidak pernah mendengar keluhan bahwa pernikahan tidak dapat terjadi karena pengeluaran yang berlebihan dari pernikahan. Dalam frekuensi yang mencolok, com $\neg$ pengaduan ini tetap terbatas pada awal 1930-an. Biaya tinggi tetap masih bernama hari ini sebagai alasan setiap kali alasan lain yang kita tidak ingin menyebutkan membuat perkawinan

tertentu undesirable.¹⁷ Saat ini, hanya lima belas sampai dua puluh tahun lalu, sejumlah relatif besar pria dan wanita tetap tidak menikah. Disebutkan di atas alasan mungkin pengaruh pada jumlah orang yang tetap tidak menikah selama periode waktu tertentu dan dalam kelompok tertentu. Dalam kasus apapun, penjelasan tentang fenomena ini, yang juga memperoleh antara kelompok berdiri lebih rendah, harus dicoba.

Pernikahan tampaknya menjadi salah satu peristiwa paling penting dalam kelompok kekerabatan. Para orang tua yang membawa tentang pernikahan tidak sadar menerapkan kriteria seleksi dalam pilihan mereka, mereka membawa bersama-sama dalam pernikahan. Orang muda yang mereka berharap bahwa dia akan memberikan kontribusi pada berdiri kelompok mereka memiliki preferensi. Ini harus seseorang, oleh karena itu, yang selalu siap untuk mengalahkan orang lain dan untuk menjaga terhadap penurunan berdiri sendiri. Pria lain outdoing dan penaklukan perempuan adalah dua hal yang dalam konsepsi Makassar pergi bersama seorang pria. Para pria muda yang memiliki kualitas-kualitas ke tingkat yang kuat sering mengambil inisiatif menuju pernikahan itu sendiri, namun membatasi peluang untuk ini mungkin. Selain itu, ada sejumlah besar orang yang tidak mengambil inisiatif dan mulai menolak saat pernikahan mereka diumumkan kepada mereka, tetapi yang pada akhirnya membiarkan dirinya dibujuk. Ada orang yang tampaknya membiarkan diri dibujuk, tetapi yang terus menolak hubungan seksual dan dengan demikian menyebabkan perkawinan fail.¹⁸

Akhirnya ada sejumlah pria yang menolak untuk menikah dan kepada siapa orang tua mengerahkan sedikit tekanan lebih lanjut. Ini adalah orang-orang dari mereka diyakini bahwa mereka akan memberikan kontribusi sedikit untuk berdiri dari kelompok kerabat. Takut mereka menjadi tidak memadai dalam hubungan seksual dengan istri mereka, sama seperti mereka tidak memadai dalam hubungan

sosial mereka dengan pria lain, bisa menjadi alasan untuk penolakan mereka untuk menikah. Fakta bahwa orang tua tidak menganggap orang-orang ini mampu memberikan kontribusi yang berdiri kelompok bisa menjadi alasan mengapa mereka puas dengan penolakan mereka.

Tidak ada inisiatif ke arah pernikahan apapun mungkin pernah melanjutkan dari seorang wanita. Para, jinak gadis ditarik ditetapkan sebagai contoh. Saya percaya, namun ingin melihat ini dikonfirmasi oleh penyelidikan lebih lanjut, bahwa di antara perempuan yang belum menikah jenis jinak masih merupakan yang paling sering. Semakin agresif kepribadian yang memiliki tingkat yang lebih rendah untuk kualitas yang paling dihargai ir. masyarakat ini tampaknya untuk menikah cepat. Seorang wanita tua menjelaskan mengapa gadis tertentu telah dilakukan untuk menikah dengan penalaran yang lain orang mungkin memiliki kesulitan dengan nanti. Dengan ini, wanita tua yang paling mungkin sedang memikirkan kemungkinan Tuan;. "Masalah yang timbul Fakta bahwa karakter ini menikah, sementara individu jinak sering tetap tidak menikah, poin j fakta bahwa orang-orang tua dalam pilihan mereka mengikuti jalan sedikit perlawanan. Jenis dari siapa kesulitan yang paling bisa diharapkan sehingga memiliki kesempatan yang lebih baik menikah.

Orang-orang dengan kualitas pribadi yang paling dihargai dan wanita dengan kualitas pribadi yang paling tidak dihargai memiliki kesempatan terbaik untuk menikah.

Hal ini diyakini bahwa Karaeng selalu memiliki tingkat tinggi dari pribadi kualitas dihargai dalam diri seorang pria. Kesempatan mereka untuk menikah lebih besar daripada seorang manusia biasa, sebuah pernikahan dengan seorang wanita yang lebih rendah adalah sebuah fenomena sering. Angka berurusan dengan dalam menikah. Kelompok ini tidak tersedia, namun.

Fenomena – fenomena Koro

Koro 'adalah nama Makassar untuk gejala penyakit di mana seorang pria percaya bahwa penisnya menyusut dan akan berpaling ke dalam, sementara ia yakin bahwa ia akan mati jika ini benar-benar harus happen.¹⁹ Koro' secara harfiah berarti 'menyusut'. Van Wulfften Palthe (1935:836) dan Slot (1935:811) menganggap fenomena ini sebagai ekspresi dari neurosis (penyakit syaraf).

Deskripsi satu kasus tertentu, seperti yang dilaporkan oleh seorang informan, berlari sebagai berikut. Seorang pria sekitar empat puluh lima tahun, menikah dan dengan anak-anak, telah mengambil istri kedua. Dia menyimpan fakta ini rahasia dari istri pertamanya karena ia takut kecemburuannya. Setelah beberapa waktu telah berlalu, Namun, pernikahan keduanya tetap dikenal. Suatu malam ketika ia pulang lelah dan mengantuk, ia diatasi dengan getaran dan pecah keluar keringat dingin ketakutan. Dia merasa bahwa penisnya menjadi lebih kecil dan lebih kecil dan itu tiba-tiba akan berpaling ke dalam. Setelah teriakan minta tolong, tetangga datang berjalan di kepadanya. Salah satu dari mereka memegang penis erat untuk mencegah surut, dan seorang pria lain pergi untuk mengambil suatu Sanro (Makassar dokter). Setelah beberapa waktu berlalu, dan Sanro telah melakukan sejumlah ritual perasaan kecemasan menghilang. Untuk saat ini, serangan itu masa lalu,

Wanita dijauhkan dari pasien laki-laki koro '. Hal ini diyakini bahwa kehadiran mereka akan menyebabkan peristiwa yang ditakuti, yang surut penis, untuk mengambil tempat, dan diyakini bahwa dalam hal bahwa pasien akan mati. Orang menyebut tanpa banyak kesulitan sejumlah contoh individu yang diduga meninggal karena 'koro.

Slot melaporkan bahwa 'koro terjadi di kalangan dewasa dan Bugis Makassar dari setiap gersang kelas sosial kedua jenis kelamin. Fenomena ini dapat muncul dalam kelompok. Ini bukan konsekuensi dari libido dimodifikasi. Makassar pertempuran dengan menggunakan pengaruhnya dianggap positif, misalnya, dengan menggunakan cluster

berbunga lontar laki-laki sebagai obat dan melalui menghindari pengaruh negatif, di antaranya penyus mentioned.²⁰

Akhirnya Slot menjelaskan bahwa penyebab 'koro mungkin rasa bersalah, tetapi yang menyebabkan ini etnologis ditentukan karena diterima dan diterima di sini adalah berbeda terjal dari di Eropa barat. Ke berbicara tentang perasaan bersalah, sementara Van Wulfften Palthe percaya bahwa perasaan cemas terletak di dasar fenomena koro'.

Sekarang fenomena koro 'telah dijelaskan dari sudut pandang psikologis sebagai ungkapan kecemasan, seseorang mungkin mencoba untuk menunjukkan dari sudut pandang etnologis bagaimana kegelisahan ini dapat berasal. Untuk tujuan ini saya ingin menyebutkan kecenderungan vertikal yang menuntut dari Makassar konstan berjuang untuk mengungguli orang lain dan menjadi penakluk besar perempuan. Kecemasan tentang kehilangan kemampuan untuk ini, atau yang lain jatuh pendek di aspirasi ini, bisa sangat baik membentuk dasar untuk fenomena koro.

Pelacuran

Pelacur tidak diketahui di kampung-kampung Makassar. Tidak ada wanita di bawah 35-40 tahun yang hidup sendiri tanpa saudara, dan jika hidup seorang wanita dengan orang lain dalam rumah, adalah mustahil untuknya, untuk alasan dibahas panjang lebar di atas, untuk menerima laki-laki lebih atau kurang teratur, atau memiliki kontak dengan mereka di luar rumah. Selama ia tinggal di sebuah rumah dengan orang lain, bahkan situasi kontak tunggal akan menyebabkan laki-laki muda serumah atau tetangga untuk menjadi siri "Wanita-wanita tua yang tidak ingin mengambil risiko kesulitan atas nama orang asing ini dalam kasus seperti itu akan. mencoba untuk mengirim.

Pergi dalam waktu - misalnya, untuk kepala yang memungkinkan dia menikah - sebelum perkawinan bisa datang sekitar melalui dirinya. Begitu dia keluar rumah, tidak ada alasan bagi para

pemuda, setelah semua, tidak terkait dengannya, untuk *siri* 'karena perilakunya.

Perilakunya merusak sosial dari kelompoknya, dan untuk alasan bahwa ia tidak dapat diterima di kampung-kampung pedesaan. Ada sedikit bukti dari ketidaksetujuan moral. Pelacuran merupakan fenomena perkotaan. Pelacur hidup di Makassar serta dalam pasar yang lebih besar seperti Parepare dan Watampone. Pasar dari Bontomanai, pusat perdagangan untuk Borongloe, tidak terlihat belum cukup untuk mengakomodasi prostitusi permanen. Konon salah satu putri seorang pria terkemuka di Borongloe, yang telah pergi untuk tinggal di Bontomanai dengan jarak relatif, bahwa dia menerima orang-orang yang memberikan hadiah kecilnya. Ayahnya menyatakan dia mati, tapi saudara-saudaranya tidak mengikuti teladannya. Akibatnya, masih ada ancaman bahaya untuknya. Setelah berbulan-bulan tampilan ia melarikan diri ke Makassar dengan seorang pria. Pernikahan yang biasa dengan penerbangan karena itu akhir dari petualangan ini wanita yang tidak mempunyai hubungan dengan rumah orang tua nya untuk mendapatkan kebebasan lebih besar dalam Bontomanal daripada yang mungkin terjadi di tengah-tengah keluarga sendiri.

Seharusnya tidak diharapkan bahwa di antara pelacur di kota besar satu akan memenuhi sederhana, dengan jenis yang tenggelam, di negara ini, yang mengangkat sebagai ideal untuk gadis-gadis muda. Sebaliknya seseorang dapat mengharapkan antara mereka orang-orang yang mengirimkan dengan kesulitan dengan banyak pembatasan yang dikenakan pada mereka. Penelitian lebih lanjut harus dilakukan pada ini.

Aku berani untuk menyarankan bahwa sementara di Eropa barat, tidak bersalah menyesatkan, gadis kelas menengah ditemukan serta gadis yang menjadi pelacur karena alasan ekonomi, di Sulawesi selatan di mana tidak ada paksaan ekonomi mengarah ke prostitusi,

wanita dengan karakteristik agresif, mungkin tipe petualang, prostitusi praktek.

Pernikahan poligami

Sejak April 1940, ada 34 laki-laki poligami antara lebih dari 13.000 penduduk dalam komunitas adat Borongloe. Pada tahun 1930 laporan sensus (*volkestelling 1930:70-1*) angka untuk laki-laki poligami di provinsi Goa tidak disebutkan secara terpisah. Sehubungan dengan pembagian Makassar di luar masyarakat, dinyatakan bahwa persentase 'dewasa menikah dengan pria' rendah, dalam hal ini di bawah dua. Sekarang, jika kita memperkirakan jumlah pria di Borongloe di 6.400 dan jumlah pria yang menikah pada seperempat ini, 1.600, kemudian persentase untuk Borongloe akan lebih dari dua. Hal ini masih bisa dikurangi lebih lanjut. Di antara 34 pria menikah, ada 7 orang asing, 3 indochines, masing-masing menikah dengan dua wanita Makassar, 3 Bugis, dan 1 sayyid. Yang terakhir, yang datang dari kampung terletak di sepanjang pantai selatan di luar Goa, kembali ke sana pada awal 1941. Dari 27 yang tersisa, dapat dikatakan bahwa mereka penduduk asli Borongloe.

Selama empat dari 27 pernikahan poligami, pernikahan kedua Dilakukan dengan cara meriah. Dalam 23 kasus lainnya terjadi setelah *silariang*. Dari keempat orang yang terlibat kasus luar biasa bahwa sekitar enam puluh tahun, pria relatif miskin menikah, dengan persetujuan dari istri pertamanya, seorang gadis muda, yang kemudian datang untuk tinggal di rumah yang sama dengan mereka. Tiga lainnya adalah 'normal' kasus-kasus di mana baik-untuk-di lakukan pria dengan otoritas pribadi tertentu dikontrak pernikahan kedua menentang keinginan istri pertama dan memiliki sebuah rumah terpisah yang dibangun untuk istri kedua.

Dalam tiga dari 34 kasus, seorang pria menikah dengan tiga wanita. Dua dari orang-orang ini, Sayyid dan Makassar, telah dapat

menerima kedua dari mereka, serta pernikahan ketiga mereka, hanya dengan cara *silariang*. Yang ketiga, kepala masyarakat adat sendiri yg mengatur pernikahan kedua dan ketiga.

Mengingat fakta bahwa menurut hukum Islam untuk kontrak pernikahan kedua hanya sederhana seperti yang pertama, harus ada alasan lain mengapa pria poligami begitu sedikit yang terdaftar di wilayah ini. Alasannya adalah, di tempat pertama, bertentangan dari istri pertama.

Salah satu hal terburuk yang bisa terjadi pada seorang wanita bahwa suaminya mengambil istri kedua. Salah satu keinginan untuk pasangan yang baru menikah adalah harapan bahwa mereka akan tua bersama-sama. Konon dari pasangan tua yang memiliki anak telah bersama-sama sepanjang hidup mereka bahwa ini adalah bukti bahwa mereka bahagia bersama, dan itu dianggap sebagai penyebab sukacita dan contoh bagi generasi muda. Dalam 'permainan kecil' yang berlangsung selama festival pernikahan, wanita harus menang. Hal ini mencerminkan keinginan yang nantinya ia juga akan memiliki hak atas hubungan dengan suaminya. Dan di jawaban atas pertanyaan apa ini disebut, dinyatakan bahwa satu pikiran penyediaan kebutuhan untuk makan sehari-hari dan pengambilan dari istri kedua.

Reaksi dari istri pertama sangat kejam. Dia menyatakan bahwa dia lebih akan diusir daripada teman istri (*maru*) menderita di sisinya. Dia meninggalkan rumah tanpa sepengetahuan suaminya - yang dalam keadaan normal akan menimbang berat melawan dia - dan kembali ke orang tuanya, sebaiknya dengan anak-anaknya. Dalam kasus seperti itu tidak ada niat meninggalkan pria itu secara permanen. Sebuah pernyataan oleh salah satu wanita ini tidak meninggalkan ruang bagi keraguan tentang itu. Ketika dia mendengar bahwa suaminya telah tertular pernikahan kedua, dia tidak meninggalkan kampung yang jauh dari orang tua sampai dia membuat sumpah: 'Jika saya kembali ke sini, aku akan mengorbankan ayam untuk Anda (nenek moyang)'. Dalam

kasus seperti itu mungkin bagi wanita untuk kembali hanya jika suaminya datang untuk memohon dia untuk melakukannya. Keinginannya untuk kembali menang. Kadang-kadang, terutama jika pernikahan kedua terjadi melalui *silariang*, sikap negatif nya berhasil. Dalam satu kasus seorang pria ketika mengunjungi istri keduanya kurang dan kurang. Yang terakhir, setelah beberapa waktu telah berlalu, minta cerai dengan alasan bahwa ia tidak lagi didukung oleh-Nya. Dalam kasus lain, istri kedua lolos dengan laki-laki lain. Tapi kadang-kadang orang memilih untuk tinggal dengan istri kedua.

Pada kebanyakan kasus, istri pertama menerima keadaan baru. Tapi hubungannya dengan saingannya tetap terkenal buruk. Penyalahgunaan, pernyataan kebencian tentang kebodohan, darah rendah, atau karakteristik fisik tertentu dari wanita lain merupakan ungkapan umum dari perasaannya. Dia ini mengudara dengan teman serumah perempuannya, bagaimanapun, daripada suaminya. Wanita yang lebih tua mengajarnya bahwa yang terakhir tidak disarankan. Dalam salah satu lontar lama pangeran Goa terjadi, ada aturan berikut ini yang tepat mencirikan kondisi Ini adalah aturan tentang pembunuhan. Jika kita membunuh sesama istri, tidak peduli di mana, dan jika kita menceritakan hal itu kepada orang-orang yang datang berlari ke tempat kejadian, mengatakan, "Saya telah membunuh rekan-istri" saya, maka tidak akan ada balas dendam yang diambil atas kami. Dua istri sebagai hal yang tentu saja masing-masing memiliki rumah mereka sendiri. Dalam 24 dari 27 pernikahan poligami, dua rumah kampung bahkan acuh tak acuh. Jika dikatakan bahwa ia memiliki dua rumah, ini berarti bahwa ia memiliki dua istri. Kehidupan istri masing-masing di rumahnya sendiri bersama dengan anak-anak mereka dan mungkin satu atau lebih kerabat, memimpin kehidupan mereka sendiri. Mereka tidak pernah melihat satu sama lain. Mereka berpikir untuk mengabaikan satu sama lain. Ketika mereka pergi untuk membayar kunjungan, kerabat berhati-hati bahwa seseorang tidak datang ke yang

lainnya. Di festival istri kedua selalu menghasilkan yang pertama, tetapi pada kenyataannya dia selalu mendapatkan seperti banyak kesempatan untuk hadir, meskipun hanya untuk waktu singkat. Dalam prakteknya, dua wanita tahu segala sesuatu tentang satu sama lain yang dapat menganggap semuanya menarik. 'Teman' perempuan menyampaikan berita, terutama berita buruk, bahwa masing-masing istri ingin mendengar tentang yang lain.

Dalam perjalanan bertahun-tahun menepi sering dikenakan dari hubungan ini. Anak-anak yang satu pergi ke rumah lain dengan ayah mereka. Sebuah contoh di mana dua perempuan pada usia yang lebih tua saling mengunjungi dari waktu ke waktu bagaimanapun tanpa terkecuali.

Suami diharapkan untuk mengambil perasaan istrinya menjadi pertimbangan dan tidak melakukan apa pun yang bisa mengingatkannya pada saingannya. Contoh lama adalah bahwa seseorang harus menyingkirkan isi kotak sirih sebelum dia datang ke istri lain, karena mengisi kotak ini, cara sampai ke lingkaran sosial tertinggi, tugas khusus perempuan yang dilakukan untuk suaminya, sehingga seorang wanita, saat melihat daun sirih segar, segera teringat wanita lain. Ia bukan nama kampung di mana tinggal istri yang lain sebagai tujuan hidupnya. Untuk berbicara kebenaran akan menjadi kekasaran yang tak termaafkan. Tetapi seorang laki-laki yang menurut pendapat istri pertamanya, terlalu jauh dari rumah diberitahu: "ketika seorang pria banyak keluar, seorang istri yang malas dengan memasak '.

Co-istri menampilkan lebih kuat dari keinginan normal untuk mempekerjakan suami mereka untuk diri mereka sendiri, dibandingkan dengan perempuan yang menikah sekali. Mereka memastikan bahwa makanan siap ketika dia pulang, bahwa sarung bersih sudah di siapkan untuknya, dan bahwa tamu-tamunya yang baik terutama terhibur, sejak orang menemukan hal itu menyenangkan jika dia dikenal sebagai tuan rumah yang baik. Di sisi lain, mereka tahu bagaimana membuat

kemarahan mereka jelas kepadanya dengan cara yang sama, dengan membiarkan dia menunggu makan, lupa untuk merawat pakaiannya, dan sebagainya. Di antara pria yang lebih tua dapat mengamati bahwa mereka tinggal untuk waktu yang lebih lama dengan istri yang sama. Dalam sebagian besar kasus ini muncul menjadi istri pertama.

Istri kedua selalu lebih rendah daripada yang pertama, setidaknya ia dianggap sebagai lebih rendah. Keadaan ini lebih mudah bagi istri pertama harus puas dengan keberadaannya. Ketakutan besar wanita yang tidak terkait dengan suaminya tampaknya nyata bahwa sekarang dia akan menjadi istri kedua karena ia menikah dengan salah satu keponakannya. Sebagai keturunan yang di anggap, bagaimanapun, dia dianggap sama, dan ada alasan mengapa benar-benar diterima keponakannya tidak harus dianggap sebagai tandingannya.

Pertentangan dari istri pertama bukan satu-satunya alasan mengapa pernikahan kedua datang hanya dengan kesulitan. Alasan lain adalah didasarkan pada pertentangan dari kerabat. Yang terakhir merasa bertanggung jawab untuk kursus sukses dalam perkawinan pertama, dan karena itu mereka memiliki sikap ketidaksetujuan menuju pernikahan kedua, sejak pernikahan monogami adalah, setelah semua dianggap sebagai salah satu cita-cita pernikahan yang berhasil. Ketika pernikahan kedua muncul melalui *silariang*, mereka menunjukkan ketidaksetujuan mereka dan sering mendukung istri pertama. Mereka hanya menghasilkan jika pria tampaknya memiliki otoritas yang cukup untuk mempersiapkan dan melaksanakan pernikahan keduanya secara independen dengan nya 'orang sendiri'. Artinya, ia memiliki rumah yang dibangun untuk istri kedua, atau dia membeli satu; dan kedua, ia mampu mengatur acara pernikahan sendiri, bahkan jika itu adalah pesta kecil. Jika seorang pria yang mempunyai pendirian berdiri dan jika ia memiliki bakat berorganisasi, maka sanak keluarganya tidak hanya puas dengan pernikahan keduanya. Sebaliknya, maka mereka memberi

hadiah padanya karena perayaan meriah dari pernikahan yang kedua adalah tanda tinggi pribadinya oleh kerabatnya yang juga meningkat.

Dalam kasus seperti itu, oleh karena itu, istri pertama dapat mengharapkan sedikit dukungan dari kerabat suaminya, dan hanya penghiburan dari kerabat dekatnya sendiri. Yang terakhir ini hanya mencoba untuk meminimalkan pentingnya acara ini menyedihkan baginya dan mencoba untuk membuatnya menerimanya sebisa mungkin. Tidak ada pertanyaan dari setiap ketidaksetujuan moral dari tindakan manusia. Itulah situasi di masyarakat adat Borongloe.

Pada kelompok *Karaeng*, pernikahan kedua dikontrak, khususnya dengan perempuan darah rendah. Orang-orang ini kurang memiliki ketahanan untuk diatasi. Di kampung-kampung biasanya tiap laki-laki berjuang untuk mendapatkan pendirian, dan dengan demikian pernikahan baik untuk anak-anaknya. Secara umum, orang biasa tidak ingin seorang gadis menikah dengan pria yang sudah menikah. Tetapi jika perbedaan dalam darah umumnya diakui, karena antara *Karaeng* dan seorang gadis dari salah satu kelompok kerabat banyak orang, maka yang terakhir tidak menganggap seperti pernikahan yang tidak diinginkan, karena dalam situasi seperti gadis itu dan kerabatnya bahkan meningkat pendiriannya. Inilah yang mendasari pemikiran mereka ketika mengingat anggota kelompok kerabat *Karaeng* menyatakan bahwa orang yang lebih rendah menganggap itu suatu kehormatan untuk memberikan putri mereka menikah dengan seorang bangsawan.

Sebuah batas antara keinginan anak perempuan atau saudara perempuan menikahi seorang atasan yang sudah menikah, dan tidak senang pada perkawinan karena atasan sebenarnya dianggap sebagai hampir sama, tidak bisa persis ditentukan. Batas-batas antara berbagai tingkat status terlalu kabur untuk ini.

Kualitas luar biasa karena itu menuntut dari seorang pria yang memiliki dua istri. Melalui kontrak pernikahan kedua dia menunjukkan

bahwa dia mengangkat dirinya di atas saudara yang lain. Fakta ini tidak dihargai dan karena itu menetralkan kecuali dia dinyatakan memberikan kontribusi khususnya pada status sosial kelompok. Jika ini harus terjadi, dan jika ia mampu menunjukkan ini melalui mengorganisir pernikahan kedua secara independen, maka itu bahkan diterima dengan suatu kebanggaan tertentu. Selalu ada sejumlah manusia dengan karakteristik yang kurang luar biasa ingin mengambil istri kedua. Lembaga *silariang* memberi mereka kesempatan untuk melakukannya tanpa mereka harus meminta bantuan dari kerabat mereka. Dalam kasus, bagaimanapun, keluarganya menerima pernikahan dengan ragu-ragu lebih besar.

Bagian Kedua

Perpaduan seksual dalam pernikahan

Pada bagian pertama bab ini, kriteria seleksi yang menunjukkan generasi tua yang berlaku atas dasar kualitas pribadi orang muda dalam pilihan orang yang mereka izinkan untuk menikah. Tentu, mereka tidak dapat menarik garis tajam perbedaan antara orang yang mereka izinkan untuk menikah, dan mereka yang tidak diizinkan; beberapa faktor yang berpengaruh dalam menentukan jumlah Individu dalam kelompok tertentu, akhirnya tetap tidak menikah. Dalam setiap kelompok ada orang yang menyatakan bahwa mereka tidak ingin menikah, dan motif mereka tidak selalu jelas, atau untuk orang-orang tua selalu memperhatikan berharap ini menjadi pertimbangan. Pada laporan ini, dapat dimengerti bahwa sebuah kontrak pernikahan itu sendiri belum menandakan bahwa pengantin baru akan dapat menemukan jalan mereka menuju kehidupan pernikahan yang normal.

Dalam sejumlah kasus salah satu pasangan menikah 'tidak mau' yang lain. Dikatakan mereka bahwa mereka 'tidak baik' bersama-sama. Ini berarti bahwa salah satu dari mereka menolak hubungan seksual. Titik pusat dari pesta pernikahan ke arah mana semua aspirasi dan kepentingan dari semua diarahkan adalah gabungan keberhasilan suami

dan istri. Tujuannya adalah bahwa pernikahan harus langgeng dan bermanfaat, yang mengatakan, yang harus berlangsung sampai kematian dari salah satu pasangan, dan bahwa itu harus diberkati dengan banyak anak-anak dan barang. Dalam diskusi tentang sejumlah 'perceraian', itu akan menjadi jelas bahwa setelah pasangan telah melakukan hubungan seksual, pernikahan dapat berlaku disebut abadi. Untuk sejumlah orang, Namun, tampaknya sulit untuk masuk ke dalam kontak seksual dengan pasangan mereka. Saya ingin mencari penyebab kesulitan ini dalam struktur kepribadian.

Sehubungan dengan laki-laki, kita bisa menunjukkan kecemasan yang tidak memadai terhadap pasangan mereka. Persaingan dengan orang-orang dari jenis kelamin sendiri, yang kita singgung di atas, dan kinerja prestasi seksual yang hebat kedua ungkapan kualitas pribadi yang sangat berharga pada seorang pria dan selalu terjadi penggabungan.

Sikap tidak 'baik', jika keengganan berasal dari wanita, sama seperti ketika pria itu adalah orang yang menolak hubungan seksual. Wanita kedua yang mampu saya amati, bagaimanapun, memimpin saya untuk menyarankan bahwa alasan penolakan mereka adalah gagasan bahwa mereka menganggap diri mereka sebagai terlalu bagus untuk suami mereka.

Sikap Makassar sehubungan dengan fenomena ini berbeda. Seorang informan bernama *tete* seperti yang, menurut dia, salah satu aspek yang paling penting dari pesta pernikahan. *Tete* harfiah berarti 'jembatan'. Membawa bersama-sama suami dan istri dianggap sebagai periode ketidakpastian sementara, dan diharapkan bahwa dari keadaan keamanan abadi akan muncul. Ritual dilakukan karena diyakini yang mempromosikan hilangnya di inginkan ketidakamanan. Selalu ada positif dan hadiah aspek negatif. Ini terungkap, antara lain, atas nama daun dan jenis kayu yang digunakan dalam ritual. Beberapa memiliki

makna 'menjadi lebih besar', 'meningkatkan', sementara yang lain berarti 'menangkis' dan 'menahan'.

Kita telah menyebutkan bahwa lingkungan menerima *kawe-kawe* sebagai dia. Orang-orang tidak memiliki gagasan bahwa itu adalah kesalahan bahwa ia adalah cara dia. Demikian pula, diterima seorang pria atau wanita yang ia (dia) tidak ingin menjadi 'baik' dengan (nya) pasangan mereka.

Hal ini diyakini kemungkinan bahwa orang yang menolak kontak seksual telah dipengaruhi oleh mantra. Tetapi orang-orang tidak pernah dapat mengatakan dengan pasti siapa yang berbicara itu; yang terbaik, itu hanya mungkin untuk mencurigai orang. Satu hasil dari motif bahwa orang ini diyakini telah melihat pernikahan gagal, dan menggabungkan satu ini dengan melakukan pengamatan pada dia yang dinyatakan bahwa menyimpang dari budaya dan karenanya mungkin khusus (dalam hal ini buruk) penting sekali artinya. Orang semacam ini terus keluar dari upaya yang dilakukan untuk membuat pernikahan sukses. Mengingat kenyataan, bagaimanapun, bahwa seseorang tidak pernah bisa yakin bahwa seorang individu tertentu yang mengucapkan mantra berhasil dari pasangan pernikahan, orang tidak pernah mendengar reaksi kuat, seperti menimbulkan hukuman.

Meskipun diterima seorang pria atau wanita bahwa dia (dia) tidak ingin punya hubungan seksual dengan (nya) istrinya, salah satu tidak hanya tidur puas dengan situasi ini. Setelah pesta pernikahan yang sebenarnya adalah lebih dari, satu pencarian ritual dalam rangka untuk membawa hasil yang diinginkan.

Selain sifat-sifat yang terkenal dan mudah diamati, ritual umumnya memiliki rincian yang berbeda dengan setiap individu yang melakukan hal itu. Rincian ini tidak perlu jelas. Apa yang membuat ritual sukses dalam kasus tertentu mungkin ada, tepatnya tidak diamati dengan terperinci. Itu tidak mungkin dapat mengetahui terlebih dahulu rincian yang akan membawa keberhasilan.

Oleh karena itu, orang yang berbeda menguji kekuatan mereka dalam kasus di mana pasangan pernikahan tidak 'baik' bersama-sama. Mantan imam Borongloe berhasil beberapa kali, setelah orang lain gagal, dengan mengulangi tatacara Islam beberapa tahun setelah pernikahan. Ini disebut 'menikah lagi' (*Nikka poleang*). Ritual ini tidak dikenal di sejumlah daerah di Sulawesi selatan. Inisiatif pribadi dalam hal-hal ritual yang akan ditemukan di sini.

Acara pernikahan terdiri dari beberapa ritual yang unsur-unsur bawahan dilakukan selama periode waktu dari 3 sampai 14 hari dan dalam urutan yang kurang lebih tetap. Beberapa tindakan yang dilarang dalam kehidupan sehari-hari di sini dilakukan untuk pertama kalinya, karena mereka dikelilingi oleh ritual. Dengan demikian kita harus menyebutkan sentuhan pertama wanita oleh pria, makan pertama bersama-sama, sedang mandi bersama, dan mengenakan sarung tunggal bersama-sama. Orang-orang tua mengatakan sangat penting dengan cara di mana tindakan ini dilakukan oleh orang-orang muda, karena mereka percaya bahwa mereka dapat menemukan dari mereka kecenderungan seseorang terhadap pasangan pernikahan, dan setelah ini adalah giliran dasar (ritual) mereka lebih lanjut langkah-langkah yang harus diambil, yang semuanya diarahkan akhirnya ke cocok 'baik' dari suami dan istri.

Selain itu, permainan sedikit berlangsung selama acara, dalam bentuk kecil memperjuangkan pengantin dan mempelaui pria. Pada saat yang sama, perawatan selalu diambil bahwa wanita itu menang. Dikatakan bahwa ini merupakan ekspresi dari keinginan yang kemudian dalam kehidupan sehari-hari istri akan menjadi bos di rumah, karena pasangan ini kemudian dianggap bahagia.

Tidak ada dua acara pernikahan yang sama. Kelompok-kelompok kerabat masing-masing memiliki kekhasan mereka, yang menemukan ekspresi dalam rincian ritual. Dalam satu dan kelompok kerabat yang sama, masing-masing tokoh-tokoh terkemuka

meninggalkan cap mereka pada acara organisasi secara keseluruhan, serta pada pelaksanaan ritual individu. Mereka menunjukkan bahwa mereka ada dengan tidak hanya dapat mengikuti ritual yang ada, tetapi juga bahwa mereka dapat menambahkan ritual baru untuk mereka yang sudah ada. Siapa pun yang telah melalui beberapa acara pernikahan akan telah diserang oleh perbedaan besar antara mereka, serta oleh banyak sifat mereka memiliki kesamaan. Dalam deskripsi yang mengikuti dari sejumlah sub-elemen dari ritual pernikahan. Saya telah mengikuti catatan yang saya ambil di sebuah acara tunggal. Dalam hal ini saya tidak berusaha untuk kelengkapan. Jika tidak ritual akan harus digambarkan jauh lebih lengkap, seperti di belakang setiap rincian ada alat tenun yang baru.

Pengumuman

Pengumuman untuk seorang gadis muda bahwa dia akan menikah dibuat dengan hati-hati. Seorang wanita tua yang terdaftar untuk tujuan ini, yang sendiri telah banyak anak dan yang telah dilakukan dengan baik di dunia ini. Misalnya, istri seorang *Kapala* atau seseorang yang memiliki darah yang lebih tinggi ditambah dengan pendirian pribadi. Para orang tua berharap bahwa beberapa keberuntungannya (*picuru*) akan diberikan kepada anak mereka. Gadis itu dibawa ke wanita dan ditunjukkan dengan tenang dan dengan cara yang ramah dengan, beberapa kata-kata yang dipilih dengan baik. "Kami berniat untuk membuat anda menjadi orang yang sempurna '(*nipajari tan*), kami ingin membuat anda menjadi satu kesatuan tunggal' (*nipakkekalepu*).

Ketika pernikahannya diumumkan padanya, seorang gadis selalu menangis. Sebuah beberapa jenis sederhana yang tetap duduk tenang bahkan menghasut untuk melakukannya; 'Anak menangis, jika tidak orang akan menertawakan Anda (*ngarukeko' ndi nakakkekali*) *sallang*

taua). Tidak menangis dianggap sebagai tanda bahwa dia merindukan seorang pria.

Seorang gadis yang telah mendengar bahwa dia harus menikah umumnya menarik sarung di atas kepala dan terisak-isak berbaring di sudut gelap rumah. Dia menolak semua makanan dan tinggal di sana sampai dia diambil oleh saudara perempuannya untuk menjalani ritual tertentu. Waktu itu dirinya kemungkinan terus pasif dan ada dengan menunjukkan bahwa gagasan harus menikah membuatnya sangat bahagia.

Hal ini juga diharapkan dari seorang pemuda bahwa ia akan menjadi sedih saat ia mendengar bahwa ia harus menikah. *Eh te 'ne' na* ', Apa, dia senang '(bahwa ia akan menikah), adalah reaksi mencela dari seorang wanita tua saat bocah itu tetap benar-benar tenang. Kerabat-Nya berulang kali membuat pernyataan kepadanya dirancang untuk menempatkan dia dalam suasana hati yang sedih. "Pikirkan ibumu". Sekarang Anda mungkin tidak akan lagi memikirkan kami. Sekarang Anda hanya akan menelepon istri Anda keluarga kelompok kerabat Anda.

Percikan air

Appasili (Matthes 1885:597) adalah nama dari ritual di mana air dipercikkan di atas objek ritual, sesuatu atau seseorang, dengan cara dari sejumlah ranting berdaun yang telah diikat. Hal ini dilakukan pada berbagai waktu selama acara pernikahan. Air ditaburkan pada tempat yang akan digunakan selama acara makan dan selama mendirikan tiang kepala *pannyambungi*. Hal ini juga dilakukan selama persiapan yang mendahului riasan pengantin ketika mereka masih di rumah orang tua masing-masing, dan itu terjadi ketika mereka mandi bersama-sama untuk pertama kalinya.

Orang yang melakukan ritual ini sering 'ibu pengantin' itu, (*anrong bunting*). Para *appasili* khusus di kontruksi tiang kepala

pannyambung dilakukan, bagaimanapun, oleh orang yang dibebankan dengan ereksi, pria yang ahli di rumah konstruksi (*Panrita Balla*). Para *appasili* ptempat yang biasanya dilakukan oleh salah satu wanita yang lebih tua menonjol.

Bundel dari ranting berdaun sebaiknya terdiri dari tujuh jenis yang berbeda. Ini biasanya beberapa jenis, tapi kadang-kadang diperkenalkan bervariasi. Nama-nama daun satu bundel khusus adalah: 1. *Buagang*, 2. *Palili*, 3. *Parempasa* ', 4. *Loe*, 5. *Leko* 'sirih', 6. *Riu*, 7. *Patte* 'ne. Empat pertama nama-nama semua menunjukkan pertahanan, dua terakhir memiliki masing-masing arti 'gay' dan 'manis'.

Air yang digunakan untuk taburan berasal dari pot. Dalam pot itu sudah menjalani pengobatan ritual. Di bagian bawah pot ada kebohongan beberapa uang, jumlah daun sirih dilipat dengan cara khusus (*kalomping*), dan jumlah yang sesuai potongan pinang. Air ini telah dibuat murni (*Baji* ', harfiah, ' baik '). Tempat membakar dupa (*pa* 'dupaang) telah dipindahkan di sekitarnya, beras kembang (*Bente*) telah tersebar di atasnya, dan mantra telah diucapkan selama upacara. Tujuan dari ritual sekarang ditaburi dengan 'air yang baik' saat mantra diucapkan lagi.

Mengukus

Mengukus (*barumbung*) adalah sebuah ritual yang mempersiapkan pengantin bagi penyatuan masa depan mereka. Pada waktu itu mereka masih masing-masing di rumah mereka sendiri. Di bawah rumah panci dengan air ditempatkan di atas api, dan tujuh jenis daun ditempatkan di situ. Uap ini masuk ke atas melalui pipa bambu berlubang menuju lubang lantai di bagian paling belakang rumah. Pengantin (atau ruangan pengantin) adalah duduk di atas lubang ini, benar-benar terbungkus sarung. Ibu pengantin wanita menyebarkan kembang padi di atas dan berpindah ke tempat kemenyan di sekelilingnya, tiga kali salah satu cara dan sekali lainnya. Sementara

melakukannya, ia menggumam mantra. Ketika mempelai wanita telah duduk kadang-kadang dengan cara ini telah berkeringat deras, dia mandi. Hal ini diulang selama tiga hari akhir. Hal ini diyakini bahwa dengan cara ini bahkan kejahatan yang jauh di dalam dirinya akan keluar dengan keringat sehingga hanya yang baik akan tetap. Diharapkan bahwa dengan demikian ia akan mampu menghadapi periode mendatang ketidakpastian dalam kondisi terbaik.

Mencabuti alis

Para pencabutan alis (*bu'bu'*) adalah juga dilakukan sebelum pasangan dibawa bersama-sama. Pada kesempatan ini ibu pengantin menghilangkan rambut yang akan membuat 'tidak baik' alis. Hal ini diyakini bahwa karakter orang tersebut terungkap dalam tatapannya, dan juga dengan ciri-ciri sekitar matanya. Mengingat kenyataan bahwa pertukaran kata-kata antara laki-laki muda dan perempuan adalah dilarang, pengecoran lirik praktis satu-satunya hal yang dapat dilakukan dengan tanpa mendapat hukuman. Para melengkung sedikit alis dan menurunkan dari kelopak mata memiliki arti. Untuk menjadi rakus mata (*balala matanna*) dianggap sebagai kualitas rendah pada seorang pria muda. Dalam ritual ini pentingnya mata dan permainan individu, ketika ia bertemu pasangan mereka, mata dan lingkungannya harus sebaik mungkin, sebagai salah satu informan menyatakan hal itu.

Menunggu daun karuntigi

Menunggu *daun karuntigi* (*sebuah 'mata-mata karuntigi'*) (Matthes 1885:246) adalah, di tempat pertama, dianggap sebagai sebuah peristiwa sosial yang penting. Pada kesempatan ini mempelai wanita (dan juga pengantin laki-laki, masing-masing di rumahnya sendiri) duduk di tempat tidur pernikahan. Ini adalah menjelang pernikahan muslim. Banyak tamu yang hadir. Selanjutnya pengantin adik atau sepupu, serta ibu pengantin dan sejumlah perempuan lain, yang duduk. Semuanya

berpakaian pesta. Mereka membantu pengantin, kipasnya dengan udara sejuk, pindah tangan, kaki tempat berbeda, atau mengubah posisi kepalanya, sehingga dia tidak akan mendapatkan kram di bagian-bagian tubuhnya. Untuk pengantin wanita harus tetap duduk diam, benar-benar tidak bergerak, dan dengan mata tertunduk. Tempat membakar kemenyan, drum yang dipukul, dan lagu yang bersenandung *royong*. Sebelum dia berdiri beberapa mangkuk kecil. Salah satunya berisi daun dipotong halus dari *karuntigi*, yang kedua mengandung minyak, ketiga serbuk, dan keempat air.

Para tamu yang lebih tinggi datang pada saat ini dan berdiri di depan tempat tidur, satu demi satu. Mereka mengambil beberapa *karuntigi* antara jari-jari mereka, campuran ini dengan minyak dan bubuk, dan di tengah-tengah membacakan mantra, mereka mencampurkan ini pada salah satu jari, lengan, kadang di dahi atau leher. mereka telah kembali kerumah mereka, mempelai pria diantar oleh seorang bibi tertua untuk kamar pengantin nya. Wanita tua masih menjaga. Beberapa dari pihak mempelai pria mendesak untuk masuk. Mereka memanggilnya 'ayam jago ku'. Lainnya mencoba untuk memegangnya dari belakang, tapi ini hanya membuat mereka percaya. Demikian mereka mempunyai ide bahwa mereka harus melindungi gadis, seperti kehidupan biasa. Pada kenyataannya, bagaimanapun, mereka semua berharap bahwa mempelai pria dan mempelai wanita akan 'baik' satu sama lain sesegera mungkin yang mengatakan bahwa segera beri tempat untuk mempelai pria. Wanita tua yang menjaga pintu mendengar dibalik dinding.

Jika pemuda tegas untuk masuk dan bergabung dengan istrinya, orang-orang yang lebih tua akan sesegera mungkin membukakan pintu. Tapi mereka menunjukkan ketidaksenangan dan memperpanjang waktu, bahkan mungkin hingga malam, upaya mereka mencoba untuk membuatnya masuk. Situasi yang sama terjadi jika pengantin wanita masih tetap menolak setelah mempelai pria telah menuju untuk tetap

masuk kedalam bersamanya. Jika mempelai wanita membalas mengetuk pintu dengan keras berarti dia telah mengijinkannya masuk.

Orang-orang tua akan menasehati sepasang pengantin untuk tidak berhubungan seksual dengan orang lain. Mereka menunjukkan bahwa dalam pernikahan sepasang suami istri mempunyai hak yang sama satu sama lain. Pengantin ini diceritakan dalam situasi seperti ini bahwa perempuan memiliki hal yang sama dalam mengalami pengalaman ini, seperti halnya ibunya juga menikah dengan cara ini. Akhir percakapan sering terdiri dari pertanyaan, sehingga sulit bagi orang muda untuk menjawab: "Tentu saja Anda tidak ingin membuat bibi Anda (yaitu, pembicara) malu" (Yaitu, dengan tetap berpegang pada penolakan dan dengan demikian menyebabkan gagal pernikahan bahwa dia sedang mencoba untuk berbalik). Bertentangan dengan yang lebih tua atau orang yang lebih tidak sopan. Individu yang tidak ingin menyerah dalam situasi seperti itu tidak dapat berbuat apa-apa hanya tetap diam.

Karena pemisahan ketat dipertahankan dari jenis gender, muda menikah dengan laki-laki dan perempuan hidup dalam dunia yang terpisah. Ketika mereka dibawa bersama-sama, itu adalah untuk diharapkan bahwa akan sulit bagi mereka untuk berbicara satu sama lain. Apapun yang telah mereka pelajari dan diterapkan sampai ke titik yang tidak lagi berguna. Pertanyaan dan jawaban disusun dengan demikian melayani, orang bisa mengatakan, untuk memfasilitasi kontak pertama. Secara formal, mereka adalah unsur ritual untuk membawa suami dan istri bersama-sama dan agar mereka terbiasa dengan fakta bahwa bentuk eter sekarang hubungan sosial yang ada di antara mereka dari sebelumnya. Dalam konten, mereka memiliki tujuan pengajaran pihak sikap yang mereka harus melindungi terhadap satu sama lain.

Jika seseorang membandingkan menangis, pengantin Makasar pasif yang jelas strategi keengganan kepada suaminya, dengan gembira, berseri-seri mempelai wanita Belanda yang memandang

mempelai pria dengan penuh keyakinan, jelaslah bahwa setiap kesempatan untuk kesalah pahaman hadir. Ini menjelaskan kritik dari Makassar tua yang telah menghadiri resepsi pernikahan dari pasangan Belanda dan telah melihat bagaimana suami dan istri akhirnya tidak didorong bersama dalam mobil di tengah sorak-sorai para tamu resepsi. Dalam semua ekspresi pada bagian dari wanita itu, dia hanya melihat tampilan perasaan keinginan untuk suaminya, dan ia menemukan ini cukup pantas Fakta meninggalkan mereka bersama-sama menunjukkan kepada dia bahwa tidak ada lebih banyak untuk mencegah pria ini dari menyerah pada hasrat seksualnya. Dari melakukan pengantin ia merasa terlalu jelas bahwa mempelai pria tidak akan membuat upaya untuk mendapatkan pengantin untuk dirinya sendiri. Upaya, bijaksana, dan pertimbangan yang ditampilkan pada kesempatan ini, untuk Makassar, esensi dari hubungan antara suami dan istri. Berdasarkan apa yang ia mengamati, orang tua ini hanya bisa menyimpulkan bahwa apa yang paling penting baginya adalah kurang antara Belanda.

Sekarang kesulitan yang timbul pada pernikahan seorang pria bangsawan muda Makassar yang berstatus tinggi dengan seorang wanita muda dari salah satu keluarga yang terpandang Indo-Eropa juga menjadi dimengerti. Di rumahnya suasananya bernuansa Eropa, dan di padupadankan dengan nuansa Makassar. Ini telah disepakati sebelumnya oleh kedua keluarga. Di rumahnya, karena itu, mempelai pria mengenakan tuxedo, dan ia mengenakan ivory dengan jejak pendek. Dia adalah mempelai pria, gay energik, dan ia berseri-seri pengantin yang jelas menikmati buket bunga anyelir putih bahwa ia telah menerima dari dia. di lengan mereka melangkah ke dalam mobil yang membawa mereka ke acara berikutnya dalam perayaan di rumah keluarganya.

Ada keceriaan mereka yang bercampur aduk dengan tangisan mempelai wanita menuntut menunjukkan dirinya menolak dia menjadi suaminya. Pengantin berubah pakaiannya, dia menerima cos pengantin

Makassar $\neg$ Tume dengan hiasan kepala milik, dan dibuat dalam cara yang tepat untuk itu. Ketika sesaat kemudian mempelai pria muncul dan mempertaruhkan lelucon, ia marah diletakkan di tempat, dia berpaling dari padanya, dan, sebagai pengantin Makassar yang baik, ia selanjutnya duduk diam dengan mata tertutup di tengah-tengah perempuan, dan pada saat yang tepat ia ditampilkan keengganan dia untuk mempelai pria dengan cara yang dibuat sendiri, benar-benar sesuai dengan cara yang menyusui Makassar harus dinyatakan dalam situasi ini.

Perkawinan anak

Kebijakan perkawinan dari orang tua anak-anak bahkan izin seksual dewasa untuk menikah. Dengan demikian mereka percaya bahwa mereka adalah menjaga pernikahan, dinilai diinginkan oleh mereka, dari tidak terjadi. Alasan bahwa pernikahan yang diinginkan oleh mereka yang tidak mengambil tempat yang akan ditemukan, di tempat pertama, dalam oposisi dari individu yang bersangkutan - oposisi sebagai anak-anak belum matang secara seksual praktis tidak harus-harus diperhitungkan - dan dalam contoh kedua, dalam proposal pernikahan dibuat oleh orang yang lebih tinggi.

Seperti usulan oleh pejabat keagamaan atau oleh seseorang dengan Karaeng darah di pembuluh darahnya untuk orang kampung biasa dapat dibuat atas nama kerabat milik orang ini lebih tinggi dan dalam kasus yang umumnya akan ada alasan untuk penolakan. Tetapi juga dapat dibuat atas nama orang yang lebih rendah, salah satu pengikutnya, atau rekan dekat. Penolakan dalam kasus seperti juga menyiratkan penghinaan kepada atasan. Untuk menghindari kesulitan yang akan timbul melalui seperti proposal, satu memungkinkan anak menikah khususnya kaum muda.

Ada indikasi bahwa pernikahan anak yang paling yang dikontrak dalam kelompok kerabat kciraeng, bahwa hanya sejumlah

kecil yang dikontrak dalam kelompok kerabat dari kepala masyarakat, dan sangat sedikit antara orang-orang kampung biasa. Untuk memiliki anak seseorang menikah di usia dini dianggap sebagai ungkapan budi. Menurut pendapat saya angka yang dapat diandalkan dapat diperoleh hanya melalui lisan dalam pembentukan $\neg$ berkumpul untuk setiap kelompok kerabat. Register perkawinan terutama perempuan, $\neg$ larly berguna untuk tujuan ini, pertama, dari semua, karena usia mempelai wanita dan mempelai pria biasanya tercatat di sana hanya 'sekitar', dan kedua, karena semua pejabat agama dibebankan dengan mengisi pernikahan register tahu bahwa administrasi tidak ingin melihat pernikahan anak-anak dan karena itu meningkatkan perkiraan mereka dalam 'Khusus:. kasus. Untuk alasan ini, usia pengantin sepuluh tahun hampir tidak terdaftar sebagai fourteen.

Sama seperti di Eropa Barat 'budak' kata sering tidak dapat dianggap tanpa terhubung dengan pedagang budak atau mengangkut budak, jadi 'anak pernikahan' istilah ini sering dikaitkan dengan konsepsi seorang gadis seksual dewasa menikah dengan seorang pria dewasa dan dipaksa oleh kedua untuk hidup bersama, sering dengan luka fisik atau psikis permanen untuk sisa hidupnya. Dengan perkawinan anak-anak, oleh karena itu, kita mengartikan di sini pernikahan di mana setidaknya salah satu pasangan HVO tidak dewasa secara seksual. Mengenai Sulawesi Selatan, presentasi ini salah dalam dua hal. Di tempat pertama, di dua dari empat kasus di pembuangan saya, tidak hanya pengantin, tetapi juga mempelai pria, belum dewasa secara seksual. Setelah penyegelan pernikahan, anak-anak tidak tinggal di rumah yang sama. Mereka diawasi oleh orang tua, dan tidak sampai gadis itu haid, dan anak itu mulai dan ini kadang-kadang terjadi hanya setelah beberapa tahun, - tidak biasa terjadi.

Di tempat kedua, bahkan jika pria dewasa secara seksual dan gadis itu tidak, tidak perlu terlalu takut akibat buruk dari pernikahan anak. Seorang pria, setelah semua, diajarkan bahwa ia harus bersikap

lembut dan penuh kasih kepada istri mudanya, dan bahwa ia harus berusaha untuk memenangkan untuk dirinya sendiri secara bertahap. melakukan pada bagian nya ditolak bahkan dalam pernikahan biasa.

Ayah dari gadis ini, sosok yang sangat istimewa dari waktu ke depan, telah mencatat tanggal lahir dari anak-anaknya dalam sebuah buku catatan, dan oleh karena itu cek itu mungkin dalam kasus khusus ini.

Hal ini jelas bahwa dalam pernikahan anak di Sulawesi Selatan kemungkinan perlakuan buruk dari gadis yang terlalu muda tidak dikecualikan, bagaimanapun juga untuk ini sangat terbatas. Perkawinan anak-anak belum dilembagakan di sini. Hal ini dikontrak dalam kasus di mana orang tua memiliki saham dalam menjaga pengaruh individu muda pada pilihan mitra pernikahan mereka yang minimum.

Namun, dalam melakukannya, mereka masih tidak memiliki kepastian bahwa pernikahan ini juga akan menjadi 'baik'. Gadis A. yang belum matang secara seksual pada kontrak pernikahannya dengan seorang pria dewasa menolak dia untuk beberapa tahun setelah menstruasi telah mengatur masuk ini diterima-oleh suami maupun oleh kerabatnya. Ini adalah kasus pasangan menikah di mana salah satu pasangan tidak menginginkan hubungan seksual, dan dengan demikian menyebabkan perkawinan gagal. Ini berarti bahwa pernikahan anak tidak selalu memiliki konsekuensi sangat buruk.

Penolakan hubungan seksual dalam perkawinan

Kami hanya berbicara di atas perkawinan di mana ritual muslim dilakuka telah terjadi. Dengan cara yang sama, sekarang kita akan. maksud dengan pemisahan dari; mitra pernikahan menurut aturan agama Islam. Namun, hanya aspek tertentu dari ide Makassar tentang mata pelajaran ini diceritakan di sini.

Pada pesta pernikahan, para tetua memusatkan upaya mereka tentang hubungan intim antara suami dan istri. Tidak sampai hal ini terjadi adalah perkawinan benar-benar percaya telah membawa.

Setelah beberapa waktu tampak bahwa di sejumlah pernikahan ini para mitra tetap tidak 'baik', yang mengatakan bahwa mereka tidak melakukan hubungan seksual. Namun, ini datang ke cahaya hanya jika mereka tidak hidup bersama untuk waktu yang lama, dan menghindari satu sama lain. Keadaan ini dapat berlangsung sampai kematian salah satu dari mereka. Hanya dalam beberapa kasus, umumnya jika salah satu dari dua wants'to menikah lagi, apakah perceraian menurut hukum Islam berlangsung. Ini tidak lebih dari sebuah formalitas yang melegalkan situasi yang sudah ada. The 'menjadi baik' dari suami dan istri merupakan pusat kehidupan pernikahan Makassar. Kesulitan tampaknya berbaring di sana.

Hanya setelah perayaan normal telah menyimpulkan itu dapat menjadi jelas apakah tujuan telah tercapai atau tidak. Ritual pa'bajikang itu sendiri tidak memberikan jaminan bahwa hubungan seksual suami dan istri sebenarnya telah terjadi. Ada kemungkinan bahwa orang muda atau wanita berjalan melalui festival seluruh pernikahan dalam busana adat, yaitu, kurang lebih pasif, tetapi terus menolak hubungan seks dan dengan demikian menyebabkan seluruh tujuan pernikahan untuk menjalankan serba salah. Dalam kasus seperti dikatakan suami bahwa ia menolak kontak seksual dengan istrinya (Tena naero 'ri bainenna; ly harfiah, "dia tidak ingin istrinya"); seperti penolakan mungkin sama dengan baik berasal dari istri.

Kadang-kadang jelas bahwa seseorang tidak menginginkan kontak dengan istrinya karena ia sendiri telah membuat pilihan lain dan sekarang masih ingin memaksa kerabatnya untuk mengizinkan dia untuk menikahinya .

Dalam kasus lain. Pengantin atau pengantin pria menyatakan bahwa penampilan pasangan pernikahan tidak menyenangkan dia (atau

dia). Tapi dalam kasus lain masih, bukan alasan pertama dapat dideteksi. Kadang-kadang diyakini dalam kasus-kasus seperti ini bahwa individu yang menolak telah dipengaruhi oleh perkataan yang berasal dari seseorang yang tidak ingin dia untuk melangsungkan pernikahan ini. Kadang-kadang juga percaya bahwa, ritual itu tidak dilakukan dengan cara yang benar. Bahkan di mana seorang pria menentukan nya. pilihan Anda sendiri dan di mana penampilan yang lain tidak menyenangkan dia, diyakini mungkin untuk bergoyang melalui mantra-mantra dan ritual orang yang menolak hubungan seksual, sehingga sikap negatif akan ditinggalkan. Upaya ini dilanjutkan untuk years'after kontraktor perkawinan. hasil dari upaya ini dilaporkan. Oleh karena itu muncul dalam satu kasus yang tak lama setelah i sebuah ritual, yang dilakukan hampir tiga tahun setelah menikah, tiba-tiba berbalik. Sikap wanita muda itu menjadi mampu. Sebelumnya ia selalu dipaksa atas kedatangan suaminya dan telah mengabaikannya. Kemudian tiba-tiba ia dilempar mandi sarung ke arahnya, dan setelah ini tanda pertama dari pemulihan hubungan, hubungan itu segera menjadi normal.

Dalam rangka untuk bergabung dengan pasangan yang t 'baik' bersama-sama mantan, imam menikah kan mereka lagi. Ini disebut 'menikah lagi' (poleang Nikka'). Hal ini diyakini bahwa dalam upacara pernikahan asli kesalahan itu dibuat, yang mengatakan, bahwa aturan itu salah membaca atau tindakan ritual diabaikan. Sebagai hasil dari kesalahan ini, ia berpikir, pernikahan tidak pernah bisa menjadi benar-benar sukses, dan pengulangan dari kontrak perkawinan akan dapat menghindari kesalahan ini. Hal ini menikah lagi, yang kadang-kadang disebut 'obat' (bola pa '), adalah tidak signifikan menurut hukum Islam. Hal ini tidak tercatat dalam register pernikahan IHE. Tidak ada perayaan lanjut menyapu tempat pada kesempatan ini. Bahkan tidak dibayar lagi, hanya Nikkah ulang

Dalam kasus yang terjadi di Makassar di mana seorang pemuda menolak hubungan seksual dengan istrinya karena dia

pikirannya ditetapkan pada gadis lain, perkawinan itu dibubarkan setelah lebih dari tiga tahun. Pada waktu itu ayahnya setuju untuk membuang nya istrinya. Tak lama setelah itu, ia harus menikahi istri kedua, seperti yang sedikit demi pilihannya sendiri sebagai yang pertama. Dia memimpin kehidupan pernikahan normal dengan istri keduanya. Dia disajikan dengan dua anak dan meninggal beberapa tahun sesudahnya. Hanya kemudian dia menikahi wanita yang ia telah dipilih delapan tahun sebelumnya.

Siapa Yang dilakukan upacara-upacara pernikahan adalah mantan imam munity com-adat. Jadi dia dianggap berkenalan dengan formula yang benar menurut pandangan Islam. Ada kemungkinan bahwa ini adalah pembangunan daerah. Di tempat lain di Sulawesi Selatan Saya tidak mendengar seperti menikah lagi. mampu merekam tiga kasus ini. Semua tiga berlangsung dari satu sampai tiga tahun setelah upacara pernikahan pertama, dan mereka semua pasangan segera setelahnya adalah 'baik' bersama-sama.

Hal ini diyakini bahwa individu sendiri tidak bertanggung jawab atas keengganannya. Oleh karena itu, tidak ada yang marah padanya. Jika pemuda adalah un $\neg$ bersedia, kerabat istrinya tidak marah padanya. Mereka menerima dia dengan cara yang ramah ketika dia datang untuk mengunjungi di rumah mereka. Istrinya tetap pemalu dan ditarik ke arahnya, sama seperti setiap wanita muda terhadap suaminya. Dia tidak marah baik, juga tidak dia merasa terhina oleh penolakannya. Manusia itu sendiri tidak marah baik. Dia kadang-kadang membawa sesuatu untuk istrinya yang ia dapat digunakan dalam rumah tangga, seperti adat antara suami dan istri dan sebagai dia akan lakukan jika mereka 'baik' bersama-sama. Sering, ia menghabiskan malam di saudara yang sudah menikah atau rumah kakaknya, oleh preferensi tidak orang tuanya, karena yang terakhir sangat jelas menunjukkan kepadanya bahwa ia seharusnya tidak tidur di rumah mereka tetapi dengan istrinya. Sebuah jumlah tertentu tekanan ada $\neg$

kedepan yang diberikan kepadanya. "Orang-orang yang bertindak seperti itu memiliki kehidupan yang pendek", dikatakan.

Dalam hal isteri menolak, ada situasi yang sama: Dia juga mengatakan bahwa perempuan dalam keadaan seperti itu tidak hidup lama. 'Jika seorang wanita terus menolaknya. Suami, tandu nya akan retak'. Suaminya tidak marah padanya, juga tidak merasa malu karena dia menolak dia. Nya saudara merasa sedikit karena mereka membawa pernikahan dan oleh karenanya juga bertanggung jawab atas penolakannya, sehingga mereka sangat ramah terhadap orang muda. That's me kepercayaan kinerja ritual dapat menyebabkan suami atau istri untuk menyerah (nya) penolakannya untuk melakukan hubungan seksual mensyaratkan bahwa satu menunggu lama sebelum resmi membubarkan kontrak pernikahan ini biasanya dilakukan dengan persetujuan bersama dari orang tua.. Hanya ketika yang terakhir telah putus asa, setelah setidaknya beberapa tahun telah berlalu, adalah salah satu dari dua pasangan diizinkan untuk menikah dengan orang lain.. Hanya kemudian adalah perceraian pernikahan yang pertama terdaftar. Dalam kasus pasangan yang telah hidup terpisah untuk jangka waktu yang panjang, orang sering tidak tahu persis apakah pernikahan muslim dis $\neg$ solusi telah terjadi. Sedikit minat ditampilkan dalam hal ini.

Keengganan seorang pemuda demikian diterima, meskipun orang tidak puas dengan ini segera. Tetapi orang-orang tidak menerima-Nya memberikan talak (penolakan formal). Kasus seorang pemuda membuang istrinya terhadap keinginan kerabatnya yang lebih tua tidak dikenal di Borongloe. Informan percaya bahwa ia akan aib kelompok kerabatnya dengan melakukannya.

Meskipun beberapa 'baik' bersama setelah perayaan pernikahan yang berakhir, hubungan ini mungkin tidak langgeng. Hal ini dapat terjadi bahwa setelah periode waktu, tidak ada hubungan yang lebih seksual terjadi; dalam kasus seperti itu sering sudah ada anak-anak. Fenomena ini juga dapat disebabkan baik oleh istri atau suami.

Orang sering memberikan beberapa kejadian penting sebagai alasannya. Seorang pria menyatakan bahwa ia tidak lagi ingin memiliki hubungan seksual dengan istrinya karena dia telah menjadi marah padanya ketika lombok (cabe merah) yang ia bawa untuknya tercebur ke matanya saat ia menggilasnya. Sejak itu, suami dan istri tidak lagi tinggal bersama. Yang terakhir akan, bagaimanapun, pada saat mendapatkan apa yang dia butuhkan bulu rezeki sehari-hari dari warung nya (toko). Sekarang dan kemudian mereka akan berbicara satu sama lain, dan kadang-kadang dia akan menanyakan apakah ia tidak akan datang dan melihat anak mereka. Mereka tidak bertengkar, dan penolakan tidak terjadi. Ketika anak mereka, yang telah tinggal dengan wanita itu, hampir menikah, ia membiarkan dirinya $\neg$ hus band yang tahu, tapi ia mengatakan bahwa ia: meninggalkan persetujuan dan mengatur $\neg$ ment dari perayaan untuk Keduanya menikah lagi . Situasi ini berlangsung sampai kematian pria.

Dalam kasus lain di mana pasangan yang menikah-telah hidup terpisah selama bertahun-tahun, alasan yang diberikan adalah kenyataan bahwa istri ingin terus hidup Dengan kelompok kerabat sendiri dan tidak ingin pergi dengan suami untuk nya. "Mereka hidup terpisah '(sisala pamantanganna), dikatakan dalam kasus tersebut. Sebuah data beberapa mungkin membuat hubungan dijelaskan di sini sedikit lebih jelas. Pada tanggal 1 Juli 1948, jumlah orang yang tinggal di kampung Bontoramba yang bercerai menurut hukum Islam dan tidak menikah lagi tiga: dua pria dan satu wanita. Yang terakhir ini telah menikah dengan salah satu dari dua laki-laki. Istri dari orang lain tinggal di tempat lain. Selain itu, jumlah orang yang hidup dalam pemisahan tetapi tidak (belum) bercerai menurut hukum, berjumlah enam: lima wanita dan satu pria. Yang terakhir ini menikah dengan salah satu dari lima wanita. Para suami dari empat wanita lainnya tinggal di tempat lain. Dua dari empat wanita telah menikah melalui silariang dan kemudian ditinggalkan oleh suami mereka.

Dari total tujuh pernikahan di mana pasangan tidak hidup untuk $\neg$ gether, apakah atau tidak bercerai menurut ritus Islam, empat anak $\neg$ kurang. Empat dari tujuh pasangan yang menikah termasuk ke dalam kelompok Kapala (525 orang) dan tiga ke kelompok Mangenre (90 orang).

Jumlah perceraian di kalangan orang yang berada dalam komunitas adat Borongloe (sekitar 14.000 orang) yang tercatat dalam register dirancang untuk tujuan ini dari 1 Juli 1948, hingga 1 Juli 1949, sebesar tujuh. Persentase wanita dewasa bercerai, menurut laporan sensus tahun 1930 1,7 persen untuk seluruh Goa (Volkstelling 1930:69). Angka saya terlalu kecil untuk dinyatakan dalam persentase. Namun, mereka menunjukkan dengan jelas bahwa bahkan dibandingkan dengan kabupaten lain, jumlah perceraian di wilayah ini kecil.

Pemilihan mitra pernikahan berdasarkan kekerabatan

Kita telah menunjukkan bahwa pernikahan antara anggota keluarga nuklir adalah dilarang. Pernikahan antara teman serumah dianggap sebagai unfavourable.⁵⁰ Para riage $\neg$ mar anak seorang janda dengan putri seorang duda, di mana janda dan duda telah menikah lagi dan tinggal bersama di satu rumah dengan anak dari pernikahan pertama mereka masing-masing, tidak dilakukan di kota Makassar sampai Kali Makassar menyatakan bahwa tidak ada keberatan hukum Islam ada menentang pernikahan ini. Di Goa, setelah ragu-ragu beberapa, seperti pernikahan tidak disegel. Kesempatan untuk hasil yang tidak menguntungkan itu dianggap sebagai terlalu besar. Dimana dua orang muda yang tinggal di rumah yang sama memiliki kesempatan untuk menikah, seperti yang terjadi sekali-sekali di rumah terpadat ketua geng, salah satunya adalah di tempat lain sebelumnya dikirim dan dibuat untuk menikah dari sana. Sebuah pernikahan antara saudara yang tidak berasal dari generasi yang sama dianggap sebagai tidak

menguntungkan. Suami dan istri dianggap sebagai milik generasi yang sama.

Jika, genealogis dilihat, mereka milik generasi yang berbeda, ada muncul pada awal pernikahan ketidakpastian sehubungan dengan bentuk-bentuk sosial dan segi alamat, yang setelah beberapa saat menghilang sebagai bentuk dan istilah yang disesuaikan dengan hubungan baru. Dimana suami dan istri menyatakan bahwa mereka adalah anggota dari generasi yang sama, sedangkan kemudian muncul bahwa perbedaan generasi ada di antara mereka, ditemukan menyenangkan diingatkan ketidakaturan ini di dalam hubungan kekerabatan. Konflik yang sudah dicerna kembali, dengan cara, oleh seperti pengamatan. Di mana perbedaan generasi antara suami dan istri yang diamati, di hampir semua kasus orang milik generasi tua.

Pernikahan seorang pria untuk sepupu dari tingkat keempat (samosikali) atau ke sepupu tingkat kesepuluh dianggap oleh banyak orang sebagai suatu pernikahan yang 'biasa', tapi beberapa menganggap itu sebagai tidak menguntungkan. Dalam kelompok kerabat Karaeng, pernikahan antara saudara dari tingkat keempat terjadi dengan frekuensi yang lebih besar daripada di Borongloe. Dalam lingkaran nilai yang lebih besar ditempatkan, seperti yang mereka katakan, pada menjaga darah murni dan barang bersama-sama. Ada seperti pernikahan tidak dianggap sebagai menguntungkan. Dalam kelompok berdiri lebih tinggi, seseorang dapat mengamati kecenderungan arah kontrak pernikahan antara saudara dekat.

Sebuah pernikahan dengan seseorang yang telah menikah (duda atau duda) dianggap sebagai tidak menguntungkan. Fakta bahwa pernikahan yang pertama gagal adalah berasal kurangnya viciini (keberuntungan-membawa artinya), kecuali alasan khusus dapat ditampilkan. Gagasan bahwa seorang individu adalah sebagai dia, dan bahwa ia sendiri dapat mengubah sedikit tentang ini, menjelaskan kekhawatiran bahwa pernikahan kedua akan gagal karena alasan yang

sama. Upaya yang dilakukan untuk mengabaikan pikiran-pikiran dari pernikahan pertama dengan memiliki pernikahan kedua berlangsung dari rumah lain, dengan memilih ibu lain pengantin, dan dengan membuat perubahan lainnya. Sikap terbaik yang bisa dibayangkan karena itu dianggap yang dari mempelai laki-laki menikah lagi yang mengatakan: "Aku akan memulai hidup baru ". Man ini dipersiapkan untuk berperilaku berbeda dalam pernikahan kedua ini daripada yang pertama, di mana saat ia disampaikan dengan keengganan besar untuk semua ritual: dia memberi-nya pengantin tekan kasar di bagian belakang pada sentuhan pertama, dan di semua cara yang mungkin membuat ketidaksukaannya dari pernikahan yang jelas. Seorang wanita memilih untuk tidak menikah dengan pria yang telah menikah, sebagaimana ayat berikut (kelong) bersaksi, di mana seorang wanita muda diperkenalkan mengatakan: Aku lebih suka menjadi bagian bera tanah, sebuah unploughed. ditaburkan lapangan, daripada memiliki kerbau tertabrak aku yang sudah berada di bawah kuk sekali. " Sebenarnya, akan sangat mentah jika seorang gadis adalah untuk membacakan ayat ini. Hal ini hanya dilakukan oleh orang tua ketika mereka Setelan pada saat tertentu dalam kebijakan pernikahan mereka.

Pernikahan anak lebih tua dalam keluarga untuk putri tertua yang lain dianggap sebagai, bahkan jika keduanya sepupu dari tingkat keenam, misalnya. Jika pasangan sudah menikah, pernikahan adik suami untuk saudara perempuan istrinya dianggap tidak menguntungkan. Ini disebut 'menumpuk bambu' (tambing palapa). Pernikahan ini terjadi pada kelompok kerabat Karaeng. Para mitra pernikahan adalah sepupu pertama, mungkin tanda pilihan terbatas mitra pernikahan. Tidak jelas apakah pernikahan ini juga dianggap tidak menguntungkan oleh Karaeng itu.

Ketika pasangan yang menikah, pernikahan adik suami untuk saudara laki-laki dari istri yang dianggap kurang baik. Ini disebut 'penutupan palang' (sisuluru 'pallangga). Contoh ini di Borongloe

adalah un $\neg$ diketahui saya. Pernikahan seorang pria untuk adik istrinya dilarang. Ini didasarkan pada hukum Islam (Juynboll 1925:185). Pernikahan seorang pria dan wanita yang sedang diurud sebagai oleh wanita yang sama dianggap sebagai dilarang di beberapa kasus. Larangan ini didasarkan pada dogma Islam (Juynboll 1925:185).

Kekerabatan menyusui dianggap ada di mana seorang anak di bawah usia dua tahun telah dirawat oleh seorang wanita lima kali untuk kepuasan penuh. Diantara Makassar itu, keperawatan dengan ibu terjadi pada waktu yang tidak teratur. Jika anak begitu banyak sebagai membuat suara, itu dimasukkan ke payudara. Jika ibu tidak memiliki cukup susu, dia membantu. Sebaiknya saudara perempuan atau sepupu (samosikali) dari ibu mengambil anak itu ke dadanya. Dengan kondisi tersebut sulit untuk membuktikan bahwa seorang pria muda atau wanita muda sekitar dua puluh tahun sebelum keduanya dirawat oleh satu dan wanita yang sama. Di antara keluarga-keluarga religius di kota Makassar, perempuan mengurus bahwa mereka tidak perawat anak dari adik atau sepupu agar kesulitan muncul kemudian ketika mereka mengatur mar $\neg$ riages. Dalam salah satu kelompok kerabat, pernikahan tidak pergi melalui meskipun persiapan jauh maju, karena kecurigaan telah diucapkan bahwa pengantin wanita dan pria sama-sama dirawat oleh ibu pengantin pria. Pemuda itu kemudian menikah dengan seorang adik perempuan, pengantin wanita. Dalam Borongloe Saya melihat ada indikasi kesadaran pernikahan berdasarkan kekerabatan menyusui. Akhirnya, itu dianggap wajar untuk menikah dengan kerabat. Dalam kasus pernikahan dengan seseorang yang tidak berhubungan ada ketidakamanan bersama. Seperti pernikahan selalu memiliki tujuan praktis. Orang ingin memperpanjang lingkaran koneksi mereka, dan kadang-kadang diyakini terbaik untuk melayani aspirasi seseorang untuk naik. Tapi dalam kasus seperti pernikahan $\wedge$, kemungkinan kegagalan dianggap lebih besar dari pada itu untuk kerabat yang. "Jangan merayap keluar '(tedko a'lamba' assulukii)

dikatakan orang yang memiliki rencana mengawinkan anaknya di luar kelompok kerabat.

Karena . pernikahan dengan non-kerabat, untuk a. orang dari generasi yang berbeda, dan untuk kontemporer dari keempat dan tingkat kesepuluh, selalu dianggap sebagai tidak menguntungkan, tetap ada hanya kemungkinan pernikahan antara sezaman tingkat keenam dan kedelapan; itu adalah wmc pernikahan, menurut angka-angka diberikan di atas (lihat hlm 85-6), adalah yang paling sering.

Seorang ibu dari beberapa anak yang harus susu terus mengalir sering menyusui nya gi-andchildren sekitar usia yang sama sebagai anak bungsunya. Puting seorang wanita tua yang tidak lagi diproduksi susu digunakan oleh anak baru lahir dari putrinya sebagai dot. Ketika seorang wanita hamil (ketika haid telah berhenti atau beberapa bulan 'mulai ia menyapih anaknya yang termuda. Alasannya masih menyusui anaknya sekitar dua-dan-setengah tahun yang ab'le untuk berjalan, menurut ibu} adalah bahwa dia belum hamil Seorang anak yang sudah berjalan dan bermain, tetapi yang masih minum dari payudara ibu sering ternyata anak bungsunya.. Seorang wanita harus terus memberi makan anak pertama (tujuh bulan) sementara ia expectinl kedua Ketika aliran air susu menurun anak ini mundur jauh secara fisik, karena masih mengambil makanan sedikit tambahan. Hanya setelah Rebirth yang kedua, saat ibu sedang memberi makan anak-anak, apakah yang pertama mendapatkan kembali kekuatannya.. Kasus ini harus dianggap sebagai pengecualian, bagaimanapun menyapih dilakukan dengan cara cairan pahit dioleskan pada puting, yang membawa hasil yang cepat Seorang wanita mendesaknya chad mengisap meskipun dia baru saja sebelumnya diolesi putingnya.. Kemudian, ketika itu ditawarkan payudara, anak menolak keras Seorang perawat basah (anrong-pasusu) hanya dapat ditemukan dalam lingkaran Karaeng.. Dia disebut sebagai amma'daens (ibu Daeng). Menjadi perawat basah disebut turun-temurun, m rasa bahwa seseorang senang melihat bahwa di mana

seorang wanita memiliki perawat, putri dari perawat ini lagi perawat basah untuk anak perempuan ini. Seorang ibu muda bangsawan tinggi dikatakan modem jika dia perawat ' anak sendiri. Sebuah pernikahan dari seseorang yang mulia dengan seseorang yang terkait dengan kekerabatan menyusui dia adalah keluar dari pertanyaan. Dalam kasus pernikahan yang dianggap sebagai tidak menguntungkan, ritual ekstra dilakukan untuk menjamin hasil yang menguntungkan tetap.

Pemilihan mitra pernikahan menurut status sosial

Perkawinan seorang pria kepada seorang wanita yang lebih tinggi secara ketat dilarang. Hal ini hanya dianggap sebagai tidak mungkin. "Itu tidak bisa '(Tena nakulle) adalah reaksi seperti saran. Setiap kontak seorang pria dengan seorang wanita yang lebih tinggi juga dilarang. Hal ini ditunjukkan dengan istilah yang sama ('saliniara) digunakan untuk menunjukkan hubungan seksual antara anggota keluarga inti yang dikenal sebagai inses. Hal ini diyakini bahwa jika 'salimara terjadi tanah akan diatasi dengan kemalangan. Dikatakan bahwa padi tidak akan lagi tumbuh dan bahwa tidak ada anak lagi akan lahir. Dalam kasus gagal panen atau epidemi, sehati $\neg$ ingly mencari orang suspected¹of telah melakukan 'salimara.

Pasangan bersalah harus dihukum mati. Dalam lontar tua kita membaca bahwa darah orang-orang ini mungkin tidak menyentuh bumi, mereka harus tenggelam. Para Hadat (pengadilan asli hukum) telah menghukum pelanggaran ini selama dekade terakhir dengan pembuangan dari pasangan selama beberapa tahun ke tempat yang berbeda di luar kerajaan. Setelah periode yang ditetapkan oleh pengadilan telah berlalu, orang-orang ini tidak kembali ke kampung mereka, bahaya ditikam sampai mati meskipun kalimat hakim tampaknya masih terlalu kuat

Larangan hypergamy adalah sebuah fenomena yang terkenal dalam membangun struktur cul $\neg$ banyak. Di Sulawesi Selatan satu-

satunya hal yang mencolok adalah reaksi tajam gression $\neg$ trans. Penjelasan tentang keadaan ini hanya akan membuat sketsa. Sebuah Makassar menempati arah sama dan hampir sama dengan posisi oposisi yang konstan. A-tetap hierarki vertikal tidak ada. Saudara perempuan, dan terutama adiknya, baginya merupakan titik keberangkatan dalam bukunya berjuang untuk bangkit. Mereka adalah titik tetap baginya dalam hal ini. Seorang wanita tidak mungkin turun ". Penurunan berdiri sosialnya merupakan untuk kerabat laki-lakinya, dan terutama untuk kakaknya, penghinaan untuk mereka berusaha untuk bangkit. Mereka terluka di salah satu titik tetap sangat sedikit yang mereka miliki.

Ini adalah konsekuensi langsung dari fakta bahwa di bawah pengaruh kolonial trasi administrasi-pelanggaran ini selalu sangat ringan dihukum oleh pengadilan asli hukum. Incest dan a fortiori, situasi kontak seorang pria dengan seorang wanita yang lebih tinggi, tidak dimasukkan sebagai kejahatan dalam hukum pidana. Akibatnya, orang-orang bersalah incest tidak bisa, secara keseluruhan, dihukum melalui yurisdiksi pemerintah. Di distrik-distrik pemerintahan memberikan mereka perlindungan-bentuk hukuman yang sangat singkat diucapkan oleh pengadilan hakim itu (tempat lain pengadilan distrik, gaya lama) ditambah dengan saran untuk tidak kembali ke kampung. Ini pelanggaran applies.equally untuk aturan tentang kontak antara seorang pria dan seorang wanita yang lebih tinggi.

Tempat di mana campuran diterapkan dengan cara yang signifikan. Namun, ritual ini tidak dilakukan oleh semua tamu, tetapi hanya oleh yang lebih tinggi dan oleh sejumlah orang tua yang sendiri memiliki banyak anak dan sawah banyak, orang kata lain yang tampaknya memiliki picuru banyak (keberuntungan-membawa berarti) yang sekarang, pada kesempatan ini, ingin mentransfer sesuatu ini kepada mempelai wanita,. Ketika sejumlah besar tamu datang akkaruntigi ini meningkatkan status sosial tuan rumah.

Pada sore hari setelah mempelai laki-laki daun-menurut akkarruntigi rumah ke sangat tua, tetapi pada kebiasaan tidak lagi diamati saat ini, dari putaran ini kesepakatan ibu-admists besar meratapi bagian dari keluarganya, untuk pengantin itu untuk sampai di sana sekitar matahari terbenam. Hanya laki-laki hadir pada kesempatan ini. Pada cara dan khususnya setibanya di rumah pengantin wanita, sebuah Dikir keras terdengar. Dikatakan bahwa sebelumnya di kerabat sang istri yang untuk tujuan ini ditempatkan di puncak tangga di depan membuka pintu. Satu-satunya waktu yang saya saksikan ini malu tertentu dapat akal. Hal ini dianggap sangat kuno. Jumlah mereka yang borongloe yang akrab dengan alamat ini adalah kecil. Para pinati dari bontoramba memberiku teks diproduksi di sini, independen dari festival apapun. Empat ayat garis dilaporkan di akhir, di mana mempelai pria dan wanita diperkenalkan berbicara, sebenarnya dimasukkan ke dalam alamat, menurut dia. Teks ini diperiksa untuk keseragaman dalam speeling dengan asisten ahli linguistik pemerintah untuk Sulawesi selatan.

Yang terakhir ini mengikuti sistem yang disarankan oleh AAcense. dalam terjemahan, saya mencoba untuk merefleksikan teks kiasan yang sering ke belanda baik itu mungkin. Itu pada niat saya untuk menyediakan terjemahan yang akurat ketat.

Pernikahan menurut ritus muslim

Setelah alamat ini atau, dalam kasus di mana alamat ini tidak dibacakan, ketika Dikir ini mengangkat di kaki tangga rumah, mempelai laki-laki naik tangga dan memasuki rumah. Di sisi tinggi terh rumah di ruang depan tempat tidur pengantin biasanya terdiri. Pada pengantin duduk dengan punggung berbalik ke pintu masuk tyeh. Di belakangnya mempelai pria mengambil place.immediatelly ini setelah upacara pernikahan muslim (Nikka) dilakukan. Setelah upacara telah terjadi, imam masyarakat adat yang melakukan upacara pernikahan ini dicatat

dalam makassar yang Poinis upacara yang dianggap paling penting. Terjemahan dari laporan ikuti di sini.

Ketika saya hendak menikah Rahimi dan saya, aku tanya pria Rahimi terbaik apa nama mempelai pria itu, dan bandong menjawab, nama mempelai pria adalah Rahimi. Ada saat saya bertanya, apa nama ayah dan ibunya? Dan kemudian bandong menjawab; ayah Rahimi adalah disebut Palu, tanah ibunya disebut sati. Keduanya stiel hidup, mereka tinggal di bontobado.

Kemudian pada Malla lanjut mempertanyakan: apa nama mempelai wanita? dan Malla menjawab: nama mempelai adalah saya; saya ayahnya, ibunya AGLOCO nya disebut sani, dia menurun.

Kemudian saya bertanya lagi Malla, apa adalah jumlah sunrang itu? Dan Malla mengatakan; dua puluh empat real.

Dan aku bertanya lebih lanjut; bagaimana sunrang dibayar? Dan kemudian Malla menjawab, delapan real dalam bentuk tunai dan satu bagian sawah terletak di bianreng, berbatasan di utara di sawah yang rapi, di barat di sawah dari bagenda, di selatan di sawah dari djumadi, dan di timur di sawah dari Genda. Sawah ini diberikan untuk jumlah 16 real.

Kemudian saya mengambil ibu jari mempelai laki-laki dalam rangka kesimpulan de yang menikah. Saya Malla bertanya, apakah Anda setuju pada pernikahan kedua? Dan Malla mengatakan, itu baik. Tiga kali saya menanyakan hal ini.

Setelah itu aku melakukan upacara. Sebagai saksi ada djuma, guru dari bontoramba, dan massulukang. Aku memegang tangan mempelai pria dan membacakan sumpah di hadapannya.

Saya jujur bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah Taala rangka, dan saya juga testoify bahwa Nabi Muhammad adalah utusan tuhan.

Dan Rahimi mengatakan, saya setuju untuk bergabung dalam marriage dengan sija, saya membayar sunrang dari 24 real. tiga kali ia mengatakan hal ini.

Dan saksi mengatakan, kami setuju. Ada saat aku melepaskan tangan ini. Rahimi kemudian dilakukan untuk istrinya dengan bandong untuk membuat beruntung nya dengan sentuhannya. Lengan atas sija tersentuh oleh Rahimi

Para campu ditempatkan di depan saya. Isinya, 20 daun sirih, 2 Arecas kacang, kapur, dan dengan cara uang pernikahan, 8,25 gulden (8 gulden uang kertas dan 25 sen). Aku memberi saya gulden untuk setiap saksi. Kemudian saya diminta untuk datang dan makan di luar di pannayambungi.

Ada sentuhan pertama

Seperti telah menjadi jelas dari laporan imam, pria terbaik (taulalang), mengambil mempelai laki-laki dengan tangan segera setelah Nikka dan menyebabkan dia untuk mempelai-Nya, yang duduk beberapa meter di depannya di lantai dengan punggungnya berbalik arah dia.

Di sini dia menyentuhnya untuk pertama kalinya di hadapan semua kerabat dan tamu. Wanita yang lebih tua sebelumnya telah berbicara kepadanya dan bahwa harus lembut dan bersahabat dengan istrinya karena keberuntungannya tergantung pada hal ini dalam kehidupan di kemudian hari. Pada saat yang sama mereka juga mengatakan padanya dan tol kepadanya apa yang diharapkan dari dia di saat sentuhan pertamanya. Tempat di mana ia sofa nya (lengan, leher, pipi, atau telinga, dan sebagainya) dan wa di mana ia melakukan hal ini (tenang, lembut, acuh tak acuh, marah,). Dianggap penting. Dari ini, orang-orang untuk menyimpulkan fellings pemuda itu sehubungan dengan istrinya, dan pada saat yang sama vthey menentukan atas dasar ini bagaimana mereka maka akan keluar harus melakukan sendiri ke

arahnya, memarahi, menginstruksikan dia lebih lanjut, mendukung dan sebagainya.

Permainan mendorong

Ini malam yang sama ammesu sesuatu tempat permainan. Ini adalah permainan mendorong, (matthes 19885:697). Para tamu duduk dalam lingkaran, para tamu lebih tinggi duduk di depan. Dalam lingkaran pada pasangan, juga, duduk di atas tanah. Salah satu tamu yang lebih tinggi mengetuk tanah.

Pasangan tersebut harus mendorong diri ke arahnya dalam posisi duduk. Orang yang mencapai dulu menerima picuru, objek luckl-membawa, kadang-kadang dalam bentuk koin atau ornamen. Namun, perawatan selalu diambil bahwa wanita itu menang. Di sisi lain, dia tidak diperbolehkan untuk menang langsung. Jika dia atau suaminya sangat dekat dengan orang yang mengetuk, akan menjatuhkan satu sama lain yang duduk di sisi lain lingkaran. Dan kemudian mereka kembali harus mendorong diri mereka sendiri ke sana. Tapi begitu tamu-tamu tertinggi telah mengetuk tanah, tidak ada yang mengetuk lagi. ia melakukan ini hanya ketika manusia tidak memiliki kesempatan untuk mendapatkan kepadanya pertama, sehingga pengantin wanita karena menerima picuru dari dia.

Ammesu adalah sebagai itu, sebuah permainan di mana pasangan muda dengan satu sama lain, tetapi yang hasilnya sudah tetap dari awal. Hal ini dibandingkan dengan pertarungan ayam. Ini hanya terjadi, karena ini berarti ia menerima tamu yang tinggi, yang pada gilirannya menunjukkan bahwa ia adalah mendukung mereka. Bagi orang muda, kompetisi ini adalah mendorong umpleasant karena ia selalu kalah untuk mempela-Nya, dan orang-orang secara terbuka mengolok-olok ini.

Makan bersama pertama

Hari setelah Nikka, suami dan istri untuk pertama kalinya "makan" bersama-sama. ritual dan bermain sangat erat. Tidak ada pertanyaan dari makan biasa. Salah satu wanita untuk mengambil segenggam beras dengan minyak kelapa dan gula, sebentar memegang ini di atas kapal insence, menggumam mantra di atasnya, dan kemudian memberikan ini untuk wanita muda untuk makan. Minyak kelapa, ini adalah untuk mengatakan, lemak, merupakan simbol kekayaan; gula merupakan simbol cinta dan manis. Dia diperintahkan untuk membawa ini beberapa makanan sebentar untuk mulutnya, dan kemudian menawarkan kepada suami muda duduk di sampingnya. Orang di sekitar menonton untuk melihat bagaimana dia bereaksi. Jika dia untuk membuka mulutnya dengan cepat, ini berarti bahwa ia menyukainya. Ayam Anda ditaklukkan, maka laki-laki pada saat itu tertawa komentar. Tetapi jika ia ragu-ragu atau berpaling, dia mendesak untuk menerima makanan. Untuk akhirnya, orang-orang tua seperti tidak ada yang lebih baik daripada melihat dia kalah, dan diyakini bahwa ia kehilangan jika ia melakukan apa yang istrinya tuntutan dari dia, yaitu ketika ia menerima makanan darinya.

Mandi joint pertama

Terhadap kedua pasangan beberapa hari bermandikan bersama-sama untuk pertama kalinya. Di sini, juga. Ritual dan bermain adalah lebih penting daripada factof pemandian diri nya. Bersama-sama, pasangan duduk-wanita terbungkus seluruhnya dalam sarung - di tangga rumah, yang dalam kehidupan daidy membentuk link dengan loteng tetapi yang untuk kesempatan khusus ini telah ditempatkan di lantai di panyambung bawah anak tangga kebohongan golok serta salah satu bagian dari alat tenun, objek yang masing-masing suami dan istri selalu membutuhkan dalam melakukan aktivitas sehari-hari. Menurut informan, signifikansi ini lebih keinginan bahwa suami dan

istri kini juga akan menjadi akrab bersama-sama dalam hal-hal umum. Isi dari dua kali sembilan kelapa muda sekarang dicurahkan atas mereka, dan kemudian pasiti ritual dilakukan pada mereka.

Kemudian mereka pengap melihat mana dari mereka adalah yang pertama untuk memiliki tanah di bawah kaki mereka saat mereka bangkit dari tangga. Siapa pun yang menang Weill menjadi bos di rumah tyeh dalam pernikahan mereka. Mempelai pria biasanya berlangsung tepat di seberang pannyambungni menuruni tangga depan. Pengantin wanita dengan cepat dibawa ke kamarnya yang kecil di mana benjolan bumi sebelumnya telah ditempatkan dalam kesiapan. Itu selalu menyatakan bahwa pengantin wanita telah memenangkan bahkan melalui hal praktis imposible untuk sesuaikan dalam hasil actual. Tapi tak seorang pun di terested di kedua pula.

Setelah pasangan menghabiskan beberapa hari di rumah pengantin pria. Ada perayaan terhadap tempat mengambil, dan kemudian mereka kembali ke rumah.

Membuat baik

Lain pesta keluarga kecil akhirnya terjadi di rumah wifes satu atau dua minggu setelah Nikka. Ini adalah baik yang laki-laki dan istri (pa'bajikang) tidak ada tamu lebih lanjut hadir pada occation tersebut. Hanya teman serumah suami dan istri diundang. Bersama suami dan istri muda duduk onn tidur pengantin tewh. Istri memiliki kacang sirih dan pinang di tangannya. Dia harus bertanya untuk mereka ia harus menyerahkan kepadanya. Di depan umum karena itu, ia sesuai dengan permintaan yang dibuat oleh dia. Jika dia mulai dengan menolak, dia harus disuap oleh dia. Dia berjanji dirinya persent sebuah. Kadang-kadang dia didesak untuk mengambil kacang sirih dan pinang darinya secara paksa. Unsur persaingan menjadi jelas terlihat di sini. Sama seperti dalam kasus upacara makan, komentar yang dibuat oleh mereka yang hadir.

Di sini pria itu harus menang pada akhirnya. Ia harus memperoleh dalam kacang sirih dan pinang karena ini menunjukkan bahwa suami dan istri yang baik (Baji) bahwa pada akhirnya tujuan dari festival seluruh pernikahan.

Pa'bajikang itu tidak merayakan pada zaman dulu, menurut salah satu forma ion, kecuali hubungan seksual sudah terjadi. Pada saat itu dirayakan. setidaknya dalam goa, bahkan jika pada content seksual telah mengambil sepotong, seperti misalnya dalam kasus pernikahan anak.

Beberapa pria yang telah menikah selama bertahun-tahun dengan bangga menyatakan bahwa mereka segera menjadi baik dengan istri mereka. Dengan ini mereka berarti bahwa, segera setelah mungkin malam yang sangat dari Nikka. Caitus telah terjadi. Berikut kecakapan fisik bukan masalah, melainkan tactfullnessin mendapatkan istri untuk melakukan ATC seksual. Itu sehingga memenuhi keinginan orang-orang di sekitar mereka. Kebanggaan maskulin mereka merasa tersanjung karena mereka telah menunjukkan bahwa mereka adalah penakluk yang baik perempuan. Karakteristik ini sangat dihargai di kalangan makasarene.

Seorang wanita menunjukkan dirinya selalu menolak untuk seorang pria, bahkan suaminya. Ini adalah seni yang terakhir menang untuk dirinya sendiri melalui penampilan luar yang menyenangkan, sebuah kata yang dipilih dengan baik, sentuhan strategis, dan kekuatan fisik yang sangat sedikit. Itu adalah bagaimana orang wanita Sawerigading (dalam I La Galigo, Kern 1939:333) apakah itu.

Seni wanita menaklukkan yang dimiliki Sawerigading ke tingkat tertinggi yang paling banyak adalah mengangkat sebagai ideal untuk Makassar muda. Bahkan sebelum upacara pernikahan berlangsung menurut ritus muslim, sekali dari wanita yang lebih tua melakukan sejumlah percakapan dengan mempelai pria. Dia berbicara, dan pemuda itu mendengarkan. Dia mengatakan kepadanya bahwa akan

sulit baginya untuk membuat istrinya bahagia, tetapi kebahagiaan dalam hidup di masa depan akan tergantung pada ini. Dia juga mengatakan kepadanya sesuatu. Dia mengatakan apa pertanyaan yang dia bisa berharap dan apa jawaban-jawabannya harus untuk mereka. Ini di mana Anda menempatkan saya? (Karemae nupatinro) adalah ggiven sebagai contoh pertanyaan seperti itu, dan jawabannya seharusnya, saya tempat di atas saya (iratengkuko)

Seperti percakapan antara wanita yang lebih tua dan beruang mempelai pria dan karakter rekan-rekan; itsregarded sebagai sangat penting untuk masa depan. Angkat dari mempelai pria. Yang lebih tua harus memiliki keyakinan pengantin younger.the belajar pertanyaan dan jawaban dari salah satu kerabatnya, cocok untuk instruksi ini, dan jika pria dan wanita yang bersangkutan tidak terkait satu sama yang lebih tua, orang tua membangun content tentang THS materi dalam rangka untuk memastikan bahwa cukup koneksi ada antara pertanyaan dan jawaban.

Percakapan yang dilakukan pada orang berbisik tua dan muda tidak begitu intim bahwa pria yang lebih tua mungkin tidak mengganggu dengan pertanyaan, apakah Anda sedang diperiksa? Dan kemudian ada tawa umum. Semua orang tua tahu bahwa keduanya membahas. Instruksi diberikan kepada orang muda untuk tidak serius bahwa komentar cabul tidak dapat menyela.

Orang Makasar berhubungan dalam suatu hubungan kerjasama antara atasan dan bawahan. Kepentingan memiliki hubungan tinggi dan rendah. Bersama-sama mereka mampu mewujudkan cita-cita mereka sendiri untuk bangkit. Kurangnya hubungan timbal balik antara mereka untuk mendapatkan sebuah keamanan emosional yang tidak ada di tempat lain. Sebuah gambaran dari persaingan antara atasan dan bawahan memerlukan adanya penurunan dari hubungan yang ada antara tinggi dan rendah. Gangguan dari reaksi terhadap penolakan sering terjadi pada umumnya. Atasan mencoba untuk mempertahankan

hubungan yang ada karena ini akan memberikan keamanan emosional yang tidak memiliki tempat lain, karena usaha untuk bangkit hanya dapat berhasil melalui hubungan satu dengan lainnya, dan pada akhirnya karena hak dan tugas ke bawahan memberinya keuntungan yang dia tidak ingin terjadi tanpa hubungan.

Pelanggaran larangan kontak antara seorang pria dan seorang wanita yang lebih tinggi juga menandakan bahwa di Makassar merupakan suatu pelanggaran yang sangat serius, yang terpenting tetap melihat perbandingan dalam perjuangannya untuk mendapatkan derajat (tinggi) status, dan merusak hubungan-hubungan yang ada di antara mereka. Oleh karena itu, kerugian diantara kedua elemen yang penting untuk mereka di dalam kebudayaannya. Dalam menghadapi situasi seperti ini, mereka merasa tidak mampu untuk mengatasi, dan menurutnya masih ada hal lain yang dapat dilakukan daripada untuk membunuh orang yang telah melakukan hal ini padanya (*a'jallo*). Bahwa pelanggaran larangan kontak antara seorang pria dan seorang wanita yang lebih tinggi derajat statusnya ditunjukkan dengan istilah '*salimara*, seperti yang terjadi antara anggota keluarga inti, mungkin hanya berarti bahwa itu dianggap sangat serius.

Pelanggaran seperti larangan kontak dengan seorang wanita dari status sosial yang lebih tinggi lebih serius daripada jika larangan kontak dilanggar. Dalam kasus terakhir, pernikahan masih mungkin terjadi. Hal ini akan menimbulkan hubungan diantara mereka yang merasa berdosa, hubungan yang terbuka kemungkinan menghindari pembunuhan yang juga terjadi dalam kasus ini. Akhirnya, meskipun terjadi selama bertahun-tahun, rekonsiliasi terhadap hal ini sangatlah kompleks dan akan dibahas dalam bagian ketiga dari bab ini.

Bagian ketiga

Fenomena siri

Gerakan vertikal terjadi melalui hubungan oposisi. Pria yang berusia antara lima belas dan empat puluh tahun, dan terutama yang lebih muda di antara mereka, harus menghadapi satu sama lain dalam hubungan yang abadi antara tantangan dan mengalah. Setiap tantangan dan tuntutan harus dapat di jalani bersama. Orang yang tidak bereaksi, yang mengatakan, orang yang tidak dapat berpartisipasi dalam budaya ini, sering di acuhkan dalam budaya ini, yang mengakibatkan mengucilan tingkat kedudukan sosial. Perasaan seseorang yang kalah ditandai oleh *siri'*.³⁸ Seseorang yang dikatakan *siri'* ketika tingkat sosialnya tinggi akan terganggu ketika orang lain mengetahui hal ini.

Seorang pria cenderung untuk menganggap bahwa setiap kejadian dianggap sebagai kecelakaan pada pertemuan, atau keberuntungan di pihaknya, dimana ia mengangkat dirinya sendiri di atas orang lain, setidaknya dirinya sendiri. Yang lain, ketika ia mendengar tentang *siri'*. Reaksi terhadap hal ini dapat terdiri dari tantangan balik, penghinaan kembali, dimana penantang asli pada gilirannya menjadi *siri'*. Hal ini tidak pernah mungkin untuk menentukan secara tepat siapa yang 'mulai'. Para penentang terkadang menjelaskan sebuah peristiwa dari masa lalu yang dianggap sangat penting, misalnya, pembunuhan. Tapi pertanyaan tentang asal-usul penentang saling menutupi.

Ada ada kemungkinan bahwa orang yang kalah akan merespon dengan menusuknya dari belakang. Konsekuensinya adalah tidak akan pernah dapat diramalkan. Tetap dibebankan dengan bahaya yang nyata.

³⁸ Matthes (1885:583) menerjemahkan kata dosa "sebagai 'malu, malu-malu, malu, malu, rasa hormat, aib'. Tapi untuk orang Makassar, dosa" memiliki arti sama sekali berbeda dari kata-kata ini memiliki untuk orang Belanda. Berarti cocok sama kecil dengan kata Indonesia 'malu'. Sebuah usaha untuk mendefinisikan akan dibuat di bawah ini. Demi kejelasan, bagaimanapun, saya telah meninggalkan istilah yang belum diterjemahkan dalam sejumlah kasus

Banyak perkelahian berakhir penusukan di Sulawesi Selatan adalah buktinya. Salah satu kasus yang paling umum terjadi adalah pencurian sapi, kuda, atau kerbau. Tujuannya adalah, di tempat pertama, untuk menunjukkan keberanian seseorang (kaporeanna), hanya dalam beberapa kasus motif ekonomi. Beberapa kali peringatan diucapkan sebelumnya: "Aku akan datang '(yang mengatakan,' untuk mencuri sapi anda). Mencuri ternak sumbangan untuk dijadikan alasan suatu perkelahian. Sebuah kesuksesan pencurian kerbau dianggap kemenangan dan pada saat yang sama tantangan. Sebuah pencurian ternak dengan mengorbankan sang pangeran karena itu merupakan penghinaan besar.

Gagasan bahwa orang-orang harus siap dan bereaksi jika diserang, karena siapa pun tidak bereaksi, telah menyebabkan saat ini untuk popularitas rendah berbagai olahraga modern. Dalam bahasa Inggris olahraga yang satu ini biasa disebut dengan 'pecundang yang baik' adalah asing bagi orang Makassar tersebut. Untuk menurunkan tuntutan reaksi. Orang tidak suka berolahraga di mana setiap orang langsung dapat melihat dengan hasilnya. Pertandingan sepak bola sendiri sudah dirugikan oleh gawang lawan. Pertama keinginan untuk mencetak dengan titik perlawanan sehingga menjadi begitu berlebihan. Kedua prestasi individual serta bermain tim. Sebuah usaha yang kurang sangat sulit untuk menyamakan. Lingkup persepakbolaan di Makassar mengungkapkan fakta bahwa semua ini untuk menunjukkan bahwa Makassar memiliki semangat yang buruk dalam situasi yang kompetitif.

Dalam bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa seorang wanita tidak mungkin kehilangan apapun. Posisinya adalah tetap dimana untuk seorang laki-laki yang selalu merasa menang atas satu sama lain. Adanya tantangan merupakan suatu pemanggilan untuk reaksi paling keras, yaitu kematian penantang. Meskipun dia tidak merespon dan bereaksi adalah pasangan-siri ', yang mengatakan,' sosial mati '. Hal itu diungkapkan dengan mengatakan bahwa orang semacam itu tidak lagi

'berguna', atau bahwa ia umumnya dibenci. Membunuh digunakan karena apa yang telah terjadi dirasakan menjadi sangat buruk sehingga tidak ada reaksi lain yang dianggap mungkin terjadi.

Namun, ada banyak alasan mengapa seorang pria dalam kasus seperti memilih untuk tidak membunuh. Takut akan hukuman penjara yang lama yang menanti dia atau perasaan pribadi simpati bagi orang yang melakukan pelanggaran di antara mereka. Kecenderungan untuk membunuh dan tidak untuk membunuh keduanya hadir. Dan hari ini hubungan mereka begitu banyak dalam keseimbangan bahwa seorang pria tidak diharapkan untuk pergi mencari orang yang membuatnya *siri'* dengan tujuan membunuhnya, tetapi ia diharapkan untuk membuat upaya yang jelas dan diamati untuk melakukannya dan menyelesaikannya dalam sebuah pertemuan.

Dalam budaya Makassar reaksi terhadap serangan atas seorang wanita dihubungkan dengan sejumlah besar bentuk, dan cara-cara dan sarana yang ditunjukkan untuk keluar dari tugas untuk membunuh. Kekerasan dari reaksi ini yang terbaik mungkin dapat dipahami jika seseorang menyadari bahwa laki-laki berusaha bangkit dari tingkatan sosial.

Pernikahan Silariang

Reaksi terhadap serangan atas keberadaan perempuan, dan khususnya gadis-gadis muda, yang ada di kompleks silariang. Sejumlah aspek yang sekarang akan dibahas.

Pelanggaran bentuk-bentuk sosial yang ada antara kedua jenis kelamin, yang disebut situasi kontak di atas, yang membawa sekitar *siri'*, selalu diadakan terhadap kedua pihak pria dan wanita. Di sini tidak peduli apakah salah satu dari mereka, atau keduanya, secara pribadi mengingingkan pelanggaran ini. Dari saat itu diamati, baik secara pokok dalam bahaya yang sama. Bagi seorang wanita keselamatan baginya hanya saat dia dapat melarikan diri dari rumahnya, dan solusi

terbaik untuknya adalah menikah dengan laki-laki dengan siapa ia melakukan pelanggaran itu. Pernikahan ini dikarenakan ia datang setelah terjadi perseteruan keduanya dibahasakan sebagai literatur dengan istilah pernikahan silarian.

Akibat yang besar, yaitu bentuk kontak antara pasangan dan keluarga istri, hanya dapat dipahami atas dasar gagasan bahwa seseorang yang disebabkan *siri'* dengan cara ini harus dibunuh, karena hanya dengan cara ini tantangan dapat dijawab dan merasakan *siri'* orang ditantang untuk dihapus. Membunuh atau mencoba membunuh pasangan, bagaimanapun, bukan merupakan satu-satunya cara mana kesulitan yang disebabkan oleh tantangan dapat dipecahkan. Dalam prakteknya, di hampir semua kasus, rekonsiliasi antara pasangan yang telah melarikan diri dari kerabat istri setelah waktu tertentu yang telah berlalu di hampir semua kasus.

Pada kesempatan ini selalu ada yang lebih unggul (petugas atau seseorang yang sedang darah tinggi) hadir, karena hanya kemudian melakukan kontrol perasaan rendah *siri'*. Kesopannan untuk bertindak sesuai dengan pendapat sendiri melawan keinginan yang top (unggul) dan itu di hadapan atasannya. Dalam konflik di dalam hati yang mendasari untuk membunuh atau tidak membunuh, kehadirannya membuat membunuh itu tidak diterima.

Seorang atasan, bagaimanapun, tidak bisa tanpa basa-basi lagi memaksakan kehendaknya pada bawahan. Lebih jelas daripada di tempat lain muncul di sini ada batas-batas kekuasaan yang seorang atasan memiliki lebih inferior. Pemaksaan pada bagian superior untuk membawa rekonsiliasi sebagai konsekuensi tidak hanya bahwa rekonsiliasi tidak ada dibawa, tetapi bahkan mengintensifkan kesulitan yang ada. Di bawah ini, kita akan melihat contoh-contohnya.

Setelah adanya rekonsiliasi tidak ada pertanyaan lagi tentang *siri'*; hubungan menjadi normal kembali. Tetapi selama masa pelaksanaan, dari rekonsiliasi, hubungan antara penerbang, tumannyala ('orang-orang

yang telah membuat kesalahan'), dan kerabat laki-laki dari istri, para tumasiri ('orang-orang yang siri'), terikat untuk berbagai aturan. Dalam prakteknya ada banyak cara yang diterima secara umum banyak penemuan dari kesulitan yang telah timbul melalui perasaan *siri*, yang akan dijelaskan di bawah ini. Satu berulang pada situasi ini, atau mendengar pendapat dari mereka yang terlibat, yang dipahami hanya berdasarkan pada ide tentang menantang dan membunuh, ini tidak berarti bahwa setiap pernikahan silarian dimaksudkan di tempat pertama sebagai tantangan, tetapi dianggap sebagai demikian. Perilaku selanjutnya adalah.

Seorang pria yang telah membuat dosa oleh pelanggaran larangan seksual karena itu diharapkan untuk mendapatkan hukuman dari pelanggaran yang telah dilakukannya. Tapi itu bukan soal perbedaan bagaimana pembunuhan ini terjadi. Dengan pilihan, itu harus dilakukan dengan cara yang layak bagi seorang pria, yang mengatakan, dengan sebuah tusukan dengan pisau (*badi*) di tempat terbuka.

Orang yang bertindak dengan cara ini tidak melakukannya dalam amarah yang buta. Dia tahu siapa yang ia ingin tusuk. Dalam kasus seperti ini salah satu berbicara tentang *a'jallo*.³⁹ Seorang pria yang sedang tertarik pada adiknya dan akan menikahnya sampai mati di sebuah pertemuan tanpa disengaja tidak menunjukkan penyesalan atas perbuatannya, namun tetap sedih dengan kematiannya. Pada kenyataan dia akan menyesal bahwa ia telah bertemu dengannya. Mengingat pertemuan ini, bagaimanapun, dia telah mampu, seperti yang ia lihat, untuk bertindak dengan cara lain kecuali ia ingin dianggap sebagai orang tanpa kehormatan. Dengan demikian ia berada dalam situasi di mana ia tidak melihat jalan keluar lain selain membunuhnya.

³⁹ Lihat di atas, hlm 111-2. Ini benar-benar keliru untuk berbicara sedemikian kasus mengamuk; istilah ini mencakup sebuah negara psikis yang sama sekali berbeda. Bandingkan Van Wulfften Palthe 1941.

Di hadapan hakim, tergugat dalam kasus serupa umumnya mengaku tanpa ragu-ragu. Dalam menjawab pertanyaan bagaimana ia datang untuk melakukan perbuatannya, ia melaporkan bahwa korban - didalam kasus yang paling beruntung yang dianiaya adalah orang yang telah membuatnya *siri'*, dan ia menganggap hal ini menjadi motivasi yang cukup karena setiap orang Makassar segera mengerti ini melibatkan saudara perempuannya, dan pada dasarnya, bersimpati dengan perbuatannya. Setelah mereka dihukum oleh hakim, para terdakwa jarang yang akan melakukan banding. Mereka menerima keputusan dari hakim tanpa basa-basi. Mereka menganggap perbuatan mereka sebagai tindakan terhormat sebagai seorang laki-laki dan bukan sebagai kejahatan. Menjelang waktu penghukuman bagi mereka, mereka ingin mengakuinya, dan mereka tidak ingin mengurangi 'hukuman'. Dengan demikian, mereka menunjukkan diri mereka bersedia untuk menanggung resiko dari perbuatan mereka. Dalam arti tertentu mereka bangga akan hal itu. Mereka yang tersisa di belakang menganggap perilaku mereka sebagai model bagi generasi muda.

Namun lama masa hukuman penjara yang diberikan bagi seorang pria dalam kasus seperti itu tidak pernah menjadikan alasan untuk menceraikan istrinya.⁴⁰ Dia akan menemukan semua kerabatnya menentang jika dia harus mengambil langkah tersebut. Setelah semuanya terjadi, suami telah menunjukkan perilaku bahwa ia adalah orang baik. Jika dia harus menceraikan istrinya sekarang, ini berarti bahwa ia adalah seorang wanita buruk, itu tidak akan ada alasan lain selain bahwa dia ingin wanita yang lain, yang mengatakan, bahwa ia adalah pria yang gila (*lale*).

Seorang pria dan seorang wanita yang melarikan diri bersama-sama pada umumnya menikah dengan cara Islami. Tapi pernikahan itu

⁴⁰ kolonis Makassar di Paria melaporkan bahwa istri mereka jauh lebih setia dari etnis Bugis, yang sering menikah lagi segera setelah suami mereka absen untuk jangka waktu yang lama, untuk alasan apapun.

bukan merupakan kesatuan sosial yang diakui antara anggota lawan jenis (Linton 1936:173), untuk setiap kontak langsung antara pasangan suami istri, *tumannyala*, dan *tumasiri*' adalah keluar dari unsur ini. Pasangan mengetahui bahwa hidup mereka dalam bahaya dalam kasus ini, dan seorang wanita yang melarikan diri tidak memiliki hak untuk mewarisi harta dari orang tuanya.⁴¹

Orang pertama yang memenuhi syarat untuk bertindak ketika seorang wanita telah mengambil bagian dalam situasi seperti ini adalah kakaknya. Sebuah puisi kecil yang menggambarkan hal ini:

Sari 'battangaji tojeng	Hanya saudara yang benar,
iaji Kalli 'majarre',	ia adalah perisai yang kuat,
pindu 'cikali	mana sepupu-sepupu yang lain
naempoi ranggasela	keenam dan keempat, mereka yang telah goyah.

Di sini tidak disebutkan ayah dari gadis itu. Dia adalah orang yang harus memberikan persetujuan resmi untuk pernikahan dan kemudian rekonsiliasinya, tetapi jika anaknya tidak setuju, ia akan mengalami kesulitan. Secara resmi, semua kerabat laki-laki dari wanita telah melakukan *siri*'. Ketika dia diikat, tetapi mereka yang mengambil bagian dalam kasus seperti ini, di tempat pertama, kakaknya dan kadang-kadang juga sepupu tingkat keempat, atau pangikut ayahnya.⁴² Batasan-batasannya tidak dapat ditarik. Kerabat lain menampilkan mereka yang telah melakukan *siri*' dengan berpartisipasi dalam pengejaran yang terjadi setelah penerbangan. Tapi kemudian mereka menemukan bahwa tidak terasa begitu cepat ketika akan menyusuk.

⁴¹ Hakim agama (syarat) mengakui bagian dari warisan yang disebabkan, tetapi dalam kasus pembagian 'biasa', yaitu, sebuah divisi yang mengambil tempat ibadah tanpa hakim, keberadaannya secara resmi diabaikan. Paling-paling hubungan ini digunakan sebagai dalih, tanpa secara tegas menyatakan seperti itu, meninggalkan warisan seluruhnya atau sebagian terbagi.

⁴² 'Dosanya "adalah bahwa tuannya,"

Jika seorang pasangan melarikan diri dan mencapai rumah kepala kampung, atau pejabat yang lebih tinggi, atau pemuka agama, mereka akan aman berada di sana. Menusuk di rumah kepala atau pejabat yang lebih tinggi adalah tanda tidak sopan untuk orang itu. Di hadapan atasan dan tentu, di rumah yang unggul, sebuah *tumasiri*' harus mengontrol perasaan *sirinya*'. Dalam satu kasus di mana *tumasiri*' mengejar adiknya sepanjang jalan di dalam rumah kepala dan membunuhnya di sana, ini merupakan suatu pembenaran bagi hakim untuk meningkatkan hukuman.⁴³ Dalam banyak kasus, kenyataan bahwa *tumannyala* mencapai rumah seorang yang unggul dalam probabilitasnya semua menandakan kelegaan bagi *tumansirinya* mereka karena membebaskan keduanya dari proses penusukan. Tapi orang Makassar tidak hanya akan mengakui hal ini. Hal yang sama berlaku untuk sebuah perjumpaan di jalan terbuka. Pada saat seperti itu *tumasiri* banyak mengabaikan *tumannyala* dan mereka selengkap mungkin mempersiapkan diri dalam situasi yang ada.

Dalam menentukan alasan untuk *silariang* dengan mudah dapat dilihat bahwa mereka tidak hanya menentukan mahar yang tinggi, maupun biaya besar untuk perayaan itu, atau perbedaan tertentu dalam status, atau bahkan kenyataan bahwa orang tua mengatur perkawinan anak-anak mereka tanpa memperhitungkan keinginannya.⁴⁴ Para *Silariang* pasti didahului oleh pelanggaran aturan mengenai hubungan sosial antara kedua jenis kelamin, terlepas dari apakah ini disengaja atau tidak. Hanya ketika seseorang terus mencari alasan yang mengarah ke aturan-aturan sosial seseorang menemukan, antara lain, keinginan pada

⁴³ Lihat Chabot 1939:328

⁴⁴ Saran saya buat pada tahun 1939 yang menyatakan bahwa pengetahuan yang lebih dalam pengaturan pernikahan Makassar akan menjelaskan alasan yang mengarah ke pernikahan *silariang* karena itu terbukti salah. Lihat Chabot 1939:334.

bagian dari individu-individu yang pernikahannya dicegah oleh faktor sosial atau ekonomi dan tempat istirahat untuk para *silariang*.

Bahkan jika tidak ada orang lain yang tahu pelanggaran ini, tetapi pria dan wanita, yang kedua masih tidak bisa yakin bahwa dia tidak akan membanggakan itu dalam rangka untuk tampil sebagai 'seorang perempuan yang menang' di antara teman-temannya. Menunjukkan kesuksesan dengan wanita adalah jenis laki-laki muda (*tau runka*). Mereka ingin menyarankan kesuksesan besar, meskipun lebih sedikit yang telah terjadi sebenarnya bahwa jumlah yang melirik cukup signifikan yang dipertukarkan, dan beberapa komentar yang bersifat umum, tetapi dalam menyatakan pendapatnya sangat cerdas yang dibuat di hadapannya. Pada saat yang sama, seorang pemuda memiliki alasan yang sah untuk dikatakan terasa jelas ketika ia membuatnya seperti membanggakan, karena kalau ia terlalu eksplisit, sehingga yang lain bisa mengerti kepada siapa ia mengacu, membual dengan segera membahayakan gadis itu. Kemudian kakaknya mungkin mendengar hal itu. Fakta bahwa orang 'berbicara tentang dia' adalah salah satu hal terburuk yang dapat terjadi pada wanita muda. Dalam hal bahwa dia tentu harus lari karena kakaknya atau sepupunya dapat berbuat apa-apa, terkecuali ia ingin menjadi pasangan *siri'*. Setiap orang tahu konsekuensi ini, ia takut mereka karena dalam kasus seperti ia harus melarikan diri dengan gadis itu, dan umumnya yang tidak niatnya.

Seorang wanita yang menemukan dirinya dalam situasi ini tahu bahwa dia dalam bahaya jika ditikam oleh kakaknya yang mendengar tentang hal itu. Jarang dia melihat atau mendengar secara langsung, namun. Oleh karena itu, ia hanya dapat bereaksi secara tidak langsung. Tidak sampai tampaknya bahwa menghubunginya sedang dibahas tidaknya bahaya menjadi nyata bagi wanita. Dia selalu memiliki kelonggaran tertentu dalam waktu, karena semua orang tahu bahwa bahaya besar yang akan terjadi jika berbicara tentang hal ini. Ada yang suka untuk disebut sebagai 'kisah pembawa'.

Ketika ia sedang dibahas, salah satu wanita yang lebih tua, kadang-kadang bahkan ibunya, mungkin memperingatkan dia tentang bahaya dia masuk. Mereka akan menyarankan penerbangannya dan membantunya dalam persiapan melarikan diri. Apakah dia kemudian melarikan diri sendiri atau dengan orang yang telah membuatnya *siri'* adalah pertanyaan lain tentang itu. Bahwa wanita itu selalu membantah membantu laki-laki. Sebab barangsiapa membantu seorang wanita yang harus dibunuh juga dikenakan hukuman mati.

Sering, seseorang melarikan gadis itu menjelang senja dan kegelapan menutupi penerbangan. Seorang pemuda yang pada saat seperti ini ditusuk. Adiknya tidak bisa memberikan alasan lain selain bahwa ia mencurigainya dan ingin melarikan diri. bagaimanapun tidak ada buktinya. Oleh karena itu tindakannya sangat tidak disetujui.

Ketika waktu penerbangan telah ditemukan, para pemuda segera mengambil tindakan. Mereka mencari para wanita, mempersenjatai diri, dan berangkat. Mereka berhenti di rumah kerabat mereka yang telah mengalami *sir '*, yaitu untuk mengatakan, mereka meminta mereka untuk datang dan membantu mereka dalam pengejaran. Yang terakhir ini tidak bisa menolak tanpa kehilangan kehormatan. Jika Anda tidak memiliki rasa malu, pergi dan meminjam disuatu tempat dan setelah itu tidak akan ada pertanyaan yang meragukan lagi . Hanya ketika, setelah mencari beberapa waktu, mereka tidak dapat menemukan jejaknya, mereka kembali ke rumah satu demi satu.

Para wanita, karena mereka terikat di rumah, mereka harus menunggu untuk melihat bagaimana perkembangan dari pengejaran itu. Di antaranya mereka dalam keadaan ketakutan, hingga laporan telah diterima bahwa pasangan telah mencapai rumah seorang pejabat kampung. Sementara wanita yang lebih tua bercerita tentang mantan penerbangan dan tentang banyak penderitaan dari seorang gadis yang ditangkap dan dibunuh. Mereka menggambarkan bagaimana kesepian

gadis yang telah melarikan diri yang dirasakan sekarang, jauh dari ibu, saudari dan keponakannya, seperti orang tanpa teman yang biasa menghiburnya. Kesalahan besar yaitu yang menyebabkan kesedihan yang mendalam pada ibunya, dia telah menanti kedua orang tuanya yang mengatur pernikahannya yang membuat hatinya sangat senang. Dia sangat rindu pada seorang pria. Dia gadis sederhana yang tidak ingin melakukan pernikahan dengan diam-diam, semua itu telah dipelajari selama ia masih dalam masa anak-anak dan masa gadis remaja.

Beberapa hari setelah melarikan diri, ketika kemeriahan/malam pertama telah usai, mereka berencana menghilangkan jejak pada pasangan pada acara pernikahan. Ini hanyalah sebuah formalitas yang ditentukan oleh hukum Islam yang timbul (berkembang) dengan berbagai macam larangan. Wali istri harus memberikan persetujuan dalam pernikahan. Secara resmi, dia tidak pernah ingin melakukannya pada wanita yang disebabkan karena sering kali saudarinya dijadikan sebagai *siri'* oleh karena itu dia tidak mengakui tanpa ada ikatan yang mengakibatkan diri sendiri sebagai pemuda. Hal ini dapat diterima bahwa dia telah memberikan persetujuan disaat dia sedang berbicara dengan seorang imam (penasihat) dalam masalah yang telah dialaminya, terhadap apa yang dia inginkan.

Masalah ini sebagai motivasi pada diri seseorang pada saat upacara pernikahan ketika berhadapan dengan imam yang berposisi sebagai wali yang diajukan secara bersama-sama, wali biasanya ditanyakan bahwa apakah dia menerima *sunrang* dan jawabannya yaitu dia tidak menerima *sunrang*. Harus ditafsirkan sebagai pernyataan yang meminta persetujuan bahwa dia ingin meningkari setiap ikatan dengan wanita yang telah menjadikan *siri'*. Wanita itu harus sudah meninggal, tidak boleh ada ikatan dengan laki-lakinya. Pada *nikka* isteri menerima *sunrang* seperti dirinya. Saat perdamaian berlangsung, *sunrang* memberikan penawaran untuk wanita itu setelah menyiapkan segalanya.

Dengan demikian satu masalah dapat diselesaikan dengan segera menikah.

Keterbukaan antara tingkatan dan status, hampir sekitar 20 wanita yang telah menjadi *sunrang* dan telah menikah.⁴⁵

Dalam kasus pernikahan *silariang*, laki-laki harus bik-baik saja (*kasalaang*). Seseorang akan menunjukkan upacara pernikahan dan mendaftarkannya. Uang tersebut telah disimpan dan diberikan kepada ayah dari istrinya dan selama proses perdamaian. Akhirnya tidak ada yang mau menerima secara langsung penunjukan dari sebuah pernikahan sebab dalam pelaksanaannya kebanyakan kakaknya tidak menginginkan hal itu terjadi. Oleh karena itu mereka sering bertanya kepada Imam, laki-lakinya telah melakukan upacara pernikahan, untuk menerima uang sebagai hadiah (*sidakka*), dalam acara pernikahan di Borongloe. Dimana pelaksana pernikahan bertanggung jawab atas denda yang diberikan langsung pada ayah/menantunya pada saat berlangsungnya acara pernikahan.

Beberapa pengamat telah memperhatikan sumber area yang berbeda, pada saat dahulu yang biasa disebut ‘keputusan pertama’ artinya setelah menerima denda, maka tidak ada alasan untuk mengingkari apa yang telah ada (bertling 1938:203). Hal ini denda di pandang sebagai bagian kerukunan sehingga tidak ada alasan untuk membayar orang Makassar yang disangkut pautkan dengan denda dalam mengakhiri hubungan *tumaisiri*-*tumanyala*.

Setelah ekspedisi Sulawesi Selatan tahun 1905, jumlah yang mengingkari dari adat ini dan tentang masalah pernikahan *silariang* yang

⁴⁵ Dari jumlah yang telah menikah (107) dalam jumlah setahun (dari 7/01/1948 ke 7/01/1949) di Borongloe, ada 19 orang yang telah mengalami *silariang* (sekitar 18%). Persentase yang sama terjadi di Goa. Pada tahun 1947, dari 200,000 penduduk yang telah teregistrasi di propinsi adalah 1492. Dari data tersebut, 283 diandartanya melalui pernikahan *silariang* (18.9%). Menurut laporan, persentase tersebut yang menikah secara *silariang* banyak terjadi di tingkat distrik, diantaranya di Djeneponto.

sudah ditahu. Pada saat pemerintahan Belanda tahun 1906, Gubernur C.A Kroesen. Bahwa bagaimanapun laki-laki setidaknya jangan menampakan mukanya dikampung yang banyak kerabat dari perempuan itu tinggal. Jangan melakukan hal itu sampai wanita itu menikah dengan pria lain dan merasa hal menyangkut dia telah reda dan yang telah menikah berisi saran terhadap masalah denda yang dibayar langsung pada *nikka* dan akan diterima oleh wali isteri dalam pernikahan *silariang*. Harapannya dengan cara ini maka hubungan *tumasiri-tumanyala* segera dihilangkan.

Bagaimanapun dengan saran yang bijak akan tetap mendapat tekanan meskipun sangat kuat. Pada saat membayar denda dalam *nikka* di daerah manapun hubungan *tumasari-tumanyala* tetap seperti dulu. Hanya saja kita mengingat dalam sejarahnya, maka kita akan memahaminya. Mengapa pada daerah tertentu ayah dari isteri menerima denda *nikka* tapi *sunrang* tidak wajib menerimanya sampai selesai perdamaian.

Menurut hukum islam, wali isteri wajib menolak persetujuan untuk kawin dengan dasar bahwa perempuan yang statusnya lebih tinggi dari pada laki laki. Ada perbedaan alasan untuk menolak permintaan menikah walaupun tidak diketahui oleh wanita yang akan menikah (*taena nasiratang*) akan ada ekspresi, jika dalam kasus *silariang* menolak memberikan izin pada pasangannya. Maka imam akan memisahkan mereka. Kasus ini mendahului hakim jika keputusan ini ditetapkan bahwa apabila wanita lebih tinggi statusnya dari laki laki maka mereka harus berpisah, keluarga wanita akan mengambil kembali terhadap pernikahannya dengan laki laki yang kastanya lebih rendah walaupun wanita tersebut menjadikan mereka *siri*'.

Setelah dipisahkan oleh imam atau hakim maka tidak ada lagi hubungan *tumasiri-tumanyala*'. Petugas fokus pada hasil dari *tumasiri*' dengan baik dan akhirnya wanita dan pria menemukan kesulitan yang lebih. Dalam prakteknya, meskipun prianya telah diketahui, tidak boleh

menampakkan diri di kampung dimana banyak saudara perempuannya tinggal. Untuk lebih amannya menunggu hingga wanitanya menikah dengan pria lain.

Wanita merasa dihormati karena telah dipulangkan oleh kerabatnya belum sepenuhnya merasa tenang dia melakukan kesalahan yang mana berbohong di *salimara* dan *silariang*. Dia dalam bahaya jika berhubungan, oleh sebab itu dia harus menjaga tingkah laku dirinya sendiri yang tidak diketahui orang lain. Maka hal itu mungkin saudaranya akan ingatkan dia tentang kehidupannya sedikit demi sedikit kasus seperti ini akan ada perpisaan setelah wanita itu segera menikah, 3 tahun lalu dia lari dengan pria lain yang juga berstatus rendah. Meskipun demikian saat seperti ini wali harus memberikan persetujuannya untuk menikah dibawah tekanan iman, yang bermaksud dia peduli untuk mengambil wanita *siri'* yang tidak didapatkan seorang pria untuknya.

Wanita sering mempunyai alasan untuk menghilang dengan pria lain yaitu, pria memaksa dia melakukan itu dan mengancam akan membunuh dia jika dia tidak pergi bersama pria itu. Hakim menyatakan bahwa pencurian secara paksa dalam setiap hal akan disalahkan tidak dapat diterima oleh seorang gadis jika pergi bersama pencurinya itu sebelum diakui bahkan bersumpah pada hakim sebagai tanda dia inginkan pria itu. Dan tidak sangka lagi dari setiap cara yang dilakukan memperlihatkan hasrat (*lale*) yang sangat tercela.⁴⁶

Priapun harus gunakan kekuatan jika ingin memaksa wanita ikut dengannya. Dia tidak punya pilihan untuk tinggalkan wanita itu yang menjadikan wanita itu *siri'* akan sangat bahaya jika wanita itu tetap di rumah saudaranya dan akan menikah dengan dia. Biasanya seorang pria sengaja menjadikan wanita itu *siri'* dengan demikian dipaksakan

⁴⁶ Dalam beberapa kasus hakim sangat sadar bahwa dia sangat menginginkan wanitanya, dengan siapa dia akan berbicara pada point.

wanita itu untuk lari bersamanya dia ingin menikahi wanita tersebut walaupun wanita itu tidak menginginkan dia sebagai suami kerabatnya yang bersama dengannya meminta agar hal itu di tolak. Pemuda itu berkata mengapa kami di tolak? Kata serupa sebagai respon penghinaan dari penolakan itu dan dia melakukan dengan cara yang kurang baik yaitu memaksa kawin lari.

Dalam lingkungan modern di Makassar kondisinya sering berbeda jika gadis melanjutkan sekolah setelah mereka dewasa, hubungannya dengan pemuda sangat berbeda dari keadaan sebelumnya. Situasinya takut berhubungan dengan pemuda karena masalahnya yaitu dia dapat berbicara dengan seorang pria tanpa adanya bahaya, pada saat yang sama sikap pemuda mulai berubah. Mereka tidak ingin memandang diri mereka sendiri sebagai *siri* jika saudaranya berbicara dengan teman sekolahnya.

Ini memungkinkan bahwa jumlah perkawinan *silariang* pada generasi muda sangat besar dari pada daerah terpencil, di satu pihak pemuda berkesempatan menentukan pilihan mereka sendiri yang sangat bertentangan dengan orang tuanya dan di pihak lain. Pada saat yang sama ada pernyataan yang menjelaskan mengapa jumlah yang ada tidak terlalu besar ini dihubungkan dengan kenyataan pada *silariang* yang dipandang buruk (*kodi*) dan pesta kawin sebagai hal yang baik (*baji*). Pemuda yang menyukai seorang gadis harus bertanya apakah dia ingin kawin lari tapi gadis itu tidak ingin lakukan hal yang buruk dia tidak mau membuat ibunya sedih dan pria itu harus menerima penolakan gadis tersebut, hal ini yang di sebut *silariang*.

Wanita moderen sangat bebas berkumpul dengan pria dan pergi berbelanja ketika di jalan bertemu dengan teman sekolah pria, pertemuan itu dikecam bibi dan kakak perempuannya, mereka memangil dia dan meyakinkan dia berulang kali bahwa pada akhirnya dia akan datangkan keburukan jika dia menerima banyak godaan untuk kawin lari dan keinginan berpetualang tapi akibat dari kenyataan itu banyak

pria Makassar yang berasal dari keluarga berada yang senang kawin dengan perempuan moderen yang didapat selama pergaulan oleh karena itu *silariang* artinya mereka melakukan keinginannya dengan melawan orang tua mereka. Tapi wanita muda tetap menolak dia ingin menunjukkan bahwa mendapatkan yang moderen adalah cara yang baik (*eroki kuppasinikang kamoderenganku*) dan katanya pria senang akan hal itu dia katakan bahwa mencegah hubungan akan berakibat buruk dalam kawin lari itu sendiri.

ERANGKALE

Silariang juga disebut saat pria dan wanita kawin lari bersama atau *erangkale* (arti harfiahnya membawa diri sendiri). Pada saat wanita lari dari rumah seorang diri dan menuju ke laki-laki yang menjadikan dirinya *siri'*. Ada 2 bentuk sebab dari *silariang* yang tidak berbeda dalam prinsip atau akibatnya. Biasanya tergantung pada saat wanita pergi sendiri atau dengan pria, misalnya wanita berhasil mengatur pertemuan untuk melaksanakan kawin lari melalui perantara hubungan terlarang ini tidak disengaja, ditakutkan ada reaksi penikaman dengan pisau yang selalu menjadi motif untuk pelariannya.

Saat wanita lari ke pria, tidak ada yang dapat diperbuat selain pergi bersamanya. Bahkan keluarganya berpendapat bahwa dia bukan laki-laki. Masalah ini ditanggung tentu oleh wanita yang mana sebagai tempat berlindung bersama pria untuk melakukan hal ini. Jadi wanita *siri'* dipandang sebagai hal yang sangat dicela jika tidak dinikahnya. Ada dua hal yang dapat penulis ketahui penyebabnya.

Ketika seorang gadis berumur 13 tahun telah mendapatkan perlindungan dari seorang pria yang berumur 26 tahun. Pada akhirnya dia dapatkan masalah untuk itu. Dia telah lama mengenal gadis itu sehingga dia mengatakan bahwa perasaannya pada gadis tersebut hanya sebatas saudara semata. Patut diperhatikan tentang pernyataan bahwa pria ini ditempatkan *siri'* oleh perasaan wanita yang menjadi miliknya.

Jadi dia dianggap berasal dari perasaannya *siri'* yang biasanya hanya laki-laki yang memiliki perasaan yang timbul saat mencoba di depan umum untuk mencapai sesuatu yang pasti.

Pada contoh lain, dia mengakui bahwa dia senang bersama wanita yang lari dengannya (*banjalu*; digunakan sedikit perasaan untuk lelucon lisan), tetapi dia menolak pergi bersama wanita itu. Atas wewenang hakim, ayahnya meminta gadis itu kembali pada keluarganya “kami memiliki sanak saudara yang dapat menikahnya”, ini sebagai penjelasan dari permohonan tersebut, dan itu bisa terjadi karena 2 hal: tergantung pada sikap laki-laki untuk memnrima di waktu yang sama. Laki-laki tidak dianggap sebagai *tumannyala*. Hal ini jelas, mungkin sifat gadis yang diketahui ada dua yaitu kesederhanaan dan malu-malu seperti yang sesungguhnya dimiliki pada wanita.

Banyaknya waktu pelarian sorang wanita sebagai orang asing dipercaya bahwa pria sudah jadikan dia *siri'*, dalam pikirannya dia telah melakukan hal yang biasanya. Cristian Sangirese yang ditunjuk sebagai pemimpin sejumlah orang Makassar. Kembali pada masyarakat umum, saudari mereka bertanya dimana saudaranya berada setelah beberapa hari lari ke dia. Setelah menerima ajakan dari temannya dia bertindak sesuai harapan orang Makassar. Dia membayar *sunrang* dan denda serta menunjukkan sifatnya sebagai *tumannyala* yang baik, hingga rekonsiliasi berlangsung menurut adat Makassar. Cuma acara perkawinan muslim yang tidak dilangsungkan.

Ada beberapa alasan yang dijadikan waniata *siri'* dan membutuhkan perlindungan dari seorang pria. Hubungan terlarang bersama seorang pria adalah *tumannyala*. Dia tidak mengetahui adatnya kita, mereka berkata, dan itu telah memberikan sebuah penjelasan yang lengkap.

Ada beberapa alasan yang dijadikan untuk wanita “siri” dan dia membutuhkan perlindungan seorang pria. Hubungan terlarang bersama seorang pria ditunjukkan dalam beberapa kasus. Sebenarnya hubungan

ini hanya kebetulan saja. Sangisera menyebutkan suatu kejadian dalam pengambilan air. Dari sudut pandang orang Makasar wajar jika wanita diam-diam saja. Tetapi ayahnya memperhatikan situasi tersebut dan berkata;” saya menyuruh kamu ke sumur bukan untuk ngobrol tetapi untuk mengambil air. Di lain waktu saat wanita itu mencuci di sumur dan tiba-tiba bola milik lelaki yang sedang bermain olahraga meluncur di dekatnya, lalu perempuan itu menendang bola dan pemuda yang ingin mengambil bola tersebut menertawainya. Beberapa hari berlalu, wanita tersebut lari ke pria tersebut. Yang jadi masalahnya wanita itu telah gagal dalam upacara [pernikahan terdahulu. Salah satu keponakannya menyalahkan hal tersebut, katanya “jangan bercanda orang-orang itu permalukan saya,” beberapa hari berlalu *mikka* siap dilangsungkan. Dia lari ke pria tersebut, keadatangannya yang lalu, didesak oleh bibinya; pergi, lakukan menurut menurut permintaan “sirimu” (lampoko, dongkoki sirimu). Yang dikatakan itu benar. Setelah itu dia menikah dengan pria tersebut.

Tak satupun hal yang menyebabkan wanita itu dalam bahaya yang sebenarnya. Keluarganya tidak beri siri. Tiga orang dari mereka memahami tindakannya, dikatakan bahwa rekonsiliasi yang berlangsung tidak lebih dari setengah than. Lebih baik siri dari resiko yang lain diterima ditikam karena melarikan anak perempuan tersebut. Sebelum wanita itu menikah lebih baik menolak pergi bersama daripada tidak dipercaya dan dianggap sebagai seorang pengkhianat. Kerabat istrinya “siri” karena pelariannya dengan demikian secara terbuka diakui hubungan terlarang itu tetap ada, tapi harus memahami tindakan dan perasannya dengan pasti.

Tiga hal yang telah digambarkan, bahwa pengantin yang ditinggalkan, tanpa perasaan benci kepada suami keduanya. Dia beranggapan bahwa peristiwa itu hanya sebagai wacana dari nasibnya. Saat etika itu ada maka dirukunkan dan tidak ada lagi sisa amarah dari perasaan pribadinya.

Hamil di Luar Nikah

Hamil merupakan suatu penyebab melarikan diri bagi wanita yang tidak menikah. Selama beberapa bulan pertama, pria acuh akan hal itu, maka wanita dapat tetap aman di rumah. Ibu dan adiknya sering berikan semangat tetapi keduanya akan selalu ditolak. Dalam keadaan seperti ini. Jika wanita tidak mendesak pria yang menghamilinya untuk lari dan menikahinya, akhirnya ia mendesak dirinya sendiri melalui seorang imam. Umumnya pria akan mengakui adanya beban diluar pernikahan. Secara sederhana pasangan tersebut tidak dihormati dan disebut Tummannyala.

Pria yang menolak menjadi ayah dari anaknya pergi ke kali di goa. Jika ia mempertahankan penolakannya disana, dia menerima sebuah kesempatan untuk bersumpah di Mesjid di Goa yang menyatakan dirinya tidak menghamili wanita. Ketika sumpah telah terlaksana dia telah bebas. Tetapi bagaimanapun dia tetap dalam bahaya. Dia tidak akan dapat memasuki kampung yang ditinggali wanita tersebut. Umumnya wanita tidak akan berbohong pada keadaan itu. Pria yang menolak menjadi ayah dari bayinya terkadang mendapat denda dari sumpahnya. Sehingga selalu diperhatikan oleh keluarga wanita. Hanya ketika siwanita menikah dengan laki-laki lain dia akan aman.

Setelah melakukan sumpah, wanita akan tinggal di rumah imam sampai seseorang datang untuk menikahinya. Ini biasanya terjadi setelah beberapa hari. Pertama setelah wali dari pria berbicara kepada imam, kemudian dia memberitahukan niatnya untuk menikahi wanita. Jika wanita belum dapat menentukan, dia mendapat kesempatan untuk melihat sipria kemudian dia dapat memutuskannya. Jika dia tetap memikirkannya tetapi dengan wajah aneh “teh” (tidak tahu mau berbuat apa) dengan keputusannya. Wanita dapat menolak beberapa kandidat pertama setelah yang lainnya membuat perbedaan dengan orang sekitarnya. Ada beberapa nomor yang cukup untuk pria tidak menikah dengan siapa yang tidak ingin dinikahi.

Berhubungan dengan anak yang akan lahir tanpa ibu yang menikah. Terjadi pengecualian, contohnya jika wanita hamil oleh suami saudaranya menurut hukum islam mengikuti goa, dia mungkin tidak menikah dengan pria ini sebelum saudaranya dicerai olehnya dan telah melewati masa *iddah*. Anak yang lahir diluar perkawinan adalah hal yang jarang dan biasanya mereka cepat meninggal. Hanya seorang anak perempuan berusia 8 tahun yang saya temui di Borongloe sebagai anak yang tidak mempunyai ayah.

Seorang pria yang menikah dengan wanita yang telah hamil oleh pria lain disebut "*pattongeo siri*" (terkadang ada bantahan terhadap hal ini) seperti pernikahan silariang. Penghormatan secara keseluruhan sama halnya seperti pernikahan silariang. Tidak ada pesta-pesta yang akan terjadi. Baiknya adalah adanya pembayaran, dan si-pria *tumannyala* menghargai keluarga istrinya hingga tercapai permufakatan, sekalipun dia hanya mencapai status dengan kebaikan menikahinya. Duda atau pria diatas 30 tahun ingin melakukan kontrak (kawin kontrak) kadang-kadang dengan keluarga wania tetapi dalam kasus selalu sepupu dari tingkatan enam (*sampopinruang*) atau lebih jauh. Untuk keluarga pertama (*tumannyala*).

Perilakunya dihargai. Membuat wanita bahagia, dapat dikatakan karena dia menyelamatkan dia (wanita) dan keluarganya dari malu terbesar, memberikan kelahiran anak tanpa pernikahan. Penghargaan ini diekpresikan ditempat pertama setelah permufakatan, segera setelah pernikahan dilakukan. Walaupun antara selama periode *nikka* dan permuafakatan *pattongeo*' dihormati sebagai *tumannyala*, dalam realita keduanya lebih baik dihindari.

Hal ini terjadi pada saat kehidupan merasa damai dan terjalin baik, tetapi ketika hal ini terus berjalan setelah satu keluarga menikah, dalam jangka waktu yang cukup lama, maka dengan sendirinya mereka akan berpisah satu demi satu dalam deskripsi seperti acara perkawinan yang akan terasa lengkap ketika mereka semua bersama.

Dalam hal ini, sebagai umpama bahwa seorang wanita “Nyonya Djwis” dalam acara perkawinan yang dilakukan sekitar tahun 1940 di *brongloe*. Dalam acara perkawinan ini acara pelayanannya terlihat amat berbeda dari yang biasanya. Nyonya djawis ingin pindah dari rumah orang tuanya setelah dalam masa kehamilannya, pria yang menikahnya menolaknya sehingga ia berpindah lagi suatu kelompok/komunitas adat lama kelamaan, kemudian ada seorang yang mengenal pria tersebut. setelah ia dinikahi lagi oleh pria mengunjunginya di rumah komunitas adat tersebut. Dan dia kemudian dibawa ke rumah kepala masyarakat adat untuk menunggu disana sampai seseorang datang menikahnya atau seperti diungkapkan untuk mengambil aib darinya (*angalleagi siri 'na*) atau untuk membiarkan dia hidup (*antallasi*). Setelah beberapa hari paman langsung dari Djawi datang untuk memberitahu dia bahwa pamannya ketujuh gelar dengan nama *rapping*, seorang pria yang bercerai tanpa anak-anak ingin menikahnya.

Kepala masyarakat adat menyampaikan permintaan ini kepadanya. Dia sudah tahu *rapping*, oleh karena itu dia tidak perlu melihatnya pertama dan dia diberi banyak waktu untuk berpikir hal. Dia terus menjadi diam, dan dari ini disimpulkan bahwa dia setuju untuk perkawinan. Kepala melaporkan hal ini kepada imam *borongloe*, yang mengirim surat kepada ayahnya djawi dimana ia meminta persetujuannya menikahi putrinya. Surat termasuk otorisasi yang hanya sidik jarinya harus ditambahkan.

Pada kesempatan ini ternyata bahwa sawah yang ditetapkan sebagai sawah yang ditetapkan sebagai *sunrang* menghasilkan harga 50 petak sawah, sementara sawah 100 petak dianggap sebagai adat dalam kasus seperti itu. Imam karena itu memperhitungkan kemungkinan bahwa wali tanpa persetujuannya untuk alasan ini. Persetujuan ini diberikan namun demikian *rapping* itu adalah seorang pekerja yang dihargai dalam kelompok kerabat dalam keputusan. Setelah itu sang

imam, dengan persetujuan rapping, mengatur hari dan jam untuk pernikahan. Tepat sebelum masa yang disepakati, sekitar jam 8 dimalam hari, wanita dibawa kerumah imam. Dia langsung naik tangga kembali dan menunggu di kamar perempuan. Kemudian, *rapping* tiba diperusahaannya guru kampung di dua sanaknya. Tak lama kemudian imam menantu juga tiba yang bertindak sebagai saksi bersama guru kampung. Keimpulan kekhidmatan menerima 0,25 gulden untuk bagian mereka. Imam sangat berhati-hati mengunci pendaftaran dan menulis dengan pena khusus untuk menulis surat-surat makasar. Dia mengajukan pertanyaan “berapa umurmu? Rapping tidak tahu. Berapa lama kamu jatuh dari goa? Salah satu pertanyaan dirancang untuk membantu dia menemukan jawabannya. Berapa lama itu Djawi? Kejatuhan goa dia belum lahir. Berapa lama dia pada saat epidemic influenza di Spanyol? Diwaktu yang sama dia membaik. Imam berasumsi dia akan lahir tidak lama dan terdaftar. 27 Februari 1940 tercatat sebagai tanggal pernikahan, meskipun pernikahan dilakukan pada malam tanggal 26 (pada jam 9 malam). Selama pernikahan berlangsung khidmat teras di rumah imam tertutup. Dari depan terlihat dinding dan orang diteras masih dapat melihat sekilas perempuan melalui mereka. Diantara mereka seorang wanita dipanggil Kamida yang mempunyai posisi seperti Djawi dan dia juga menunggu seseorang datang kepadanya. Kamida inginn seperti itu kata guru, tidak ada tawa umum, rapping yang merasa tenang menyatakan bahwa pernikahannya melawan keinginan orangtuanya. Mereka telah memperingatkan dia sejak pernikahan ini dinyatakan tidak menguntungkan untuk itu (*bulan bambang, bulan hangat*) dan sumber imam rapping bambang *tongi* (sastra rapung yang juga hangat).

Sekarang imam memanggil Djawi tetapi dia tidak datang. Seorang wanita diutus untuk menjemputnya tetapi dia tidak datang. “dia tertidur” seseorang berkata. Adik imam diperintahkan untuk pergi dan memanggilnya, sementara itu imam membakar dupa disuruh

oleh istrinya. Djawi tetap tidak datang, imam sendiri yang memaksanya akhirnya dia muncul diberanda dan dengan punggung setengah kebelakang dari orang yang akan menjadi suaminya, dan wajah menatap dinding rumah, dia duduk. Jika memungkinkan wanita dapat terhindar dari situasi ini. Bahkan ketika pelayan pernikahan, tuan yang mengatur pernikahan peduli tentang sidik jari istrinya sebelum diatur, menurut persepsi muslim, wanita tidak tandatangan jika ayah atau kakeknya dan jika dia tidak pernah menikah sebelumnya. Dalam kasus *silariang* oleh karena itu kasus ini ditempatkan setara dengan perkawinan wanita sebelumnya.

Setelah memiliki cap jari Djawi, para saksi dan imam tandatangan. setelah itu Nikka terjadi. Rappung duduk di atas tikar kecil dengan wajahnya menghadap ke arah barat; Djawi duduk miring di seberang kirinya, dengan dia kembali berbalik ke arahnya. Imam duduk disebaliknya dan miring sementara kekanan dibelakangnya duduk para saksi, tepat di samping mereka duduk salah satu kerabat laki-lakinya yang telah menemaninya. Sekarang imam melambaikan dupa itu diatas sehingga menggambarkan sebuah lingkaran kecil di sekitar Rappung (nipaliliki); tiga kali dan sekali berlawanan searah jarum jam. Setelah masing-masing lingkaran, ketika imam memiliki pedupaan itu di tangannya, dia melambaikan asap dupa terhadap Rappung (nikapeki) dengan kata-kata: 'Jadilah bahagia' (secara harfiah 'membuka jiwa Anda').

Sekarang imam dengan tangan kanannya menggenggam jempol kanan Rappung dan menyebar sebuah sapu tangan putih di atas kedua tangan mereka. Berikutnya ia bertanya kepada Djawi apakah dia ingin menikahi Rappung. Dia tidak menjawab, pertanyaan itu diulang dengan keadaan mendesak. 'Dia' ya 'nyaris tak terdengar. Imam berpaling kepada saksi: "Dengar? 'seorang bergumam setuju diikuti semua yang hadir. Kemudian dia bertanya kepada Rappung berapa banyak jumlah sunrang. Dia menjawab, 'Dua puluh real'. Kemudian imam

mengucapkan kata-kata dari penawaran (ijab). 'Kunikkako, Rapping, kupasikalabiniko iDjawi, ana'na iSaibu; nusunrang 20 reala' (saya menikah denganmu, Rapping, saya berhubungan dengan Anda dalam pernikahan untuk Djawi, putri Saibu, Anda memberikan sunrang 20 real '). Setelah itu jawaban yang tepat telah dibacakan kepadanya, Rapping menjawab bahwa ia menerima tawaran (Kabul). 'Kutarimai pakkalabinianna iDjawi; kusunrang 20 reala' (Saya menerima hubungan dalam pernikahan untuk Djawi, saya memberikan sunrang 20 real '). Kemudian para imam pergi memegang tangan Rapping.

"Ini adalah kedua kalinya bahwa dia akan menikah, itu sebabnya dia begitu pintar '(artinya, itulah sebabnya ia bisa mengulang rumus tanpa kesalahan), ia berkomentar. Imam kemudian bergumam paham (doangang Nikka), dengan demikian ia muncul dihadapannya dan memegang telapak tangannya. Orang-orang yang hadir melakukan hal yang sama. Ini hanya berlangsung selama beberapa saat, dan dengan itu bagian resmi telah berakhir.

Rapping berjabat tangan dengan mereka yang hadir (a'jama taeng) di urutan pangkat dan status, pertama imam, yang mendesak dia untuk pergi ke istrinya, yang tetap duduk tak bergerak. Dia hanya menyentuh tangannya. Dia kemudian pergi ke kedua saksi, pertama yang tertua, kemudian saudara imam muda, dan terakhir ke kedua kerabatnya yang datang bersama. Imam membuka kotak tembaga bulat (kampu) dimana sunrang itu terkandung. Di dalamnya adalah: dua kalomping (daun sirih dilipat dengan cara yang khusus), dua buah pinang, beberapa butir beras, dan 4,25 gulden. Dari jumlah ini, 0,25 gulden ditetapkan untuk Kali Goa, dan 0,25 gulden untuk setiap saksi. Sisanya untuk imam. Dan terakhir ada sebuah gumpalan kecil bumi melambangkan sawah ditransfer sebagai sunrang. Uang itu diambil dari kotak dan didistribusikan. Setelah itu, pasangan itu pergi, dengan sahabat mereka.

Dua sepeda roda tiga dengan keranjang (Tallu roda) telah siap. Rapping dan istrinya duduk di salah satu di depan. Mereka merasa senang untuk duduk berdekatan '(nangai siampika), pada roda Tallu kedua berteriak, tapi Djawi berbalik kepadanya dan enggan menunjukkan bahwa dia tahu bagaimana seorang wanita menikah harus bersikap.

Perdamaian

Perdamaian dapat didefinisikan sebagai keseriusan yang datang dari dua tumannyala bersama-sama dengan kerabat imam dan bertemu di rumah ayah atau salah satu dari saudara pihak istri. Ada banyak kerabatnya berkumpul untuk acara ini. Istri dan suami meminta maaf kepada semua yang hadir dan menawarkan sunrang, denda, dan kue.

Kepala kampung, atau pejabat yang lebih tinggi, selalu hadir pada kesempatan seperti itu. Dia adalah orang yang datang di bawah wewenang perdamaian. Dalam kehadirannya perasaan siri 'harus ditekan. supaya selalu unggul pertama adalah di mewujudkan perdamaian. 'tumasiri tidak bisa menentang keinginannya dengan jelas, kecuali mereka memiliki alasan khusus untuk melakukannya. Namun, tumasiri 'hanya dapat diharapkan akan dimulai dengan melawan perdamaian, karena ini adalah laki-laki, dan oleh karena itu dihargai jika seseorang mengambil sikap dan berpura-pura bahwa ini siri' hanya dapat didamaikan oleh kematian.

Tapi ada batasan untuk tekanan hebat yang dapat digunakan sebagai contoh. Jika tekanan terlalu kuat, keinginannya tidak diterima oleh beberapa 'tumasiri. Paling-paling, orang yang selama berbicara merasa berkewajiban melakukan kontak pribadi dengan atasan. Oposisi tumbuh antara tumasiri ', dan melalui pemahaman yang salah' upacara perdamaian berakhir dengan kegagalan. Dalam hal tumasiri 'hubungan tumannyala terus ada. Inilah yang terjadi ketika saudara wanita yang melarikan diri menyerah dengan tekanan dari guru kampung untuk

menyetujui perdamaian. Pada jam yang telah ditetapkan, tidak ada sanak keluarga lainnya hadir di rumah tumannyala, yang seharusnya datang. Sebelumnya sempat beredar rumor bahwa sulit diharapkan. Untuk alasan bahwa kepala masyarakat adat telah mengirimkan perwakilan. Sejak otoritas pribadi kampung guru tidak cukup, seseorang lebih tinggi dari dia harus hadir untuk mencegah pertumpahan darah.

Dua Para tumannyala diterima oleh wakil kepala, guru kampung (mediator), dan kakak laki-laki dari istri. Situasi ini sangat sulit bagi saudara laki-laki. Dia hadir agar tidak dibilang tidak sopan terhadap guru kampung, tapi di antara kerabat, ia dianggap sebagai orang yang telah menunjukkan kesadaran yang kurang, karna aib yang telah ditimpakan kepada mereka. Dia terhindar dan minta maaf oleh pasangan dan setelah tangannya digenggam oleh mereka, karena dengan demikian tumasiri 'tumannyala hubungan yang telah dihapus dalam kaitannya dengan dia sementara akan terus berhubungan dengan kerabat lain. Hasilnya sekarang adalah bahwa setelah pertemuan singkat pasangan itu kembali ke rumah dengan kerabat pria yang datang bersama, dengan membawa sunrang yang, baik, dan kue. Pendapat umum adalah bahwa kesalahan terletak pada guru kampung yang telah memberikan tekanan terlalu banyak.

Argumen dikemukakan untuk mempengaruhi kelompok kerabat istri untuk menyetujui perdamaian adalah: bahwa wanita sangat merindukan ibunya, bahwa orang yang berhubungan satu sama lain milik bersama, dan bahwa kesalahan manusia adalah satu hal kecil. Dalam hal wanita tersebut menggunakan perlindungan dengan seorang pria, dan, pada tingkat yang lebih besar, jika dia kawin orang dengan luar dalam keadaan hamil, perdamaian biasanya dapat berlangsung sangat cepat, artinya, dalam waktu beberapa bulan.

Di sisi lain, 'tumasiri sering memiliki alasan mereka sendiri untuk menolak perdamaian, alasan yang baik di pihaknya juga

memahami dan menerima. Ketika seorang pria telah ditikam sampai mati selama pelarian dan wanita itu tak lama kemudian menikah dengan orang luar, upaya perdamaian gagal karena ia berpendapat bahwa perlu menunggu sampai kakaknya kembali dari penjara di mana dia sekarang digelar untuk kesalahan pembunuhan.

Bagi seorang pria yang melarikan diri dengan keponakan (kamanakang) dari istrinya yang tinggal di rumahnya sebagai gadis muda, perdamaian tidak bisa diwujudkan. Fakta bahwa dia telah melarikan diri dengan teman serumah sebuah alasan untuk kerabatnya terutama siri '. Kejahatannya dalam hal ini dianggap sangat besar.

Setelah pelarian dari seorang pria dengan adik istrinya, dimana istri pertama harus menerima talak karena menurut hukum Islam, seorang pria tidak dapat menikah dengan dua saudara perempuan sekaligus, perdamaian ditolak karena istri pertama masih 'bahagia '. Tidak sampai dia menikah lagi, sehingga diyakini mungkin akan terjadi perdamaian. Setelah pelarian dari seorang pria dengan seorang wanita yang lebih tinggi derajatnya, praktis tidak mungkin untuk mewujudkan perdamaian. Dalam semua kasus mereka percaya bahwa ada alasan untuk kelompok kerabat istri untuk merasa lebih dari biasanya 'siri, dan sebagai konsekuensi perdamaian juga membutuhkan waktu lebih lama dari biasanya.

"Tumasiri yang membuat keputusan dalam hal ini perdamaian yang diikuti oleh semua kerabat pria, lebih khusus ayah dan saudara laki-laki (yang terlama) perempuan. Dalam kasus konflik antara keduanya, sang ayah menyatakan dalam kasus tertentu bahwa ia menyerahkan persoalan itu kepada anaknya untuk mengatur. Dengan demikian, dia diluar mempertahankan posisinya sebagai pemimpin keluarga yang anak-anak harus taat, namun pada kenyataannya adalah anaknya yang melakukan keinginannya. Pengaruh ibu wanita dan saudara dalam masalah ini siri 'adalah sedikit. Mereka diharapkan untuk tidak menyibukkan diri dengan hal-hal ini. 'Siri sangat penting yang

bersentuhan pada hidup dan mati, merupakan permasalahan pria. Seorang wanita tua mungkin di beberapa titik rahasia membuat Pengamatan terhadap salah satu orang tua yang sekarang pasti cukup waktu telah berlalu sejak pelarian, tetapi tidak ada alasan untuk menganggap bahwa pemberitahuan apapun diambil seperti sebuah ucapan. Dalam hal ini perempuan hanya melengkapi kerja sama mereka dalam hal bawahan seperti pengisian dari kampu, makanan, dan persiapan pesta.

Dikatakan bahwa setelah perdamaian besar diambil bahwa kerabat semua istri itu semua 'tumasiri, menerima sejumlah kue dibawa oleh pasangan. Sebab barangsiapa telah memakan kue ini tidak dapat mengatakan bahwa dia tidak setuju dengan perdamaian, dan ini menunjukkan bahwa ia tidak akan membuat sebuah upaya untuk menusuk selama pertemuan dengan tumannyala. Penerimaan terhadap kue karena itu tanda yang jelas bahwa seseorang sesuai dengan perdamaian.

Batas kelompok kerabat - dalam bab pertama ini berpendapat tidak jelas secara rinci. Karena itu tidak mungkin untuk memasukkan mereka semua yang menerima kue. Paling-paling, karenanya, seseorang melihat bahwa kue ini ditawarkan kepada rumah-rumah kerabat terkemuka dan terutama bagi mereka dari orang-orang terkemuka. Tapi individu yang tidak puas dengan perdamaian dapat dengan mudah menghindari menerima kue. Distribusi kue adalah suatu bentuk luar yang memiliki peningkatan kecil untuk hubungan yang sebenarnya. Juga tidak tampak bahwa dahulu mereka memiliki arti yang lebih penting dan karena itu kami berurusan di sini dengan apa yang disebut 'mengurangi adat.

Hal yang sama berlaku untuk pernyataan bahwa tumannyala aman dari tikaman oleh 'tumasiri yang mengejar dia, jika dia melempar topinya di dalam pagar pekarangan milik kepala kampung atau aparat lain. Orang ingin memberitahu kebiasaan ini dan menambahkan bahwa

sebelumnya bahwa kasus ini benar-benar harus dengan cara ini. Contoh terakhir tidak diketahui, namun. Masih diperdebatkan apakah pertanyaan, dan jika demikian sampai sejauh mana, para pengejar taat pada kebiasaan ini bahkan pada zaman dulu. Cap dan kue adat adalah contoh dari bentuk-bentuk yang muncul di mana formalisasi permintaan yang kuat. Untuk sebenarnya peristiwa mereka sedikit penting.

Tidak mungkin bagi seorang wanita yang sudah melarikan diri dibiarkan saja, misalnya karena suaminya telah meninggal, untuk membawa perdamaian dengan kerabatnya. Salah satu cara lain adalah tetap yang tersedia baginya. Dia bisa menyerahkan dirinya pada kemurahan kelompok kerabatnya. Jadi seorang wanita menangis tiba-tiba masuk ke rumah orang tuanya setelah ia melarikan diri sekitar enam tahun sebelumnya. 'Bunuh saya jika Anda ingin, di sinilah aku', adalah kata-katanya. Dia memberikan alasan bahwa dia mati-matian merindukan ibunya. Kedatangannya menimbulkan keributan besar, namun situasi yang demikian diterima, dan ia selanjutnya tidak dianggap sebagai tumannnya. Namun, kasus tersebut tetap langka.

Bahkan wanita menikah memakai metode ini, meskipun sangat jarang, jika perdamaian dengan cara adat tampaknya mustahil. Hal ini dilakukan oleh seorang wanita yang suaminya telah mengambil istri kedua dan kini telah menerima berarti tidak cukup dukungan dari dia. Hal yang sama juga dilakukan oleh seorang wanita tanpa anak. Aksi ini dianggap sebagai perbuatan putus asa. Dalam melakukan itu wanita menjalankan risiko dibunuh, karena dia kembali memberikan dirinya untuk saudara laki-lakinya yang akan menusuk sampai mati, atau paling tidak harus membuat sebuah upaya untuk melakukannya, dalam kasus pertemuan kebetulan di depan umum. Namun, tindakan keputusasaannya sebagai konsekuensi bahwa yang terakhir tidak lagi merasakan dorongan untuk menusuk. Dia yang awalnya membuat

mereka siri 'sekarang menunjukkan dirinya lebih rendah daripada mereka.

Penegasankematian

Ada juga cara tumasiri 'untuk melarikan diri dari kebutuhan berperilaku sebagai tumasiri'. Ini adalah 'deklarasi kematian'. "Saya tidak lagi memiliki anak, baik di dunia ini maupun di akhirat '(tenamo anakku rilino na riahereka), adalah kata-kata adat. Hal ini juga mengatakan bahwa anak adalah 'dinyatakan meninggal' (nimateangi) oleh orang yang telah berbicara kata-kata ini, bahwa ia telah dilemparkan keluar (natallaki ana 'na), bahwa itu tidak lagi diakui oleh dia sebagai anaknya (nisassali ri manggena). Pernyataan ini kadang-kadang terjadi di masjid di hadapan imam dan orang terkemuka lain dari komunitas adat. Ini hanya menambahkan kekuatan lebih pada kata-kata. Pernyataan ini juga dapat dibuat di rumah tanpa saksi yang disengaja.

Ucapan kata-kata mungkin, dalam contoh pertama, dibarengi dengan beberapa ritual dalam bentuk menawarkan pisang. Pada kesempatan itu pejabat agama melafalkan kata-kata awal Quran. Dikatakan bahwa dengan demikian Nabi dianggap sebagai saksi lain untuk ucapan deklarasi (nipappisa 'biangi rina'bia). Islam moderen menolak ritual ini. Mereka berbicara secara meremehkan 'pisang yang berdoa' (ammaca unti).

Konsekuensi pernyataan dari kematian, yang lebih dekat dengan Islam daripada dunia leluhur, t bahwa seorang anak tidak dianggap sebagai hak warisnya. Hakim agama (syarat) tidak memperhitungkan itu dalam mengatur harta pribadi seorang pria yang telah menyatakan putrinya mati.

Dalam prakteknya tampaknya terutama ayah dari wanita yang melarikan diri pada saat ini menggunakan pernyataan tersebut. Kakak-kakaknya tidak melakukannya, mereka tidak menganggap dirinya terikat oleh pernyataan ayah mereka. Mereka menganggap diri mereka bebas,

baik dalam upaya mereka untuk membunuhnya, serta dalam memberikan persetujuan mereka untuk perdamaian. Berulang kali, penarikan kembali diam-diam sebagai ayah kemudian juga memberikan persetujuannya untuk perdamaian. Tetapi juga terjadi bahwa perdamaian muncul dengan semua 'tumasiri, kecuali orang tua wanita. Dalam kasus lain saudara-saudara dan sepupu perempuan itu diam-diam belum menyetujui penegasan yang diucapkan oleh ayah mereka. Dalam hal ini ia telah melarikan diri ke pria yang lebih rendah, dan oleh karena itu 'tumasiri, karena mereka menegaskan, tidak dapat bertindak seperti yang telah dinyatakan adat silariang.

Seringkali, alasan khusus dapat diberikan untuk pengendapan seperti deklarasi kematian. Fakta bahwa manusia secara teratur berjalan melewati rumah ayah istrinya dengan cara yang kurang ajar sebelum perdamaian, ketika ia harus menyimpannya sendiri sebanyak mungkin di luar pandangan ini 'tumasiri, adalah untuk alasan yang kedua merasa siri ekstra '. Seorang pria lain yang putrinya telah pergi untuk tinggal dengan kerabat jauh di Pasar dari Borongloe dan telah menerima berbagai pria untuk alasan menolak dia.

Penegasan kematian tampaknya merupakan lembaga baru. Ini mengurangi tugas 'tumasiri untuk menusuk. Di sisi lain, itu membuat sulit perdamaian. Fakta bahwa hubungan yang ada dianggap benar-benar kurang baik kesempatan dari menusuk serta perdamaian.

Ini perasaan siri ', yang dalam urusan mengenai perempuan hanya dapat didamaikan oleh kematian, di masa depan bias semakin puas dengan pernyataan dari kematian, itu akan menjadi kesempatan untuk memecahkan konflik dengan cara yang kurang berbahaya, bagi banyak pria yang saat ini menyadari bahwa kehormatan kelompok kerabatnya terlalu mahal dibayar oleh hukuman penjara yang rata-rata delapan tahun.

Ringkasan

Dalam budaya Makassar empat bentuk yang berbeda dari pengelompokan dapat dibedakan, masing-masing dengan fungsi tersendiri. Dengan mengacu pada keluarga (keluarga inti), fungsi seksual dan pedagogis adalah yang utama. Kedua, rumah tangga memiliki fungsi ekonomi, tetapi memberikan kebutuhan hidup sehari-hari untuk anggotanya mengenai penginapan, pasokan makanan. Ketiga, kelompok kerabat memiliki fungsi politik; ia membawa gagasan pembentukan kekuasaan. Komunitas ibadah, akhirnya, memiliki fungsi keagamaan; masyarakat dengan hiasan tampak lebih kuat terintegrasi dalam hal ini dibandingkan mereka yang tanpa hiasan.

Keluarga (keluarga inti) menampilkan kecenderungan hidup (dengan keluarga lain) dalam satu rumah, kecenderungan yang selalu seimbang dengan kecenderungan untuk memisahkan diri. Ini membawa serta mobilitas yang besar dalam kelompok keluarga. Kecenderungan untuk memisahkan diri tampaknya, seperti fenomena a'jallo', menjadi suatu bentuk ketidak mampuan menyesuaikan diri.

Unit wilayah kampung, menjadi titik awal untuk penyelidikan ini. Dalam sebuah wilayah, persatuannya sangat kuat, dan ditemukan ada beberapa kelompok non terpadu. Para anggota kelompok pertama muncul menjadi paling tinggi, paling banyak dan terkaya. Dari tengah-tengah mereka datanglah aparat desa.

Para anggota kelompok kedua tampaknya lebih rendah dalam performa dan kurang banyak dan kurang kaya dibanding yang pertama. Di antara mereka hanya ada seorang pejabat tunggal, kampung guru, apalagi yang membutuhkan bantuan seorang pejabat dari kelompok pertama untuk melakukan lahiriah.

Para anggota kelompok ketiga secara keseluruhan lebih rendah berdiri daripada yang kedua. Bagaimanapun jumlah mereka adalah lebih besar dan kekayaan mereka akan sama dengan orang-orang dari kelompok kedua. Di antara mereka hanya ada seorang pejabat desa,

yang telah terpilih untuk tugas ini atas dasar kualitas pribadinya. Kedudukan rendah dari anggota kelompok ini adalah hasil dari tidak adanya integrasi yang mencegah kelompok ini berpartisipasi dalam memperjuangkan pembentukan kekuasaan.

Yang berjuang untuk pembentukan kekuatan pada bagian dari kelompok kerabat bertujuan menempati pos di wilayahnya oleh seseorang dari kelompok sendiri. Wilayah terbesar di dunia yang paling realistis saat ini idealnya adalah di Sulawesi Selatan.

Setiap kelompok kerabat, bahkan dibayangkan terkecil. Keluarga yang tinggal terpisah, memiliki kemungkinan memperluas jumlah anggotanya dan menduduki posisi yang kuat dari kekuasaan melalui kerabat menarik dan pembantu dan melalui pernikahan kontrak. Menyediakan ia dimiliki kualitas yang diperlukan, setiap individu memiliki kesempatan memperoleh kedudukan tertinggi dibayangkan sebagai kepala kelompok kerabat kuat. Dalam prakteknya kesempatan ini jarang menyadari, bagaimanapun, dan kemudian hanya secara prakteknya saja.

Perjuangannya di masa lalu individu meningkat dibatasi oleh gagasan bahwa keturunan menentukan kualitas seseorang, sehingga anggota kelompok tinggi diduga memiliki, setidaknya secara potensial, kualitas yang diinginkan ke tingkat yang lebih tinggi, sedangkan anggota kelompok yang lebih rendah diyakini dimiliki mereka untuk tingkat yang lebih rendah.

Kecenderungan vertikal dinyatakan dalam hubungan antara kelompok kerabat melalui pelaksanaan oposisi. Setiap kelompok di satu sisi mencoba untuk mendominasi kelompok yang lebih tinggi dan sisi lain, untuk tetap sebagai bawahan kelompok-kelompok dianggap sebagai lebih rendah. Setiap individu yang menunjukkan bahwa ia tetap memiliki kualitas yang dibutuhkan untuk ini, dapat mengasumsikan kepemimpinan. Dalam kelompok tertinggi kecenderungan vertikal yang kuat, dan integrasi yang baik tidak hadir sama sekali atau yang lain

dalam bentuk yang sangat lemah. Dalam kelompok keluarga seperti itu dari kepala masyarakat adat, bahwa dari Kapala dan bahwa dari manganre, yang berjuang untuk integrasi adalah waktu dan lagi terganggu melalui oposisi berjuang. Kecenderungan vertikal dan dengan demikian, pada saat yang sama, disintegrasi kelompok yang terbaik dapat diamati di antara anggota terkemuka.

Dalam kelompok kerabat di mana hiasan hadir, integrasi selalu dapat lebih jelas terlihat daripada di salah satu tempat ornamen tidak ada. Kelompok Kin kurang hiasan tampaknya tidak mampu membentuk pusat kekuasaan penting. Stabilitas hanya ditemukan di mana hirarki vertikal adalah tetap. Kecenderungan vertikal yang melekat pada kelompok kerabat memiliki waktu lagi mengakibatkan disintegrasi kelompok tersebut.

Sulawesi Selatan adalah tanah seluas besar dalam hubungannya dengan penduduknya, cocok untuk budidaya padi basah. Jika panen padi gagal, jagung tersedia untuk mengambil tempatnya. Sepertinya ada tidak takut kekurangan makanan mengancam antara Makassar dan Bugis.

Anak kecil dirawat dengan baik selama periode waktu yang panjang oleh ibu mereka dan teman serumah perempuan. Takut receiving perawatan cukup tampaknya tidak hadir baik.

Salah satu hal pertama orang muda belajar adalah kenyataan bahwa ia dibatasi gerakannya dan bahwa ia harus cukup ketika seorang pria, bahkan ayahnya hadir di dalam rumah. Setelah kedatangan tamu laki-laki perempuan dan anak-anak menarik diri dari ruang depan dan anak-anak ditegur jika mereka membuat kebisingan. Hal ini terjadi untuk yang lebih besar bila orang yang lebih tinggi datang ke rumah. Dalam domain ini adalah frustrasi pertama bagi anak.

Di antara orang-orang antara lima belas dan tiga puluh lima tahun. Orang menemukan sebuah konstanta berjuang untuk mengalahkan satu sama lain. Setiap kontemporer yang sama atau

hampir sama keturunan adalah lawan potensial bagi mereka di mereka berusaha untuk bangkit. Namun, rem dua kali lipat mempengaruhi realisasi ini berjuang.

Pertama, bentuk sosial terhadap anggota keluarga nama, arah dan lebih tinggi dan menuju orang yang lebih tua sangat diformalkan. Segera setelah ini pembatasan dihapus, sebuah agresi yang kuat menemukan outlet. Pria yang minum di pesta menghindari orang yang lebih tinggi yang hadir. Ketika kepala adat muda masyarakat datang ke rumah saya mabuk satu malam, ia berbicara dengan nada marah tentang apa-apa selain fallings ayahnya dan kendala yang kedua adalah selalu menempatkan di jalan. Hubungan kaku ke teman serumah laki-laki tua membawa serta kenyataan bahwa anak muda lebih memilih untuk mengembara aoutside rumah.

Kedua, ada pembatasan berkaitan dengan institusi di mana berusaha untuk mengalahkan satu sama lain menemukan ekspresi. Boosting tentang kemegahan sebuah festival di kelompok kerabat seseorang ini dilakukan sebagai hal yang biasa, tetapi seorang pria tidak akan membual tentang tangannya, bidangnya, sapi, dan berharga. Ia harus rendah hati diam tentang mereka. Pencurian ternak merupakan fenomena yang sering, itu adalah bentuk outdoing lain, tetapi pencurian baik lainnya praktis tidak terjadi. Jika itu tidak, itu dianggap sebagai perbuatan tercela.

Setiap tindakan outdoing, besar atau kecil, khayalan atau nyata, memiliki consequents bahwa yang lain merasa berdiri sosialnya terjadi penurunan nilai. Lalu dikatakan kepadanya bahwa ia merasa "siri" dan dia diperkirakan akan bereaksi dengan melakukan saingan sukses dalam gilirannya. Sebuah kemenangan kecil yang dibalaskan cukup dan yang parah adalah balas dendam.

Telah dicatat bahwa kelompok kerabat adalah samar-samar dibatasi dan bahwa yang berdiri dari kerabat antara satu sama lain tidak pasti. Tidak ada hirarki vertikal tetap dapat ditemukan - dengan satu

perkecualian. Para Karaeng dan rakyat, satu-satunya titik tetap ternyata posisi perempuan, yang melekat pada sunrang tersebut. Sebuah penghinaan terhadap sebuah sentuhan kerabat dekat perempuan Makassar di salah satu lembaga sangat sedikit yang memberikan dia dengan perasaan stabilitas. Sebuah respon normal tampaknya tidak mungkin dalam kasus seperti itu. Bunuh diri tidak terjadi. Hal ini diyakini bahwa tidak ada solusi lain untuk konflik ini dari itu seorang pria membunuh orang yang menyerang dia di titik ini secara sosial penting. Dalam kasus seperti itu satu juga berbicara tentang ajallo. Pembunuhan ini terkait lebih lanjut menjadi bentuk keragaman. Ada juga banyak kesempatan bagi avoidingit. Pernikahan dengan penerbangan adalah contoh dari ini.

Pria dan wanita dianggap sebagai pelengkap sehubungan dengan kualitas yang seharusnya mereka memiliki. Hanya bersama-sama mereka membentuk keseluruhan.

Hal ini diyakini bahwa jika seorang pria atau wanita yang belum menikah adalah bersama tanpa orang ketiga yang hadir, kontak terlarang harus ada di antara mereka. Inisiatif jahat diduga berasal dari pria dan wanita yang sudah masuk dalam ke situasi kontak hanya ditegur karena tidak berhati-hati cukup.

Pada kenyataannya, laki-laki maupun perempuan sering muncul untuk kualitas dimiliki selain yang yang dianggap berasal berdasarkan peran gender mereka. Di antara pria yang dimiliki untuk tingkat rendah kualitas ditetapkan sebagai standar untuk mereka, ada yang akan menemukan-Kawe Kawe, orang-orang yang belum menikah, pria menikah yang menolak untuk melakukan hubungan seksual dengan istri mereka dan mungkin pasien koro'. Tidak mungkin bagi saya untuk menunjukkan batas antara kurangnya kualitas yang dituntut oleh budaya dan kurangnya rasa dalam diri individu. Di antara wanita yang memiliki kualitas menganggap mereka ke tingkat yang kecil, satu menemukan pelacur tetapi di sisi lain juga bidan dan ibu pengantin dan

mereka yang melakukan ritual leluhur, yang semuanya berutang posisi mereka untuk pekerjaan mereka yang berfungsi untuk meningkatkan yang berdiri dari masyarakat. Di antaranya ada juga para putri, yang dalam masyarakat-masyarakat sering memainkan peran dominan. Di antara perempuan dalam posisi ini tidak ada yang dari kiri kepatuhan yang diharapkan pada wanita.

APPENDIX

Data diambil dari daftar edisi pertama yang atau mungkin sebaliknya hanya berdasarkan informasi lisan. Bagaimanapun juga dalam pembuatan daftar materi ini terdapat keraguan dalam.

Data berdasarkan register selalu membuat kesan yang tepat. Kolektor cenderung percaya pada kehandalan mereka sendiri tetapi kehandalan hanya dapat menjadi hakim melalui kenalan dengan budaya di mana mereka digunakan. Sejumlah kesalahan dalam register dapat segera dipahami sebagai hasil dari ide-ide hadir dalam budaya itu. Mereka meningkatkan kebutuhan untuk berhati-hati dalam membandingkan angka dengan daerah lain.

Pada titik ini kita akan memeriksa sejumlah terdaftar untuk melihat untuk apa tujuan itu adalah mungkin untuk menggunakan angka yang diambil dari mereka dan untuk apa tujuan itu adalah mungkin untuk menggunakan angka diambil dari mereka dan untuk tujuan apa mereka tidak dapat digunakan, jika mungkin kita akan pada saat yang sama memberikan alasan untuk menyatakan pendapat.

Berikut ini daftar yang ditemukan di komunitas adat:

1. Daftar angka kelahiran
2. Daftar angka kematian
3. Daftar pernikahan
4. Daftar perceraian
5. Daftar pajak tanah
6. Daftar notaries Indonesia
7. Daftar pelanggaran undang – undang
8. Daftar perkara legal
9. Daftar komunitas tenaga kerja

10. Daftar semalam
11. Daftar pendaftaran
12. Daftar sekolah

1. Daftar kelahiran

Imam yang berada di komunitas adat mengatur daftar kelahiran berdasarkan instruksi yang telah diberikannya oleh Kali Goa. Dalam kolom-kolom nama keluarga akan muncul nama ayah, ibu, dan anak. Dimana mereka dilahirkan. Sebuah rekaman fakta apakah kelahiran berlangsung di malam hari atau sewaktu siang hari dan jenis kelamin dari bayi tersebut.

Pemberitahuan dilakukan ketika anak baru berusia beberapa minggu. Jika anak meninggal dunia sebelum pendaftaran, yang kedua biasanya tidak terjadi. Selama tinggal enam minggu saya mengamati dua kasus tersebut. Mereka mendaftarkannya karena itu tidak dapat memasok setiap angka yang dapat dipercaya mengenai kematian seorang bayi.

Tidak ada hukuman untuk kegagalan saat mendaftar. Alasan bahwa orang tidak suka untuk mendaftarkan anaknya yang baru saja lahir adalah keyakinan bahwa ini akan membawa kemalangan karena dipahami sebagai suatu ekspresi dari arogansi atau kesombongan. Untuk alasan yang sama anak yang baru lahir dibungkus dalam kain tua. Belum ada kepastian bahwa kelahiran tercatat dalam satu tahun merupakan jumlah yang benar.

Seorang wanita dengan preferensinya memiliki anak pertamanya di rumah orang tuanya, terutama jika ia sendiri juga lahir di sana. Banyak anak yang karena itu terdaftar di kampung di mana orang tua mereka tidak lagi hidup dan dari yang 'bergerak' setelah anaknya beberapa minggu setelah kelahiran.

Seorang anak tidak menerima nama langsung saat lahir karena alasan yang sama bahwa kelahiran seorang anak tidak segera

dilaporkan. Semua anak laki-laki yang disebut sebagai Baso atau Batjo, semua gadis-gadis sebagai Basse atau Batje. Dalam anonimitas semi-anak dianggap aman. Hanya setahun kemudian apakah saat itu langsung mendapat/menerima nama sendiri, bagaimanapun, tidak dicatat dalam pendaftaran. Sebuah sertifikat kelahiran tidak disampaikan.

2. Pendaftaran Kematian

Dalam pendaftaran kematian yang juga dikelola oleh Imam disekitar lingkungannya (sekitar 14.000 jiwa), data berikut ditemukan dilaporkan dalam kolom paralel: nama almarhum, seksnya, usianya; kampung dimana ia meninggal, apakah ia meninggal pada malam hari atau siang hari, tanggal kematiannya, akhir penyakit, dan kadang-kadang beberapa remarks tentang ahli waris dan perkebunan.

Alasan ini diindikasikan untuk kematian sangat banyak orang-orang awam; Imam berdasarkan pada mereka keluhan diucapkan selama akhir penyakit; sakit perut, batuk, usia tua kadang-kadang, ditemukan dicatat dalam kategori tertulis. Dengan demikian register ini juga harus ditangani dengan benar. Baik usia maupun alasan kematian dapat dianggap sebagai dapat diandalkan.

3. Pendaftaran Pernikahan

Pada kolom pendaftaran perkawinan ditemukan dalam rangka: nama mempelai pria, usia perkiraannya, kampung tempat tinggalnya; ayahnya dan ibu nama, tempat tinggal mereka, atau fakta bahwa mereka sudah meninggal. Hal yang sama dimasukkan untuk pengantin wanita. Kemudian berikut nama dan tempat tinggal para wali dan kekeluargaan untuk istri, atau fakta bahwa fungsi dari wali hakim; tanggal upacara pernikahan, rumus. Janji tala'): jumlah dari harga pengantin (sunrang); fakta bahwa sunrang itu dibayar atau dipinjam, apa bagian itu dibayar dengan uang dan apa bagian dalam barang persis

didefinisikan; sidik jari ibu jari pengantin atau ayahnya itu alam hal yang terakhir ini masih hidup; nama resmi pernikahan dan para saksi, dan akhirnya kolom komentar.

Di Borongloe, pernikahan dengan penerbangan terdaftar bersama dengan pernikahan biasa atau meriah. Ini artinya, bahwa dalam pernikahan umum melarikan diri pasangan dari tempat lain terdaftar di Borongloe dan bahwa pernikahan pasangan yang melarikan diri yang asalnya asli Borongloe dicatat di tempat lain. Kecenderungan untuk lari ke Makassar tampaknya lebih besar daripada sebaliknya.

Di Makassar, beberapa imam memiliki daftar pendaftaran khusus untuk merekam pernikahan dengan penerbangan. Hanya setelah jangka waktu tertentu telah berlalu melakukan kepulangan pasangan. Jumlah pernikahan terdaftar di Borongloe karena itu tidak sama dengan jumlah pasangan yang menikah.

Dalam kasus pernikahan dengan penerbangan, sunrang selalu berjumlah 20 persen. Mengingat fakta yang dinyatakan sunrang adalah indeks, jumlah perkawinan dengan 20 persen itu sendiri tidak menunjukkan status. Usia pasangan menikah harus diperlakukan dengan hati-hati, seperti yang berkomentar dalam pembahasan pernikahan anak.

4. Pendaftaran Perceraian

Pendaftaran perceraian yang disimpan oleh Kali Goa untuk menjadi bagian dari Provinsi Goa yang terdiri beberapa masyarakat adat. Ini adalah masalah administratif yang diatur berbeda sesuai dengan lokalitas. Selama pendudukan Jepang ketika itu dianggap tidak aman untuk perjalanan, Imam Borongloe sementara juga berwenang untuk mendaftarkan perceraian. Pemeliharaannya terdiri atas empat tahapan yang mengalami kemiskinan. Register dari beberapa tahun yang lalu itu dalam keadaan menyedihkan bahwa itu tidak lagi bermanfaat untuk berkonsultasi dengan mereka. Sebelum register dapat

berkembang menjadi sebuah Kantor Pendaftaran, sebuah banyak perbaikan baik pertama yang harus dibuat.

5. Pendaftaran Tanah Pajak

Dalam Pendaftaran Tanah Pajak setiap petak tanah yang batas-batas yang sangat tepat menunjukkan dapat ditemukan dengan nama orang yang membayar pajak di atasnya. Hal ini mungkin menjadi pemilik Bahasa Indonesia. Namun, sebidang tanah yang di miliki wanita secara teratur dan tercatat atas nama suami atau, jika dia belum menikah, atas nama kakaknya yang tertua. Tanah yang dimiliki saudara yang lebih muda 'sering dimasukkan dalam nama yang paling tua.

Pendaftaran tanah dilakukan dengan kepala kampung di wilayah itu. Hal ini dimungkinkan untuk menghitung kepemilikan tanah rata-rata perkepala dan per rumah. Tidak mungkin untuk mengatakan berapa banyak yang 'pemilik tanah besar' dengan asumsi bahwa orang akan ingin mempertimbangkan seseorang yang memiliki lebih dari lima hektar dengan demikian, misalnya, karena dengan memasukkan bagian dari tanahnya atas nama istri atau anak-anak, kepemilikan total satu orang tidak bias lagi ditelusuri melalui pendaftaran tanah.

Layanan lahan pajak tempat wajib pajak dan pemilik Indonesia. Praktis setara secara yurisprudensi, bagaimanapun, tidak secara otomatis mempertimbangkan kenyataan bahwa seseorang dimasukkan di pendaftaran pajak tanah sebagai bukti hak milik Bangsa Indonesia.

Jumlah pendaftar pajak tanah membuat perbedaan antara tanah di kepemilikan di bawah hukum Indonesia dan lahan yang telah diambil dalam gadai. Dalam perhitungan rata-rata daerah sawah, kedua jenis tanah harus ditambahkan bersama-sama. Pendaftaran pajak tanah berada dalam kondisi sangat baik.

6. Pendaftaran Notaris di Indonesia

Yang disebut 'Inland Notaris', disimpan di kantor masyarakat adat, yang sebelum perang dimulai pada saat mengambil tugas yang semakin penting, masih tidak memenuhi standar sebelum perang pada pertengahan tahun 1949. Pada tahun 1940, 318 transaksi tercatat di Borongloe, pada tahun 1946 dan tahun 1947, tercatat sebanyak 36 dan 56 transaksi. Tujuan dari lembaga ini adalah untuk meningkatkan keamanan di bawah payung hukum. Pihak yang masuk dalam transaksi yang dapat melaporkan hal ini kepada yang bersangkutan, dan yang terakhir ini kemudian diwajibkan untuk memasukkan transaksi ini dalam proses pendaftaran, dan pada saat yang sama untuk diberikan kepada kedua belah pihak ringkasan dari apa yang dicatat oleh dia.

Dalam kolom dicatat dalam rangka: nama dan tempat tinggal dari pembeli, nama dan tempat tinggal dari penjual; ada penjelasan dari artikel, kemudian batas-batasnya ditandai jika adalah tanah, dan karakteristiknya, jika menyangkut kerbau; jumlah yang dibayarkan atau memetikkan mantan perubahan-artikel dengan penjelasan serupa, dan akhirnya, perjanjian lebih lanjut yang dibuat setelah proses transfernnya.

Kepala masyarakat adat membuat data transaksi baik informasi local dari kampung yang tanahnya terletak atau darimana kerbau datang mengatakan bahwa ia telah mendengar ada keberatan terhadap transaksi tersebut. Lembaga tersebut sangat populer karena pengadilan asli hukum terutama nilai yang dibubuhkan banyak ringkasan yang dihasilkan oleh pembeli atau juru gadai pada sesi mereka.

Untuk pelayanan pribadi, lembaga ini memiliki kepala daerah, dan itu adalah saat ini bahwa jumlah transaksi yang dicatat tampaknya langsung ditanggung. Perbandingan tokoh mengindikasikan sedikit tentang jumlah sebenarnya transaksi yang dilakukan di bagian wilayah masing-masing. Sebuah kesan umum dapat diturunkan dari daftar apa yang ditransaksikan di daerah tertentu. Tapi tidak ada kesimpulan yang bisa didekatkan sehubungan dengan jumlah transaksi. dari 31 transaksi

yang dicatat pada tahun 1948, 6 kekhawatiran transaksi atas sawah; 5 transaksi atas sebidang tanah kering; 16 penjualan kerbau, dan 2 transfer dari mesin jahit. Jumlah penjualan kerbau mungkin mendekati jumlah sebenarnya paling dekat, karena dalam kasus transportasi yang diperlukan dalam penjualan satu yang berada di luar masyarakat adat penjual lulus kerbau sangat diperlukan, dan beberapa kepala berolahraga tekanan tertentu untuk pendaftaran di Notaris Indonesia ketikasertifikat telah dikeluarkan. Transaksi tanah dilaporkan mungkin menyimpang dari kenyataan dengan lebih dari 10%.

7. Pendaftaran Pelanggaran Undang-Undang

Dalam daftar pelanggaran ringan (Rappor Kejahatan), yang juga disimpan di kantor masyarakat adat, pelanggaran dan pelanggaran ringan yang dilaporkan ada dimasukkan, dan pada saat yang sama mereka yang telah dipecahkan. Dalam enam bulan pertama pada tahun 1948, dilaporkan ada 15 kasus, yaitu : pencurian kerbau 9 ekor, 2 kasus penganiayaan, 1 kasus ancaman dengan 'badi, 2 kasus pencurian kecil, dan 1 kasus serangan terhadap seorang wanita. Delapan kasus jika 9 kerbau telah dicuri tetap belum terpecahkan. Pendaftaran tentang hal ini tidak diperkenalkan sampai tahun 1948, karena masih sangat sedikit sehingga tidak dapat dikatakan tentang efeknya.

8. Pendaftaran Atas Masalah Hukum

Pendaftaran atas masalah hukum, yang terbagi dalam hukum perdata dan pidana, disimpan di kantor komunitas adat Borongloe ketika mereka perhatian terhadap hal-hal 'kecil' yang muncul sebelum Pengadilan Hukum Kecil asli (Hadat Ketjil) dari Borongloe. Pendaftaran dari hal-hal 'utama' yang ditangani oleh UU Cotrt Pribumi (Hadat Besar) dari 'Goa dapat ditemukan di kantor Provinsi di Sungguminasa. Dalam pendaftaran sipil tercantum nama dan tempat tinggal para pihak, yang jawabannya telah dilaporkan olehsaksi,

keputusan hakim, dan catatan sesekali tentang bagaimana hakim tiba di keputusannya. Relatif sama berlaku untuk masalah pidana. Catatan ini tidak langsung dibandingkan dengan yang ditemukan dalam pendaftaran dihakim pemerintah.

9. Pendaftaran Komunitas Buruh

Kepala kampung memiliki sebuah daftar pendaftaran dengan nama semua orang di kampung itu yang menjadi subyek dari pemerintah, saat ini kaum buruh. Ini, bagaimanapun, tidak mencantumkan jumlah pria yang dapat bekerja karena beberapa kerabat kepala dan pejabat kampung sedikit yang dibebaskan dari tenaga kerja tersebut, dan karena banyak pemimpin cenderung untuk memperpanjang daftar nomor menurut hakim tersebut. Untuk mengetahui kekuatan mereka di kampung tersebut.

10. Daftar bermalam

Kepala kampung menyimpan sebuah daftar semalam (buku bermalam) di mana orang yang menghabiskan malam di sebuah kampung dicatat dengan nama, tempat tinggalnya, durasi tinggal, dan nama tuan rumahnya. Tujuannya selama tahun-tahun bergolak tahun 1946 dan 1947 adalah untuk berlatih kontrol tertentu atas orang asing yang datang ke kampung. Sekarang kontrol ini tidak lagi begitu penting, nama yang dimasukkan hanya sekarang dan kemudian sehingga buku tidak akan benar-benar kosong ketika cukup dibuat lebih dari 90% dari bermalam tidak dicatat, sejauh yang mampu saya amati. Oleh karena itu dari mendaftarkan gunanya dalam mengukur mobilitas horizontal.

11. Pendaftaran

Daftar pendaftaran, dalam pandangan kelompok di atas, mungkin dirancang untuk memberikan gambaran berbadan sehat dari laki-laki dan pajak yang harus diberikan oleh mereka di setiap daerah

kampung. Selanjutnya kolom di mana nama manusia dicatat, adalah salah satu yang menunjukkan jumlah istri-istrinya, anak-anak, kerbau dan sebagainya. Pemuda tak beristri dan mampu memiliki tempat mereka sendiri dalam daftar. Dia bungsu dari sembilan belas tahun.

Mendaftar ini tidak dapat dipakai untuk menunjukkan jumlah total penduduk karena rumah di mana seorang janda hidup dengan anak-anak tidak dicatat. Jika seorang pria muda sekitar sembilan belas tahun, ia menerima sebuah tempat di daftar, tapi tidak ada ibu dan adik-adik. Rumah dengan laki-laki sebagai kepala keluarga karenanya tidak termasuk di dalamnya.

Dia mendaftar ternyata tidak terus secara teratur. Beberapa anak baru lahir tidak masuk, dan beberapa meninggal tidak dihapus bukukan. Saya diberitahu oleh pemerintah bahwa jumlah yang meningkat sebesar 10% setelah distribusi kain dilakukan pada dasar dari daftar ini. 10% ini tampaknya terutama terdiri dari wanita yang belum menikah dan perempuan. Dibandingkan dengan sistem kartu saya sendiri warga bontoramba, 17 laki-laki (atau laki-laki) dan 104 perempuan (orgirls) kenapa terdaftar, sama sekali 121, atau sekitar 15% untuk total 803 warga. Peningkatan 10% hanya disebutkan telah terjadi kemudian.

Perkiraan usia dicatat hanya untuk pria termasuk dalam register. Pengamatan dilakukan pada laporan sensus 1930, yang tidak dapat diandalkan perkiraan usianya, di sini dikonfirmasi. Sebuah laki-laki 47 tahun ternyata memiliki anak dari 38. Beberapa pria akan ayah dalam tahun kedua belas mereka. Orang tertua kampung diperkirakan 66 tahun. Dalam perkiraan ini tampaknya ada preferensi yang jelas untuk nomor tertentu, yang dalam pendapat saya, membuatnya berisiko untuk menarik kesimpulan lebih jauh dari mereka. Sebelas laki-laki perkiraan sebagai 40 tahun usia, 10 sebagai 50 dan 9 sebagai 52; tetapi menurut perkiraan ini, hanya 2 laki-laki 39 tahun 51, 53, 54, 55, 56, 57, dan 59 tahun berada di kampung.

12. Daftar sekolah

Daftar sekolah yang dijaga sangat akurat oleh kepala sekolah dan diperiksa oleh inspektur dari Departemen ini dalam kondisi sangat baik. Setiap anak yang dimasukkan dalam daftar sesuai dengan nama, jenis kelamin, nama ayah, dan nama orang yang membayar uang kuliah, tanggal masuk, promosi, data meninggalkan sekolah. Tempat anak-anak dari tempat tidak termaksud dalam daftar.

Hingga 1945 sekolah umum di bontomanai adalah satu-satunya sekolah komunitas adat borongloe dengan lebih dari 14.000 penduduk yang sekolah ini didirikan pada tahun 1923 tetapi memimpin latihan agak berbahaya sampai tahun 1936. Jumlah murid kecil. Pada paruh kedua 1935 baru melonjak. Jumlah murid yang baru terdaftar adalah sebagai berikut:

1935	1936	1937	1938	1939	1940
12	70	37	78	64	17

Secara keseluruhan, oleh karena itu, 278 anak yang terdaftar, di antaranya 192 (725%) anak laki-laki dan 81 (28%) anak perempuan. Penurunan tahun 1940 disebabkan keadaan bahwa inspektur percaya bahwa ada terlalu banyak siswa di sekolah dan pengajaran dan pelajaran yang menderita ini.

Untuk pengajaran di tiga - tahun sekolah umum ada, di samping membagi tiga kelas pada gilirannya gratis atau pun bekerja dengan sendirinya. Dari jumlah tersebut 278 anak, 60 menerima ijazah lulus. sisanya meninggalkan sekolah karena berbagai alasan yang dicatat dalam daftar sekolah. Untuk 95 mengeluarkan pendapat itu kemalasan; 49 permintaan mereka sendiri, karena 29, untuk 28, transfer ke sekolah lain misalnya sehubungan dengan orang tua bergerak, karena 14, kekurangan uang, dan untuk 8, prestasi di sekolah, tetapi juga dengan kehadiran di sekolah, dan anak-anak yang tinggal sejauh dua kilometer atau lebih dengansungguh kesulitan dibujuk untuk melindungi ini

jarak yang sangat jauh setiap hari dari pada mereka yang tinggal dekat di sekitarnya. Gadis banyak permintaan sendiri di bawah 'termasuk yang dianggap oleh orang tua mereka atau kerabat lain berjalan terlalu lama di jalan. Gadis di atas dua belas tahun, tetapi sering bahkan mereka lebih dari sepuluh, sebaiknya disimpan di rumah. pembayaran miskin sekolah merupakan alasan untuk menghilangkan anak dari sekolah, terutama selama dua tahun terakhir. pada waktu itu sekolah telah murid yang cukup. Orang tidak perlu melompat ke kesimpulan bahwa anak-anak orang miskin ada di sini terutama berprasangka dalam tepat untuk pembangunan. Sering, orang tua ini tidak lebih miskin atau lebih kaya daripada yang lain, mereka hanya tidak akan menyisakan uang kuliah. Kenyataan bahwa murid itu dianggap hanya diberikan sebagai alasan untuk meninggalkan sekolah pada tahun 1939. Ini harus terlalu besar dan karena inspektur percaya bahwa pengajaran menderita ini.

Pada tahun 1949 upaya yang dilakukan untuk menemukan kediaman 278 siswa terdaftar dari 1935 sampai 1940. Upaya ini harus dianggap sebagai sebuah kegagalan. pada tahun 1949, 104 anak-anak masih tinggal di kampung yang sama; 12 pindah ke kampung di luar borongloe, 1 ke kampung luar goa, dan 7 tewas. Dari sebagian besar (154) tempat tinggal adalah unknow. Saya berasumsi bahwa sejauh ini bagian terbesar dari tidak lagi tinggal di kampung yang sama karena informan saya, direktur sekolah sendiri, h sangat baik informasi, dalam banyak kasus, dengan domisili jika ini tetap tidak berubah tetapi tidak ada jawaban positif. Datang pertanyaan mengenai domisili dari 154 mantan murid. Tidak ada waktu lanjut yang pergi ke jarak yang anak-anak harus tutupi. Jumlah dan jarak dalam kilometer ikuti di sini :

80 dari diri bontomanai.

77 dari pakatto, sekitar 1 kilometer.

24 dari borong 2,5 kilometer.

24 dari songkolo, 2,5 hingga 3 kilometer.

20 dari kotjikan, 25 kilometer.
15 dari parang banua, 4 sampai 5 kilometer.
13 dari borongkaluku, 2 kilometer.
8 dari bontoramba, 5 kilometer.

Tidak ada murid dari dua kampung. salah satu dari kampung ini terletak 7 likometer dari bontomanai dan 3 kilometer dari sekolah lain dengan tempat. Oleh karena itu anak-anak sana. Sebutan Semua kampung terhubung dengan bontomanai melalui jalan setapak yang baik, dengan pengecualian borongpalala. Anak-anak yang datang dari sana harus berjalan lebih dari kampung oleh sebuah sungai besar, djeneberang tersebut. Banyaknya anak dari parang banua Oleh karena itu mencolok. di sini banyak tinggal kerabat dari kepala masyarakat adat yang, sebagai kata selalu mendesak kelompok kerabat untuk anak-anak dikirim ke sekolah.

Jumlah total penduduk akampong, faktor kurang penting yang mempengaruhi kehadiran di sekolah, selain dari jarak yang harus ditutupi sekolah baru memberikan bukti langsung ini. Pada tahun 1945 sekolah baru dibuka di bontoramba.in july1949 itu memiliki 226 murid pendaftaran, di antaranya sejumlah kecil pada waktu itu sudah meninggalkan sekolah lagi. Dari jumlah tersebut 226, ada datang:

Dari bontoramba 60 (26 laki-laki and34 perempuan).

Dari pagentungang 61 (40 laki-laki dan 21 perempuan).

Dari buttadidi 53 (36 laki-laki dan 17 perempuan).

Dari Songkolo 35 (20 laki-laki dan 15 perempuan).

Ketiga yang terakhir-bernama kampung berbatasan langsung pada Bontoramba. Direktur sekolah baru tidak mengetahui tempat tinggal untuk 17 murid. Hal ini tidak dicatat dalam register.

Dengan ini, register yang paling penting telah didiskusikan. Yang paling dapat diandalkan dan pada saat yang sama orang-orang yang terbaik disimpan tampaknya mereka register untuk layanan khusus

yang bertanggung jawab (sekolah dan tanah-pajak register). Yang paling dapat diandalkan dan yang yang paling kurang terpelihara adalah mereka yang telah dimasukkan ke dalam tangan kepala kampung (semalam dan komunitas buruh register). Kondisi mereka di tangan para pejabat keagamaan (Imam) atau kepala adat masyarakat tergantung pada rasa kerapian dan ketertiban penjaga bersangkutan, ketika berdiri yang menikmati dan yang menempatkan dia dalam posisi untuk menyadari tertentu aspirasi berkenaan dengan register ini, dan akhirnya atas perintah dan kontrol eksekusi mereka itu dilanjutkan secara terpusat dari Kali kepada Imam, dan dari pejabat administratif, sekarang anggota pemerintah Goa, untuk kepala adat masyarakat.

BIBLIOGRAPHY

- Bertling, C.Tj.1938 'Huwelijk en huwelijksrecht In Zuid-Celebes', *Indisch Tijdschrift van het Recht* 147:122-210.
- Chabot,
H.Th.1939-1940 'Steekpartijen in Goa', *Indisch Tijdschrift van het Recht* 149:327-44.
'Over de Makassaarsche samenleving en een erfrechtelijke kwestie', *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde (TEG)* 80:325-37.
- Dollard, J.1949 *Caste and class in a southern town*. Second edition. New York: Harper.
- Du Bois, C.1944 *The people of Alor; A social-psychological study of an East Indian Island*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eerdmans,
A.L.A.F.192 Nota over de geschiedenis van het Gouvernement Celebes en Onderhorigheden. Manuscript KT*TLV H 817
- Evans-Pritchard,
E.E.1940-1943 *The Nuer; A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon.
Social anthropology; Inaugural lecture delivered before the University of Oxford. Oxford: Clarendon.

- Fairchild, H.P. (ed.) 1944 *Dictionary of sociology*. New York: Philosophical Library.
- Firth, R. 1946 *Malay fishermen; Their peasant economy*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Friedericy, H.J. 1933 'De standen bij de Boeginezen en Makassaren', *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde* 90:447-602.
- See also H.J. Merlijn Haar, B. ter 'Beginselen en stelsel van het adatrecht, de dorps- en streekgemeenschappen van Zuid-Celebes'.
- Heek, F. van 1948 *Klassen- en standenstructuur als sociologische begrippen; Inaugurate rede.* Leiden: Stenfert Kroese.
- Herskovits, M.J. 1948 *Man and his works; The science of cultural anthropology*. New York: Knopf.
- Indisch Versing* 1941 *Indisch Verslag*
- Josselin de Jong, J.P.B. 1928-1937 'The Natchez social system', in: *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists*, pp. 533-62. New York: International Congress of Americanists.
Studies in Indonesian culture; I Oirata, a Timorese settlement on Kisar. Amsterdam: Noord Hollandsche Uitgevers-Maatschappij.
 [Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 'Afdeeling Letterkunde, Nieuwe

Reeks 39.]

- Juynboll, Th.W. 1925 *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet volgens de leer der Sjafi'itische school*. Third edition. Leiden: Brill.
- Kardiner, A. 1945-1947 *The psychological frontiers of society*. New York: Columbia University Press.
The individual and his society; The psychodynamics of primitive social organization. Fourth edition. New York: Columbia University Press.
- Kern, R.A. 1939 *Catalogus der Boegineesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende hand-schriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek alsmede van die in andere Europeesche bibliotheken*. Leiden: Universiteitsbibliotheek.
- Kinsey, A.C., W.B. 1948 *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: Pomeroy and C.E. Saunders.
Martin
- Kooreman, P.J. 1883 'De feitelijke toestand in het gouvernementsgebied van Celebes en Onderhoorigheden', *De Indische Gids* 5,1:171-204, 358-84, 482-98, 637-55; 11:135-69, 346-58.
- Lane, E.W. 1908 *The manners and customs of the modern Egyptians*. Third edition. London: Dent, New York: Dutton.

- Linton, R. 1936 *The study of man; An introduction*. New York: Appleton-Century.
- Lloyd Warner, W. *The social life of a modern community*. New Haven: and P.S. Lunt 1941 Yale University Press.
- Matthes, B.F. 1872 *Over de bissoe's of heidense priesters en priesteressen der Boegineezen*. Amsterdam: Van der Post. [Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 7,1.]
- 1883 *Makassaarsche chrestomathie; Oorspronkelijke Makassaarsche geschnften, in proza en poezy uitgegeven, van aantekeningen voorzien en ten deele vertaald*. 's-Gravenhage: Nijhoff.
- 1885 *Makassaarsch-Hollandsch woordenboek; met Hollandsch-Makassaarsche woordenlijst, en verklaring van een tot opheldering bijgevoegden ethno- graphischen atlas*. 's-Gravenhage: Nijhoiff. [First edition 1859.)
- Mead, M, 1935 *Sex and temperament in three primitive societies*. London: Routledge.
- Merlijn, H.J. *Bontorio, delaatstegeneraal*. Amsterdam/Antwerpen: [pseudonym of Contact. H.J. Friedericy) 1947
- Nooteboom, C. 'Naar aanleiding van de rijkssieraden van Zuid-Celebes', *Koloniaal Tijdschrift* 26:167-76.

- Ogburn, W.F. and M.F. Nimkoff. 1947 *A handbook of sociology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Rassers, W.H. 1938 'Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris', *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks t:425-83.
- Rivers, W.H.R. 1910 'The genealogical method of anthropological inquiry', *The Sociological Review* 3:1-12.
- Slot, J.A. 1935 'Koro in Zuid-Celebes', *Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch Indie* 75:811-20.
- Soepomo, R. 1931 'Verslag onUrent het onderzoek naar het adatgrondenerfrecht in het gewest Jogjakarta buiten de hoofdplaats', *Indisch Tijdschrift van het Recht* 133:1-118.
- 1933 *Het adatprivaatrecht van West-Java*. N.p.: n.n.
- Sorokin, F. 1927 *Social mobility*. New York/London: Harper.
- Vergouwen, J.C. 1933 *Het rechtsleven der Toba-Bataks*. 's-Gravenhage: Nijhoff. (Translated as *The social organisation and customary law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*. The Hague: Nijhoff, 1964. [KITLV, Translation Series 7.]

- Volkstelling 1930-1936* *Volkstelling 1930; Deel V; Inbeemsche bevolking van Borneo, Celebes, de Kleine Soenda Eikenden en de Molukken.* Batavia: Landsdrukkerij.
- Wagley, Ch. 1948 *Area research and training; A conference report on the study of world areas.* New York: Social Science Research Council.
- Wulfften Palthe, P.M. van 1934 'Koro, een eigenaardige angstneurose', *Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch Indie* 74:1713-20.
- 1935 'Aanvulling op het artikel "Koro, een eigenaardige angstneurose" ', *Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch Indie* 75:836-7.
'De psychologic van den amok', *De Fakkel* 1:654-75.
- Zenigraaff, H.C. 1929 1 *Celebes-problemen.* Soerabaia: Soerabaiasch Handelsblad. [Off-print Soerabaiasch Handelsblad February-March 1929.]

TIM ALIH BAHASA

Koordinator

Ismail Suardi Wekke

Anggota

A'wanuddin

Ahmad Wael

Dian Saputra

Dwi Purwanti

Haerunissa Tamher

Idawani

Ika Mujiyanti

Kaytanus Rada

Lamely

Meita Kasengke

Mirna Hamid

Muhaiminah Akib

Muzdalifah Nahriah

Norma Oktavia

Nur Afni

Nurhayati

Polce P. Nggelan

Ridwan Aris Pramono

Sarito Pasaribu

Siti Fatimah Kodri

Sopice Saflesa

Wajenna

Yuliana Rumengan

Yuni Puji Lestari

PEMIKIRAN GENDER ULAMA SULAWESI SELATAN*

Muhammad Yusuf^{**}
Ismail Suardi Wekke^{***}

Pendahuluan

Salah satu persoalan yang sering menjadi perbincangan di kalangan intelektual yang berkaitan dengan perempuan adalah masalah boleh tidaknya menjadi pemimpin. Terdapat setidaknya, tiga dasar yang selalu dijadikan pijakan untuk menegaskan bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin, yaitu Q.S. al-Nisa'/4: 34, sebuah hadis yang secara eksplisit menggambarkan sikap pesimis Rasulullah akan keberhasilan kepemimpinan seorang perempuan, dan sebuah hadis yang menerangkan tentang rendahnya intelektualitas para perempuan. Di sisi lain, salah satu ayat yang sering dijadikan dasar oleh kalangan ulama tafsir dalam melegetimasi kepemimpinan laki-laki dan ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin adalah Q.S. al-Nisâ/4: 34.

* Bab ini sebagian ditulis dalam rangkaian riset kolaboratif (2013-2015) yang diprakarsai Universiti Pendidikan Sultan Idris, Malaysia. Terima kasih kepada Prof. Datuk Wira Dr. Abdul Latiff Abu Bakar, Pengarah Institut Peradaban Melayu undangan dan kesempatan untuk turut dalam kemitraan tersebut.

** Dosen UIN Alauddin dpk pada STAI Al-Furqan Makassar, diamanahkan sebagai Pembantu Ketua Bidang Kemahasiswaan STAIN Sorong, Papua Barat, 2011-2012. Email: m.yus56@yahoo.com, Menyelesaikan doktor dalam bidang Tafsir di Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.

*** Dosen STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) Sorong, Papua Barat. Menyelesaikan doktor di Fakultas Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia. Email: iswekke@gmail.com.

Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat MUI) wilayah Sulawesi Selatan melakukan usaha untuk mensosialisasikan pemahaman dan pengamalan al-Qur'an lewat sebuah karya tafsir al-Qur'an yang berbahasa Bugis. Keberadaan tafsir ini terasa sangat membantu bagi umat Islam untuk memahami al-Qur'an, khususnya masyarakat Bugis yang kurang mengerti bahasa Arab dan bahasa Latin (Indonesia). Upaya ini menjadi *feasible* dan lebih mudah dengan adanya aksara Lontarak, yaitu huruf abjad bahasa Bugis, yang juga disebut dengan istilah huruf *Lontara*.⁴⁷ Secara sosi-kultural, tafsir ini lahir di tengah-tengah masyarakat Bugis yang *notabene* bahasa Bugis sebagai bahasa pengantar sehari-hari. Disamping itu pula, disusunnya tafsir bahasa Bugis adalah untuk memelihara bahasa Bugis dari kepunahan dan memberikan pemahaman ajaran Islam yang benar dari al-Qur'an.

Terdapat beberapa hal penting untuk dicermati dalam kaitannya dengan penulisan tafsir berbahasa Bugis yang ditulis oleh ulama Sulawesi Selatan. *Pertama*, diyakini bahwa tafsir ini tidak lahir di ruang hampa, ia dilatarbelakangi oleh kondisi sosial masyarakat Sulawesi Selatan yang mengitari penulisannya. Tafsir tersebut ditulis dengan sasaran pembacanya yaitu masyarakat muslim yang pandai bahasa

⁴⁷ Aksara Lontara adalah aksara bahasa Bugis yang terdiri dari 23 huruf. Mengenai asal-muasal aksara lontara' Bugis, oleh para antropolog berbeda pendapat, mislanya Mattulada, menurutnya bahwa aksara lontara' berpangkal pada kepercayaan dan pandangan mitologi orang Bugis-Makassar yang memandang alam semesta ini sebagai *sulapa' eppa walasuji* (segi empat belah ketupak). Sarwa alam ini adalah satu kesatuan yang dinyatakan dalam simbol "s" yang berarti esw (sèwa/satu atau tunggal). Jadi, dari sinilah tanda-tanda bunyi dalam aksara lontara' bersumber. Mattulada, *Latoo: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985, h. 8-9. Sementara Noorduyn berpendapat bahwa jika dilihat dari strukturnya lontara' berasal dari bahasa India. J. Noorduyn, *Variation in The Bugis-Makassarese Script*, 1991, h. 503. Untuk selengkapnya dapat dilihat dalam Ahmad Rahman dan Muhammad Salim, *Pelestarian dan Perkembangan Aksara Lontarak di Sulawesi Selatan*, Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya, 1996. h. 63-76.

Bugis. *Kedua*, posisi perempuan dilihat dari asal penciptaannya berhadapan dengan posisi laki-laki. *Ketiga*, hak kepemimpinan perempuan dan konsep *sibali perri* dalam penafsiran ayat-ayat gender yang sering diperdebatkan ulama.

Penulisan Tafsir Berbahasa Bugis Karya Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan

Tafsir al-Qur'an al-Karim Mabbasa Ogi "Tafsere Akorang Mabbasa Ogi" karya tim MUI Sulsel merupakan salah satu karya tafsir yang jika dilihat dari penulisnya termasuk karya mufasir kolektif. Sederetan nama ulama yang dicantumkan sebagai anggota tim penulis yaitu: K.H. Abd. Muin Yusuf (1920-2004) sebagai ketua tim, K.H. Makmur Ali (1925-2004 M.), K.H. Hamzah Manguluang (1925-1998 M.), K.H. Muhammad Djunaid Sulaiman (1921 M./1339 H-1996 M./1417 H.), H. Andi Syamsul Bahri (l. 1955 M.), K.H. Mukhtar Badawi (di Mandar).

Tafsir ini mulai ditulis sekitar 1988 oleh satu tim yang dibentuk oleh MUI Sulawesi Selatan, dan selesai ditulis pada hari kamis tanggal 20 Oktober 1996 bertepatan dengan tanggal 1 Jumadil Akhir 1416 H. Tafsir tersebut merupakan karya tafsir kedua berbahasa Bugis yang lengkap (11 jilid) setelah kitab tafsir yang ditulis oleh AG. H.⁴⁸ Daud Ismail.⁴⁹ Eksistensi tafsir ini jika dilihat dari segi perkembangan

⁴⁸ AG. H. merupakan akronim dari *Anre Gurutta' Haji. Anre Gurutta'* (maha guru atau guru besar secara kultural) merupakan gelar bagi ulama senior di Sulsel yang mempunyai pengakuan keilmuan dan akhlak yang patut yang dipercaya dan diteladani oleh masyarakat. Ini merupakan gelar khusus bagi ulama di Sulawesi khususnya di Sulawesi Selatan. *Anre Gurutta'* merupakan gelar penghargaan yang tumbuh secara kultural dan bukan tradisi akademik. AG.H. merupakan merupakan gelar kehormatan –nonakademik- yang diberikan oleh masyarakat kepada ulama kharismatik di Sulawesi Selatan sebagai bentuk legetimasi kultural yang menunjukkan sinergitas kualitas intelektual dan kualitas keperibadian yang melekat dalam dirinya sehingga menjadi panutan bagi masyarakat.

⁴⁹ AG. H. Daud Ismail, *Tarjumana nenniya Tafséréna Juzu' Mammulangngé Mabbicara*

pemikiran Islam, muncul pada suasana merebaknya wacana-wacana pemikiran kontemporer di tengah-tengah masyarakat Islam, khususnya yang terjadi di tengah-tengah kalangan akademisi, sehingga karya tafsir bisa dengan wacana pemikiran yang ada, paling tidak memberikan implikasi terhadap karya tafsir MUI.

Dalam konteks ini, melakukan kajian terhadap karya tafsir al-Qur'an lokal, khususnya tafsir bahasa Bugis yang disusun oleh tim Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan menjadi menarik, karena beberapa alasan. *Pertama*, tafsir berbahasa Bugis ini ditulis pada 1988 dimana pada saat itu terjadi pergumulan pemikiran para intelektual Islam dengan perkembangan pemikiran kontemporer. Dengan demikian sedikit banyaknya tafsir ini pasti memiliki ciri tertentu dan gagasan yang diartikulasikannya sebagai bagian dari dinamika perkembangan modern. *Kedua*, diasumsikan bahwa penulisan tafsir ini dalam bahasa Bugis bukan hanya menciptakan hirarki dan tujuan pembumian nilai-nilai al-Qur'an, melainkan juga sedikit banyaknya, mengindikasikan adanya keterpengaruhan sosio-kultural tempat karya tafsir ditulis, termasuk kultur *sibali perri* (mitra sejajar) dalam masyarakat Bugis.

Asal Usul Penciptaan Perempuan

Menempatkan masalah penciptaan perempuan sebagai topik yang hangat dibicarakan oleh banyak kalangan, khususnya pemerhati perempuan. Sumber masalahnya- menurut mereka- adalah keyakinan masyarakat bahwa Hawa – yang diidentifikasi sebagai perempuan pertama – diciptakan dari tulang rusuk kiri Adam a.s. yang paling bengkok. Hal ini melahirkan suatu pengaruh dan stigma negatif terhadap posisi perempuan dalam masyarakat. Keyakinan ini antara lain menyebabkan perempuan di sepanjang sejarahnya selalu tersubordinasi oleh laki-laki, bahkan sampai mengekalkan pandangan bahwa

Ogi (Ujung Pandang: Bintang Selatan, 1983).

perempuan diciptakan untuk melayani kebutuhan laki-laki, seolah-olah digambarkan sebagai makhluk yang susah diatur, dan lain-lain. Akumulasi asumsi tersebut dengan segala pemahaman yang diturunkannya, memposisikan perempuan lebih rendah daripada laki-laki.

Pada dasarnya jika ditelusuri lebih cermat, tidak ditemukan ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit mengungkapkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, a.s., apalagi yang paling bengkok. Seperti disebutkan di atas bahwa persoalan itu hanya diungkapkan di dalam tafsir-tafsir yang ada. Secara eksplisit, al-Qur'an justru mengakui persamaan laki-laki dan perempuan. Perbedaan kedua jenis kelamin ini yang diakui al-Qur'an hanya berkisar struktur anatomi tubuh, organ dan fungsi reproduksinya. Perempuan mempunyai potensi untuk hamil, menyusui, dan mengalami siklus menstruasi. Sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan asal-usul penciptaan, proses reproduksi, dan tujuan penciptaan semua manusia, al-Qur'an tidak menarik kategorisasi antara laki-laki dan perempuan. Hal-hal lain yang diungkap oleh al-Qur'an adalah kesamaan unsur fisik dan metafisik yang terintegrasi dalam diri manusia, sekaligus dijelaskan sebagai pembeda dengan makhluk yang lain (Q.S. al-Tîn/95: 4). Perbedaan keduanya yang meliputi struktur anatomi tubuh, organ reproduksi, merupakan wujud komitmen Tuhan yang menciptakan segala kosmos secara berpasang-pasangan, dengan tujuan agar proses reproduksi dapat berjalan lancar. Perbedaan ini sama sekali tidak dapat dijadikan dasar untuk membedakan perempuan, namun harus dipandang sebagai sebuah keniscayaan agar tercipta hubungan mutualis (*interdependensi*) di antara dua jenis kelamin tersebut.⁵⁰

Persoalan mengenai asal usul kejadian manusia, sebagaimana disebutkan pada hampir semua kitab tafsir, dijelaskan bahwa manusia

⁵⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 18.

pertama adalah Adam a.s. Ia yang selama ini diyakini sebagai nenek moyang semua manusia. Al-Qur'an mendeskripsikan bahwa ketika Allah menyatakan keinginannya akan menciptakan khalifah di bumi, malaikat mengajukan “keberatan” dan “protes”. Mereka bertanya: “Apakah Engkau akan menciptakan makhluk yang akan melakukan kerusakan dan saling menumpahkan darah di dalamnya?” (al-Baqarah/2: 30). Tafsir MUI ketika mengomentari ayat ini mengakui bahwa ayat ini menjelaskan mengenai penciptaan Adam sebagai khalifah (manusia pertama di dunia ini). Pandangan ini, didasarkan pada penjelasan ayat selanjutnya, yaitu ayat 31 surat al-Baqarah. Menurutny, ayat ini menjelaskan kelebihan Adam dibanding makhluk lainnya (malaikat dan iblis) karena diberikannya pengetahuan untuk mengetahui segala sesuatu, mulai dari yang kecil sampai kepada yang besar yang tidak diketahui oleh malaikat.⁵¹ Di dalam tafsir ini dikemukakan beberapa penafsiran yang menjelaskan ketidak benarannya Adam sebagai manusia pertama di pentas bumi ini. Akan tetapi tetap pada akhirnya mengakui bahwa Adamlah sebagai orang yang pertama diutus oleh Allah ke bumi ini menjadi khalifah untuk melaksanakan perintah dan hukum-hukum Allah.⁵²

Berbeda dengan pemahaman Muhammad Abduh dengan menukil pendapat Al-Alusi. Menurutny, Allah telah menciptakan 30 orang Adam sebelum menciptakan Adam As. Setiap mereka diantarai dengan kurun waktu yang sangat panjang yakni sekitar 1000 tahun lamanya. Adam-Adam inilah, lanjut al-Alusi, yang dijadikan dasar oleh para malaikat ketika mengungkapkan kekhawatirannya bahwa khalifah dimaksud akan melakukan kerusakan dan pertumpahan darah di muka

⁵¹ Tim MUI Sulawesi Selatan, *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi*, Jilid 1 (Cet. I; Ujung Pandang: MUI Sulsel, 1988), h. 57-58.

⁵² *ibid.*, h. 58.

bumi kelak.⁵³ Pandangan Abduh ini diungkapkannya dalam rangka menguatkan penafsirannya tentang *nafsīn wāhidah*.

Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, al-Qur'an menyatakan bahwa Adam a.s. –yang kita yakini sebagai nenek moyang semua manusia– diciptakan dari tanah. Hal ini secara eksplisit diungkapkan di dalam QS. Ali Imran/3: 59, bahwa Adam a.s. dan Isa a.s. sama-sama diciptakan dari tanah. Ini merupakan satu-satunya ayat yang secara eksplisit menyatakan Adam a.s. diciptakan dari tanah.

Pandangan MUI di atas dipertegas lagi ketika menafsirkan Q.S. al-Nisa'/4 : 1,⁵⁴ meskipun di dalam tafsirnya diungkapkan beberapa pendapat ulama, diantaranya pendapat yang menyatakan bahwa kata *نفس واحدة* (*nafsīn wāhidat*) pada ayat ini Allah tidak menyebutkan siapa yang dimaksud, bisa jadi yang dimaksudkan adalah setiap kelompok manusia yang memiliki keturunan yang berbeda dan nenek moyang yang berbeda.⁵⁵ Penafsiran MUI terhadap ayat tersebut tetap pada pandangan awalnya bahwa Adam adalah sebagai manusia pertama, sebagaimana telah diungkapkan di atas. Akan tetapi, di sini yang menjadi permasalahan pokok adalah isteri Adam, dari mana asal usulnya, apakah Hawa⁵⁶ itu berasal dari Adam, ataukah diciptakan dari

⁵³ Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tasīr al-Manar*, Jilid IV, 1367 H, h. 223-230; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an*, h. 244.

⁵⁴ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ

⁵⁵ Lihat 'Tim MUI Sulawesi Selatan, *op. cit.*, Jilid 2, h. 186.

⁵⁶ Hawa dalam proses penciptaannya, secara eksplisit tidak pernah muncul sekalipun di dalam rangkaian ayat-ayat al-Qur'an. Nama Hawa berikut proses dan asal penciptaannya hanya muncul dalam riwayat-riwayat yang dinukil oleh para mufassir. Kasus yang serupa terjadi atas hampir semua nama perempuan yang populer di dalam wacana keislaman seperti Zulaikhah (imra'at al-aziz), Ratu Balqis (penguasa Saba), Masyitha, Hajar, dan Sarah dua Isteri Nabi Ibrahim, as. Nama diri mereka tidak ada yang disebutkan di dalam al-Qur'an.

asal yang berbeda dengan Adam? Di dalam tafsir ini tidak dijelaskan secara tegas, apakah dia berasal dari Adam. Di dalam uraian tafsirnya, MUI hanya mengutip dua pendapat ulama, yaitu sebuah hadis yang menjelaskan, asal kejadian Hawa yaitu berasal dari tulang rusuk kiri Adam yang bengkok dan pandangan Abu Muslim al-Isfahani yang menyatakan bahwa kata *منها* bermakna “dari jenisnya sendiri”. Pandangan al-Isfahani ini didasarkan pada ayat Qs. Al-Rum/30: 21,

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا....

Jadi, menurut al-Isfahâni, sebagaimana dikutip dalam tafsir MUI, kata ini tidak bermakna bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok. Akan tetapi diciptakan dari jenis manusia sendiri, bukan diciptakan dari binatang atau dari jin.⁵⁷

Di sini juga MUI tidak mengambil sikap terhadap beberapa pandangan ulama di atas, hanya dikatakan bahwa kedua makhluk inilah (Adam dan Hawa) tersebar keturunannya di muka bumi ini, baik perempuan maupun laki-laki.⁵⁸ Dari komentar MUI di atas mengenai asal usul kejadian perempuan ada dua kecenderungan, yaitu bisa jadi mengikuti pendapat pertama bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk atau bisa jadi mengikuti pendapat kedua, sebagaimana dikutip oleh al-Ishfahâni yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata “*minhâ*” adalah dari jenis manusia sendiri. Dapat diduga bahwa MUI tetap mengikuti penafsiran para pendahulunya (rujukannya) yang memahami bahwa Adam adalah manusia pertama dan Hawa adalah diciptakan dari Adam sendiri.

Satu-satunya Nama perempuan yang disebutkan di dalam al-Qur'an adalah Maryam; sosok perawan suci yang melahirkan Nabi Isa, as.

⁵⁷ *ibid.*, h. 188.

⁵⁸ *ibid.*

Jika ditelusuri beberapa tafsir yang masyhur, ketika menafsirkan ayat 4 Q.S. al-Nisâ' di atas sebagian besar memaknai kata *nafs wahidah* dengan Adam a.s., kemudian kata ganti orang ketiga (*dhampir ghaib*) pada rangkaian kata "*minha*" ditafsirkan dengan "tubuh Adam", dan kata "*zanjaba*" ditafsirkan dengan Hawa, isteri Adam a.s.⁵⁹ Ini melahirkan pemahaman '*Yang telah menciptakan kalian dari Adam a.s., dan yang telah menciptakan pasangannya dari tubuh Adam a.s., dari pasangan inilah laki-laki dan perempuan berkembang biak*'. Penafsiran yang hampir sama, ditemukan ketika para ulama menafsirkan kata "*min anfusikum azwajan*" dalam surah al-Rum di atas. Penafsiran model inilah yang memproduksi pemahaman bahwa "perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki".⁶⁰

Penafsiran ini kemudian dikuatkan dengan beberapa hadis Nabi yang selaras dengan itu, diantaranya :

*"Dari Abu Hurairah r.a. berkata bahwasanya Rasulullah pernah bersabda: Sesungguhnya perempuan seperti tulang rusuk, jika kalian mencoba meluruskannya ia akan patah. Tetapi jika kalian membiarkannya, maka ia akan tetap dalam keadaan bengkok."*⁶¹

⁵⁹ Abu Adullah Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* Jilid I (Kairo: Dâr al-Kitâb, 167 H), h. 448; Muhammad Husain al-Thaba'thahâ'iy, *Tafsir al-Mizân*, Jilid IV (Beirût: Muassasah al-A'lami li al-Mathbû'ah, 1991), h. 135.; Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhim*, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999, h. 448; Muhammad Ibn Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayan an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Jilid III, h. 224-225 ; Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid II (Cet. III; t.tp., Dâr al-Fikr, Cet. III, 1974 M/1394 H), h. 175.

⁶⁰ Ungkapan semacam seringkali muncul dalam pembicaraan segala lapisan masyarakat dan dalam berbagai konteks. Termasuk mewarnai karya seni seperti lirik lagu "Hawa tercipta di dunia, untuk menemani sang Adam, begitu juga dirimu, tercipta untuk menemani aku"; salah satu lirik lagu yang dipopulerkan oleh Dewa (salah satu kelompok musik yang digandrungi kaum remaja saat ini).

⁶¹ Hadis ini diriwayatkan oleh imam al-Bukhari (no. 3084), Muslim (no. 2669), al-Darami (no. 2125), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad ibn Hanbal, Jilid II, h. 449, 497, dan 530).

Perlu diperhatikan bahwa hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Bukhari di dalam *kitab shahibnya*. Dalam metodologi kritik hadis konvensional, hadis-hadis seperti ini dinilai tidak memerlukan penelitian lebih lanjut. Kredibilitas Imam Bukhari sebagai rawi hadis tidak diragukan lagi, karena ketatnya kriteria yang digunakannya dalam menyeleksi hadis. Hal ini menyebabkan perbedaan dalam menyikapi hadis ini. Sikap pertama, yang direpresentasikan oleh para mufasir di atas, menganggap hadis ini tidak bermasalah baik dari segi *matan* maupun *sanadnya*. Sikap inilah yang melahirkan kesimpulan yang membenarkan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam yang paling bengkok. Sikap kedua, sebagian ulama tetap mengakui keabsahan hadis tersebut, akan tetapi tidak harus dimaknai secara tekstual, karena pemahaman seperti itu bertentangan dengan teks al-Qur'an. Sikap ini membawa kepada usaha pemahaman hadis secara metaforis (*kiasan*). Menurutny, tulang rusuk yang bengkok harus dipahami sebagai peringatan bagi laki-laki untuk bersikap hati-hati dan bijaksana dalam menghadapi kaum perempuan.⁶²

Rasyid Ridha memberikan justifikasi yang berbeda terhadap hadis di atas. Ia menilai bahwa riwayat tersebut merupakan unsur serapan dari luar Islam, yaitu pengaruh ajaran Bibel. Penyerapan sisa-sisa ajaran agama terdahulu ke dalam ajaran Islam – seperti yang diduga Rasyid Ridha – memang sangat memungkinkan. Pada periode Madinah, Nabi Muhammad Saw. hidup berdampingan dengan masyarakat yang masih menganut Agama Nasrani dan Yahudi, yang di antaranya kemudian menganut agama Islam. Peralihan agama ini tidak serta merta menghilangkan memori yang telah terekam ketika masih menganut keyakinan sebelumnya. Selain itu, penyerapan juga dimungkinkan oleh pernyataan Nabi tentang cerita Israiliyat yang begitu diplomatis tetapi terkesan tidak tegas, yang pada dasarnya

⁶² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1990), h. 271.

merupakan sikap kehati-hatiannya. Terhadap kisah-kisah *israiliyyat*, Nabi lebih memilih sikap *abstain* dengan berkata: *Jangan kalian membenarkannya dan jangan pula mendustakannya*. Penilaian Rasyid Ridha semakin kuat karena terbukti informasi tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tidak ditemukan di dalam al-Qur'an melainkan terdapat di dalam al-Kitab, yang menyebutkan bahwa:

*"Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu (Adam) tertidur pulas; ketika itu, Tuhan Allah mengambil salah satu tulang rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. Dan dari tulang rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nya kepada manusia itu."*⁶³

Karena inilah, Rasyid Ridha dengan tegas menyatakan: "Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam kitab Perjanjian Lama, niscaya pendapat keliru yang mendiskreditkan perempuan itu tidak pernah terlintas dalam benak seorang muslim".⁶⁴

Kajian kebahasaan mengenai beberapa kata kunci di dalam ayat tersebut melahirkan pendapat yang beraneka ragam. Fakhr al-Razi – seperti yang ia kutip dari Al-Isfahani – menyatakan bahwa kata ganti *ha* (nya) pada kata *minha* (darinya) tidak berarti bagian tubuh Adam, tetapi "dari jenis (*jins*) Adam".⁶⁵ Ia membandingkan pendapatnya dengan

⁶³ Kitab Kejadian 2: 21-23, pernyataan yang hampir sama lihat: Kejadian (Genesis) 1: 26-27; 2: 18-24, Tradisi Imamat 2: 7, Tradisi Yahwis 2: 18-24, Tradisi Imamat 5: 1-2. bandingkan dengan riwayat yang dinukil oleh at-Thabari di dalam tafsirnya: "Ketika Allah mengusir Iblis keluar dari Taman lalu di dalamnya ditempatkan Adam. Karena ia tidak mempunyai teman bermain maka Allah menidurkannya kemudian mengambil unsur dari tulang rusuk kirinya lalu Ia mengganti daging di tempat semula kemudian Ia menciptakan Hawa dari padanya. Ketika bangun, Adam menemukan seorang perempuan duduk di dekat kepalanya. Adam bertanya: "Siapa Anda?". Hawa menjawab: "Perempuan". Adam kembali bertanya: "Kenapa engkau diciptakan?". Hawa menjawab: "Supaya engkau mendapatkan kesenangan dari diri saya". Para malaikat berkata: "Siapa namanya?". Dijawab: "Hawwa". Mereka bertanya: "Mengapa dipanggil Hawa?". Dijawab: "Karena diciptakan dari sebuah benda hidup".

⁶⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *op. cit.*, juz IV, h. 330.

⁶⁵ Fakhr al-Dîn al-Razi, *Tafsîr Mafâtîh al-Gaib*, Jilid III, h. 478. Dengan begitu, kata

menganalisis kata *nafs* yang digunakan dalam beberapa ayat, seperti dalam Q.S. al-Nahl/16:78, QS. Ali ‘Imran/3:164, dan Q.S. al-Taubah/9:128. Kata *nafs* dalam ayat-ayat tersebut tidak satupun yang mengesankan bisa dimaknai dengan tulang rusuk. Hanya saja, al-Râzi tidak memberikan perincian dan analisa lebih lanjut terhadap pendapat tersebut, padahal pendapat ini bisa dijadikan perbandingan atau pendapat alternatif disamping pendapat jumhur ulama. Malahan, al-Râzi di ujung pembahasan ini cenderung melemahkan pendapat tersebut dengan mengutip sebuah pernyataan:

Jika sekiranya Hawa adalah makhluk pertama, maka manusia diciptakan dari dua diri bukannya dari satu diri. Kemungkinan hal ini dapat diselesaikan dengan menganggap kata “min” berfungsi sebagai “bentuk pertama” (ibtida’ al-gayah), maka ketika permulaan ciptaan dan wujud terjadi pada diri Adam As., benarlah pernyataan bahwa: “kamu sekalian diciptakan dari diri yang satu”. Demikian pula jika dikatakan bahwa “sesungguhnya Allah Swt., berkuasa untuk menciptakan Adam dari tanah, maka Ia pun akan berkuasa untuk menciptakan Hawa dari tanah”, maka apa gunanya (pernyataan Rasulullah): “Ia diciptakan dari salah satu dari tulang rusuk Adam.”⁶⁶

Hal ini menarik untuk dikaji pendapat al-Ishfahâni di atas, karena jika diteliti secara cermat penggunaan kata *nafs* yang terulang 295 kali dalam berbagai bentuknya dalam al-Qur'an, tidak satu pun dengan tegas menunjuk kepada Adam. Kata *nafs* kadang-kadang berarti "jiwa" (Q.S. al-Ma'idah/5:32), "nafsu" (Q.S. al-Fajr/89:27), "nyawa/roh" (Q.S. al-Ankabut/29:57). Kata *al-nafs al-wahidah* sebagai "asal-usul kejadian" terulang lima kali tetapi itu semua tidak selalu berarti Adam, karena pada ayat lain, kata *nafs* juga menjadi asal-usul

من pada kata من نفس واحدة bukan menunjuk kepada penciptaan awal (*ibtida' al-takhlîq*) tetapi hanya sebagai *gayah* (*ibtida' al-ghâyah*), jadi dapat dipahami bahwa asal-usul Hawa bukan dari Adam tetapi dari unsur "genetika yang satu" dari hal mana seluruh makhluk hidup berasal.

⁶⁶ Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Tafsîr Mafâtîh al-Gaib*, Jilid III, h. 478.

binatang, seperti dalam Q.S. al-Syura/42:11. Ini berarti jika dipastikan *al-nafs al-wahidah* ialah Adam, berarti Adam juga menjadi asal-usul kejadian binatang dan tumbuh-tumbuhan.⁶⁷

Hak Kepemimpinan Perempuan dan Budaya ‘Sibali Perri’

Salah satu persoalan yang sering menjadi perbincangan dikalangan intelektual yang berkaitan dengan perempuan adalah masalah boleh tidaknya menjadi pemimpin. Ada tiga dasar yang selalu dijadikan pijakan untuk menegaskan bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin, yaitu Q.S. al-Nisa’/4: 34, sebuah hadis yang secara eksplisit menggambarkan sikap pesimis Rasulullah akan keberhasilan kepemimpinan seorang perempuan, dan sebuah hadis yang menerangkan tentang rendahnya intelektualitas para perempuan.

Salah satu ayat yang sering dijadikan dasar oleh kalangan ulama tafsir dalam melegetisasi kepemimpinan laki-laki dan ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin adalah QS. al-Nisâ’/4 : 34.⁶⁸

MUI menafsirkan ayat tersebut di atas bahwa diciptakannya laki-laki untuk melindungi dan memimpin perempuan, karena laki-lakilah yang paling cocok untuk mengembang tugas tersebut dan memiliki bentuk ciptaan yang sempurna dan kuat, sehingga dengan demikian, dialah diperintahkan berperang untuk melindungi kampung dan dia pula dibebankan untuk memberikan nafkah isterinya dan mendapatkan bagian yang lebih besar (dalam warisan) daripada perempuan, sehingga diwajibkan membayar mahar ketika mau

⁶⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, *op. cit.*, h. 206

⁶⁸ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلِيمًا كَبِيرًا

melaksanakan pernikahan. Jadi perempuan tugasnya adalah melakukan tugasnya sesuai dengan fitrahnya sendiri, di antaranya hamil, melahirkan, memelihara anak dan mengatur di dalam rumah tangga.⁶⁹

Dari penafsiran MUI di atas, dalam kata *qawwām* di atas diartikan “pelindung dan pemimpin”. Dengan demikian, tugas kepemimpinan dalam rumah tangga tetap berada di tangan suami, pandangannya ini didasarkan pada dua alasan yaitu: 1) karena adanya keistimewaan yang berbeda pada masing-masing jenis kelamin, yaitu laki-laki memiliki bentuk fisik yang sempurna, maka dalam konteks *qawwāmah* keistimewaan yang dimiliki oleh laki-laki lebih sesuai untuk menjalankan tugas tersebut di bandingkan perempuan dan; 2) karena laki-laki atau suami memberi nafkah kepada isterinya. Sementara perempuan menjalankan tugasnya sesuai dengan fitrahnya sebagai perempuan yaitu: hamil, melahirkan, memelihara dan mengatur di dalam rumah tangga. Jadi, penafsiran MUI di atas menempatkan suami sebagai penanggung jawab dalam wilayah publik, yaitu mencari nafkah (Bugis: *sappa laleng atuwong*). Sementara perempuan dalam wilayah rumah tangga saja sebagai ibu (Bugis: *indo’ ana*) kewajibannya menjaga anak, memasak, mencuci dan berbelanja keperluan keluarga. Bukan berarti bahwa komentar MUI terhadap ayat ini membatasi gerak langkah perempuan dalam berkiprah di dunia publik dan mensubordinatkan perempuan. Tetapi saling melengkapi dan mengisi antar keduanya. Perbedaan tugas itulah yang mendasari kemitraan suami-isteri dalam saling menopang kepentingan mereka masing-masing (*sibali perri*) dan saling merepotkan (*sipurepo*). Jadi, kepemimpinan dalam rumah tangga tetap ada pada suami, bilamana sang suami tidak menjalankan tugasnya dengan baik, maka tugas

⁶⁹ Tim MUI Sulawesi Selatan, *op. cit.*, Jilid II, h. 268.

kepemimpinan itu terhenti, bahkan menurutnya, isterinya berhak mengajukan permohonan ke pengadilan untuk men-*fasakh* nikahnya.⁷⁰

Secara implisit bahwa pandangan MUI di atas ada kesamaan pandangan yang dikemukakan oleh Wahbah Zuhaili, seorang faqih kontemporer yang dianggap berpikiran maju, meskipun sebenarnya MUI tidak secara jelas menyatakan persyaratan sebagai seorang pemimpin yang hanya diperuntukkan bagi laki-laki. Akan tetapi, jika dicermati dari penjelasan di atas, kelihatannya pandangan MUI di atas hanya dalam konteks rumah tangga bukan dalam konteks wilayah publik.⁷¹ Sementara Wahbah Zuhaili misalnya, secara tegas dengan masih memasukkan laki-laki dalam urutan syarat seorang pemimpin. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Said Ramadhan al-Buthi. Selain karena alasan fisik, kedua tokoh ini mengajukan alasan yang berkaitan dengan kewajiban agama. Menurut mereka, diantara kewajiban itu adalah mengumpulkan manusia untuk melakukan salat Jum'at dan menyampaikan khutbah, seorang pemimpin juga bertugas untuk menyatakan atau terlibat perang melawan musuh. Hal ini tidak mungkin dilakukan oleh perempuan, karena mereka bebas dari kedua *taklif* tersebut. Dengan alasan ini keduanya berkesimpulan bahwa kepemimpinan politik direkomendasikan kepada laki-laki.⁷² Demikian pula M. Quraish Shihab berpandangan bahwa kepemimpinan masih tetap diberikan kepada laki-laki dengan dua alasan. *Pertama*, berdasarkan firman-Nya "*karena Allah melebihkan mereka sebagian atas sebagian yang lain*", yakni masing-masing memiliki keistimewaan. Keistimewaan yang dimiliki laki-laki lebih menunjang tugas kepemimpinan daripada keistimewaan yang dimiliki perempuan. Di sisi

⁷⁰ *Ibid.* Jilid II, h. 268.

⁷¹ *ibid.*, h. 869.

⁷² Said Ramadhan al-Buthi, *Perempuan antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam*, terj. oleh Darsim Ermaya Imam Fajruddin dari *al-Mar'ah Baina al-Tugyan al-Nizhamiyyah al-Gharbi wa Lithaif al-Tasyri' al-Rabbani*, (Solo: Era Intermedia, 2002), h. 78.

lain, keistimewaan yang dimiliki perempuan lebih menunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada laki-laki serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya.⁷³

Kedua, berdasarkan firman-Nya: “*disebabkan karena merekalah menafkahkan sebagian harta mereka*”. Bentuk kata lampau “telah menafkahkan” dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa memberi nafkah kepada wanita menjadi suatu kelaziman bagi laki-laki dalam masyarakat. Sedemikian lumrahnya hal tersebut sehingga digambarkan dengan bentuk kata kerja lampau (*past tense*) yang menunjukkan telah terjadi sejak dahulu. Penyebutan konsideran ayat itu menunjukkan bahwa kebiasaan lama itu masih berlaku hingga kini⁷⁴ dan masih relevan.

Jika seandainya suami tidak dapat melakukan atau memenuhi kedua alasan tersebut maka ia tidak dapat disebut sebagai *qawwam* dan istri dapat melakukan *fusakh* menurut pendapat Malik dan Syafi’i⁷⁵. Kalau istri yang dapat melakukan dua syarat kepemimpinan itu maka dialah yang menjadi *qawwam* dalam rumah tangga.

Sementara Aminah Wadud Muhsin menyatakan bahwa laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan tidaklah dimaksudkan untuk memberikan superioritas kepada laki-laki secara otomatis, tetapi hanya terjadi secara fungsional, yaitu selama laki-laki tersebut memenuhi kriteria yang disebutkan al-Qur'an, yakni mampu membuktikan kelebihanannya dan memberikan nafkah kepada keluarganya. Ada dua kriteria yang mesti dipenuhi laki-laki untuk itu, yakni kemampuan manajerial dan kemampuan finansial (memberi nafkah).⁷⁶ Jadi

⁷³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid II (Jakarta: Lentera Hati, 2000), h. 405.

⁷⁴ *ibid.*, h. 408.

⁷⁵ MUI Sulawesi Selatan, *op. cit.*, Jilid 1, h. 269.

⁷⁶ Aminah Wadud Muhsin, *Qur'an Menurut Perempuan; Meluruskan Bias Jender dalam Tradisi Tafsir*, Terjemahan Abdullah Ali dari *Qur'an an Women; Rereading The*

kepemimpinan laki-laki di sini, menurut Riffat Hassan dipandang dan dimaknai sebagai sebuah istilah ekonomi yang menunjukkan arti “pemberi nafkah”. Ayat ini, lanjut Riffat, berbicara tentang pembagian fungsi, yaitu ketika perempuan mempunyai tanggung jawab utama dan menjalankan tugas sebagai pemelihara anak, mereka boleh menanggung kewajiban sebagai pencari nafkah, dan karena itu laki-laki harus menjadi pencari nafkah selama rentang waktu itu. Nasaruddin Umar menyimpulkan bahwa kata ini lebih bernuansa fungsional bukan struktural. Berangkat dari argumen inilah, ia memberikan catatan kecil terhadap terjemahan al-Qur'an versi Departemen Agama, di mana kata tersebut diterjemahkan dengan “pemimpin”, dan pada saat yang sama ia membenarkan Abdullah Yusuf Ali yang menerjemahkan kata tersebut dengan *protector* (pembela) dan *maintainers* (pemelihara).⁷⁷

Berkenaan dengan kepemimpinan secara umum bahwa pembagian kepemimpinan itu berada di tangan laki-laki ataukah juga perempuan berada dalam wilayah kepemimpinan tidak diuraikan dalam pandangan MUI terhadap hal ini.⁷⁸ Bisa jadi pandangannya di atas setuju dengan diberikannya peluang bagi perempuan untuk berkiprah seperti halnya dengan laki-laki termasuk dalam hal kepemimpinan dalam wilayah publik. Indikasi lainnya adalah MUI tidak mengutip hadis yang sering dijadikan dalil untuk menolak perempuan tampil di wilayah publik menjadi pemimpin.⁷⁹ Demikian pula tidak

Sacred Text from a Woman's Perspectives (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), h. 156-158.

⁷⁷ Nasaruddin Umar, “Agama dan Kekerasan Terhadap Perempuan” dalam Jurnal Demokrasi & HAM, Vol 2 No. 1 Februari-Mei 2002, h. 70.

⁷⁸ Tim MUI Sulawesi Selatan, *op. cit.*, Jilid 1, h. 269.

⁷⁹ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ عَصَمَنِي اللَّهُ بِشَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا هَلَكَ كِسْرَى قَالَ مَنْ اسْتَخْلَفُوا قَالُوا بَنْتُهُ قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ . Abū 'Isā Muhammad ibn 'Isā ibn Saurah al-Turmūzy, *Sunan al-Turmūzy*, Jilid III (Cet I, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah,

dikomentarinya dalam persoalan ini bisa jadi melihat konteks masyarakat Bugis yang tidak selamanya menempatkan perempuan pada posisi yang lebih rendah. Bahkan dalam sejarah masyarakat Bugis menempatkan perempuan posisi yang tinggi sama dengan posisi laki-laki, sebagaimana tergambar lewat ungkapan orang Bugis : ”*mauni aorowen nmkuRai sipan, mkuRmuai. mauni mkuRai naorowen sipn worowenmuai.*” (Meskipun dia laki-laki, jika memiliki sifat perempuan dia adalah perempuan; dan perempuan, yang memiliki sifat kelaki-lakian, adalah laki-laki).⁸⁰ Sebagai contoh dalam penerapan prinsip ini adalah penunjukan perempuan sebagai pemimpin politik atau panglima perang.

Lain halnya dengan Al-Alusi yang menyatakan secara tegas bahwa tugas laki-laki adalah memimpin perempuan, sebagaimana pemimpin memimpin rakyatnya dalam bentuk perintah, larangan, dan semacamnya.⁸¹ Jalaluddin al-Suyûthi memaknainya dengan “laki-laki sebagai penguasa (*musallithûn*) atas perempuan”,⁸² sedangkan Ibnu Katsîr lebih jauh menjelaskan beberapa alasan mengapa hak menjadi pemimpin direkomendasikan kepada laki-laki. Menurutnya, berdasarkan ayat ini laki-laki memiliki kelebihan dari pada perempuan, oleh karenanya, menurutnya, para nabi dikhususkan untuk laki-laki demikian pula para raja semuanya laki-laki.⁸³

Sementara itu, Abu Hamid al-Gazali, keunggulan-keunggulan tersebut antara lain keunggulan di bidang fisik, rasionalitas, dan emosional. Dalam tafsir karya Fakhr al-Dîn al-Razi -- sebuah karya tafsir yang sangat terkenal dalam kategori *at-tafsir bi ar-ra'yi* --

2000 M/1421 H), h. 263, No. hadis 2262.

⁸⁰ Pelras, Christian. The Bugis. Diterjemahkan “Manusia Bugis”, alih bahasa Abdul Rahman Abu Dkk. Jakarta: Nalar, 2006, h. 188.

⁸¹ Dikutip oleh Didin Syafrudin, *Argumen Supremasi atas Perempuan Penafsiran Klasik Q.S. An-Nisa’ : 34, Ulumul Qur’an*, No. 5 dan 6, Vol. V, 1994, h. 6.

⁸² Jalal al-Dîn al-Suyûthi, *Tafsîr al-Jalâlain*, (Surabaya: Salim Nabhan, 1958), h. 44.

⁸³ Ibn Kasir, *Tafsîr Al-Qur’an al-‘Azhîm*, juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999), h. 292.

memberikan penafsiran yang tidak jauh berbeda. Menurutnya, kelebihan laki-laki atas perempuan meliputi dua hal, yakni ilmu pengetahuan (*al-'ilmu*) dan kemampuan fisik (*al-qudrah*). Karena itu, pekerjaan-pekerjaan berat dan keras lebih tepat diemban oleh laki-laki.⁸⁴ Thabathaba'i – seorang mufassir terkemuka dari kalangan Syi'ah – menyatakan bahwa dalam diri laki-laki dan perempuan terdapat karakteristik yang berbeda. Karakteristik tersebut dengan sendirinya menuntut perbedaan peran. Kemampuan berfikir (*qumwat at-ta'aqqul*) yang inheren dalam diri laki-laki merefleksikan sifat keberanian, kekuatan, kebijaksanaan, dan kemampuan mengatasi kesulitan, sehingga menempatkannya cocok untuk menjadi pemimpin. Sementara, perempuan lebih emosional dan sensitif.⁸⁵ Al-Zamakhshari menyebutkan kelebihan laki-laki yang lebih banyak lagi. Menurutnya, kelebihan laki-laki atas perempuan meliputi *al-aql* (kecerdasan), *al-baẓm* (ketegasan), tekad yang kuat (*al-'azm*), kekuatan fisik (*al-qudrah*), kemampuan menulis (*al-kitabah*), dan keterampilan memanah/berperang (*ar-ramyu*).⁸⁶

Dari komentar-komentar ulama terhadap posisi laki-laki jika diperhadapkan dengan posisi perempuan semuanya menempatkan perempuan pada posisi yang kedua dari laki-laki, artinya bahwa hak kepemimpinan tetap berada pada pihak laki-laki. Mereka menafsirkan al-Qur'an dengan konteks ruang dan waktu tertentu yang melingkupinya sebagai pertimbangan. Berdasarkan itu, penafsiran mereka sementara dianggap benar, akan tetapi oleh sebagian pakar menganggapnya tidak lagi relevan, karena kini segalanya telah berubah.

⁸⁴ Fakhr al-Dîn al-Razi, *op. cit.*, Juz X, h. 88.

⁸⁵ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Tafsîr al-Mîẓân*, Juz IV (Beirut: Muassasah al-'Alamiy, 1991), h. 351.

⁸⁶ al-Zamakhshari, *Tafsîr al-Kasyshâf an Haqâiq at-Ta'wîl wa Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûhi at-Ta'wîl*, Juz I (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah, 1997), h. 523.

Kaitannya dengan ini, Nasaruddin Umar mengajukan argumentasi bahwa kehadiran literatur-literatur klasik merupakan kekayaan luar biasa dalam dunia Islam. Akan tetapi, kalau diukur dengan ukuran modern, banyak diantaranya dapat dinilai bias gender, utamanya kitab-kitab fikih. Hal ini tidak bisa disalahkan karena ukuran keadilan gender tentu saja mengacu pada persepsi relasi jender menurut kulturnya masing-masing. Kajian terhadap teks literatur klasik tidak bisa dipisahkan dengan rangkaian kesatuan yang koheren, terutama antara penulis dan *background* sosial budayanya.⁸⁷

Itulah sebabnya sebagian pakar tidak setuju ayat ini diletakkan sebagai dasar tidak bolehnya perempuan menjadi pemimpin, karena ayat di atas sebenarnya berbicara dalam konteks keluarga bukan dalam konteks wilayah publik, khususnya dalam konteks wilayah politik. Menurut Quraish Shihab, tidaklah tepat ayat ini dijadikan dasar untuk menyatakan keharaman perempuan berkiprah di dunia politik. Ayat ini berbicara mengenai kepemimpinan laki-laki (suami) terhadap semua keluarganya di dalam lingkup rumah tangga. Kepemimpinan ini pun tidak mencabut hak-hak isteri dalam berbagai segi, termasuk hak pemilikan harta pribadi dan pengelolaannya, walaupun tanpa persetujuan suami. Karenanya, menjadikan ayat ini sebagai dasar untuk mencegat kiprah perempuan di dunia politik tidak sejalan dengan makna ayat sebenarnya. Untuk mendukung pendapatnya, ia mengatakan bahwa kenyataan sejarah menunjukkan sekian banyak kaum perempuan yang terlibat dalam politik praktis. Ummu Hani misalnya, dibenarkan sikapnya oleh Muhammad Saw. ketika memberikan jaminan keamanan kepada beberapa orang musyrik.⁸⁸

⁸⁷ Nasaruddin Umar, *Metodologi Penelitian Berperspektif Jender tentang Literatur Islam*, dalam Budi Munawar Rachman (ed), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Jender* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 86.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1992), h. 274.

Senada dengan pendapat di atas, Nasaruddin Umar menegaskan bahwa ayat tersebut berbicara mengenai komunitas atau institusi yang terkecil dalam sebuah masyarakat, yakni keluarga. Kegagalan menemukan pesan yang tepat dari ayat ini disebabkan pemisahan ayat dengan konteksnya. Sekiranya ayat tersebut diletakkan dalam konteks yang tepat, maka ia akan memberikan pemahaman yang berbeda. Menafsirkan penggalan ayat dengan melepaskan konteksnya, ini ternyata menyemangati pencekalan perempuan untuk tampil sebagai pemimpin atau berimplikasi pada terjadinya diskriminasi, bagaimanapun bentuknya sudah bukan zamannya lagi. Sebaliknya, upaya untuk mengedepankan semangat al-Qur'an dan sunnah Rasul yang mengedepankan semangat persamaan keadilan, pembebasan, tanpa membedakan laki-laki dan perempuan dengan melakukan kontekstualisasi sudah saatnya ditonjolkan.⁸⁹ Demikian juga pandangan Umar Shihab dalam menyikapi ayat di atas, menurutnya bahwa kata *rijal* ayat di atas tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi ditentukan oleh kemampuan seseorang untuk mencari nafkah terhadap keluarganya.⁹⁰ Jadi, bisa jadi keutamaan yang dimiliki laki-laki sehingga diangkat sebagai pemimpin rumah tangga, karena pada umumnya laki-laki tersebut bertugas mencari nafkah.

Dengan demikian, argumen yang menyatakan bahwa laki-laki memiliki keistimewaan dalam hal kepemimpinan, karena dengan alasan stamina dan fisik yang kuat bisa terbantahkan karena sarana pendukung telah maju. Kebutuhan-kebutuhan manusia banyak dilayani oleh mesin dan teknologi, disamping kemajuan dunia kedokteran yang telah menyediakan *service* kesehatan begitu canggih. Seorang pemimpin tidak membutuhkan banyak tenaga untuk mengadakan pemantauan di seluruh wilayah yang dipimpinnya. Disamping itu, di dunia

⁸⁹ Nasaruddin Umar, *Kepemimpinan...*, *op. cit.*, h. 422.

⁹⁰ Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Cet. I; Semarang: Dina Utama, t. th.), h. 124.

pemerintahan tidak lagi menjadi tanggung jawab individual, melainkan tanggung jawab kolektif pemerintahan. Tugas-tugas yang tidak mungkin dilakukan oleh perempuan karena alasan tertentu – alasan syari’at misalnya – bisa diwakili oleh para pembantunya.

Untuk itu, keperluan saat ini adalah kemampuan manajerial dan rasa tanggung jawab (*responsibility*) dalam sebuah kepemimpinan. Bukan masanya lagi mengedepankan realitas gender dan faktor-faktor fisik lainnya sebagai syarat kepemimpinan. Fokus ulama klasik yang tertuju pada realitas gendernya (fisik), boleh jadi cocok untuk diterapkan berdasarkan konteksnya. Akan tetapi, penafsiran seperti itu semestinya tidak dipertahankan. Kini penafsiran lebih tepat diarahkan pada syarat-syarat kualitatif, tanpa ada pembatasan gender. Harus disadari bahwa sebuah penafsiran merupakan produk pemikiran yang tidak hampa ruang dan waktu dengan berbagai problematika dan logikanya sendiri. Fikih sebagai satu bentuk hasil penalaran sesungguhnya senantiasa bergumul dengan fakta-fakta sosio-historis yang melatarbelakanginya. Oleh karena itu, *ijtihad* yang lahir sebagai produk sejarah tertentu tidak dapat ditarik ke ruang dan waktu lain yang secara substantif telah berbeda. Untuk menghukumi persoalan yang dihadapi masa kini, tidak mungkin menerapkan hukum yang telah berlaku pada masa lampau.⁹¹

Mengedepankan syarat kualitatif untuk jabatan pemimpin lebih menjamin keberhasilan sebuah pemerintahan. Keberhasilan Muhammad saw. sebagai pemimpin bukan karena status gendernya sebagai seorang laki-laki, tetapi karena kualitas yang dimilikinya. Beliau mengintegrasikan sifat *shidq*, *amānah*, *tablîg*, dan *fathānah* dalam dirinya. Pengamatan terhadap sejarah akan memperlihatkan banyak bukti betapa erat kaitan antara kesuksesan dalam memimpin dengan kualitas personal. Ini menunjukkan bahwa bukan persoalan jenis kelamin tetapi

⁹¹ Husain Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 10.

kapasitas yang dimiliki seseorang kiranya yang perlu diperhatikan sejak awal.

Kiranya pengutamaan syarat kualitatif pemimpin tanpa melihat status gender tidak disangsikan sebagai ajaran qurani. Aminah Wadud Muhsin mengatakan bahwa al-Qur'an tidak mendukung pendapat yang menganggap laki-laki sebagai pemimpin yang alami. Pernyataan yang demikian tidak ditemukan di dalam al-Qur'an, baik tersirat maupun tersurat. Dalam konteks negeri Arab yang patriarkhal, al-Qur'an bahkan memberikan contoh pemimpin perempuan (Ratu Balqis), satu-satunya pemimpin selain para Nabi yang diberi pujian di dalam al-Qur'an. Prinsip umum kepemimpinan menurut al-Qur'an – lanjut Aminah – sama dengan aturan untuk melaksanakan suatu tugas. Ia dilaksanakan oleh orang yang paling cocok berdasarkan kualifikasi dan karakteristik yang dibutuhkan. Sistem patriarkhi bangsa Arab di masa lampau memberikan beberapa keunggulan bagi laki-laki, karenanya mereka memiliki hak istimewa dan keunggulan lainnya di depan publik, dan dianggap paling cocok untuk bekerja di arena politik. Akan tetapi, keliru jika menyimpulkan bahwa laki-laki akan selalu mendapat keunggulan itu dan menganggap mereka yang paling cocok untuk memegang kepemimpinan selamanya. Menurut al-Qur'an, keunggulan ini tidak terbatas untuk laki-laki. Selama perempuan mempunyai motivasi, peluang mereka mendapatkan keunggulan itu senantiasa terbuka lebar. Tugas dan peran yang dianggap tidak lazim bagi perempuan pada beberapa abad lalu, kini sudah berubah.⁹²

Meskipun peluang bagi kaum perempuan untuk mendapatkan posisi seperti halnya dengan laki-laki, pihak perempuan tetapi memperhatikan dan menjaga harkat dan martabatnya sebagai seorang

⁹² Aminah Wadud Muhsin, *Qur'an Menurut Perempuan; Meluruskan Bias Jender dalam Tradisi Tafsir*, Terjemahan oleh Abdullah Ali dari *Qur'an an Women; Rereading The Sacred Text from a Woman's Perspectives* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), h. 156.

perempuan, lebih-lebih jika posisinya sebagai ibu di dalam rumah tangganya, yang tentu saja, menurut penulis, tugas dan tanggung jawabnya sebagai pemelihara dan pendidik anak-anaknya tidak bisa dilalaikan dan diabaikan. Oleh karenanya Allah mengingatkan di dalam Qs. al-Nisa'/4: 32⁹³ agar supaya tidak ada saling iri dan tidak ada yang paling unggul antara satu dengan yang lainnya, masing-masing ada bagian kerja sesuai dengan karakteristiknya.⁹⁴

Laki-laki dan perempuan bukanlah saingan, melainkan *partner* dan mitra (*azwajan*) yang saling melengkapi antara satu dengan yang lainnya. Mereka mempunyai keunggulan masing-masing, dan pada saat yang sama pula mereka mempunyai kelemahan masing-masing. Mereka akan menjadi 'sempurna' jika keunggulan dan kelebihan masing-masing menyatu padu untuk saling melengkapi dan saling menutupi kelemahan masing-masing. Konsep *sibali perri* dalam tatanan dan kultur masyarakat Bugis tampaknya menunjukkan sebuah keserasian untuk saling membahu-membahu dalam membangun kelangsungan hidup berumah tangga. Adapun pembagian kerja lebih didasarkan kepada tujuan utama membangun rumah tangga yang harmonis. Bukan didasarkan kepada jenis kelamin atau status biologis. Secara konvensi kadang pembagian kerja antara satu rumah tangga dengan rumah tangga yang lain berbeda. Ini karena kapasitas individu diantara tiap rumah tangga yang juga berbeda. Dengan menggunakan pandangan *sibali perri*, maka sebuah rumah tangga Bugis lebih mengutamakan tegaknya rumah tangga atas dasar kemitraan dalam kerja.

Kelemahan laki-laki (suami) seringkali dapat diatasi oleh kehadiran dan peran perempuan (istri), dan demikian pula sebaliknya. Sifat *jalal* (keperkasaan) laki-laki menunjukkan kelebihan dirinya,

93 وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

94 Tim MUI Sulawesi Selatan, *op. cit.*, Jilid II, h. 262.

sementara sifat *jamal* (keindahan dan kelembutan) pada perempuan adalah kelebihan yang melekat pada dirinya. Pertemuan dua sifat ini akan menjadikan hidup seimbang, sehingga tidak ada pihak yang *superpower* dalam rumah tangga.

Allah menciptakan laki-laki dan perempuan untuk menunjukkan sifat-Nya yang sempurna, Ia memiliki sifat *Jalal* dan *Jamal* yang ditunjukkan lewat penciptaan dua jenis manusia (laki-laki dan perempuan). Manusia yang mampu menangkap rahasia ini menyadari kehadiran laki-laki di samping perempuan, dan kehadiran perempuan mendampingi laki-laki adalah rahmat karena mereka saling membutuhkan. Mereka akan hidup berdampingan dan saling melengkapi. Kultur masyarakat Bugis dalam hidup berumah tangga telah lama menganut budaya *siballi perri* (saling membantu dalam kesulitan) atau hidup sepenanggungan. Hal ini terlihat (melalui *survei* dan pengamatan) pada budaya masyarakat Bugis misalnya rumah tangga yang hidup dengan bertani. Para suami turun ke sawah (bertani) dan dibantu oleh istri. Bisa juga terlihat ada diantaranya suami turun bekerja di sawah, lalu diantarkan makanan oleh istrinya sambil membenahi rumah tangga mereka. Atau, sebaliknya ada juga yang menerapkan perempuan yang menanam padi laki-laki yang mengerjakan lahan (sawahnya), dan seterusnya.

Pandangan Gender Masyarakat Sulawesi Selatan: Meneruskan Masa lalu ke Masa Kini

Teori gender yang berkembang sebagai pemikiran yang asalnya dari tradisi keilmuan Barat walaupun dalam kebudayaan Bugis tidak disebut dengan istilah gender, juga berkembang adanya relasi antara laki-laki dan perempuan. Termasuk menjadi bahasan dalam pemikiran ulama Bugis. Ayat-ayat yang berhubungan dengan relasi antara dua jenis kelamin ini kemudian ditafsirkan sebagaimana budaya yang menjadi praktik kehidupan masyarakat Bugis. Ini menunjukkan bahwa

penulisan tafsir tidak bisa melepaskan diri dari ruang dan waktu dimana penganut agama itu berada. Jika dibandingkan dengan penelitian Faegheh Shirazi dan Smeeta Mishra bahwa kaum muda muslim di Eropa bahkan melihat cadar sebagai sesuatu yang menjadi identitas, bahkan persepsi itu berada oleh kalangan muslim sendiri. Sedangkan mayoritas kaum muslim di Amerika Serikat menolak menggunakan cadar.⁹⁵ Ini menunjukkan bahwa adanya perbedaan tempat dan situasi kemudian keputusan akan penggunaan busana dengan menggunakan landasan paham keagamaan akan berbeda. Sementara kita melihat bahwa justru di beberapa negara, cadar justru kemudian menjadi pilihan utama dalam berbusana.

Namun dalam tradisi Bugis sebagaimana yang digambarkan para ulama bahwa ada konsep yang sama sekali berbeda dengan apa yang menjadi praktik Barat. Dalam pandangan ulama Bugis, ada kerjasama dan kesepakatan kerja diantara laki-laki dan perempuan yang datur secara tersendiri dalam rumah tangga. Sehingga kesepakatan antara rumah tangga yang lain akan berbeda dengan sendirinya pada rumah tangga tertentu. Walaupun gugatan akan konsep-konsep Islam dengan perspektif gender dimulai dari Barat tetapi kontekstualisasi ajaran Islam yang ada di Barat dan di Bugis sendiri jauh berbeda.⁹⁶ Justru kemudian ulama Bugis melihat adanya kesamaan antara laki-laki dan perempuan. Adapun pembagian peran semata-mata didasarkan pada kefahaman antara keduanya. Bukan saja karena bentukan budaya tetapi ada proses dialogis dan hasil dari dinamika yang ada.

Pekerjaan domestik dan urusan internal rumah tangga dipikul secara bersama-sama antara laki-laki dan perempuan. Tidak ada

⁹⁵ Faegheh Shirazi dan Smeeta Mishra, Young Muslim women on the face veil (niqab) : A tool of resistance in Europe but rejected in the United States, *International Journal of Cultural Studies*, 2010, Vol. 13, No. 43, hal. 43-62.

⁹⁶ F.V. Greifenhagen, North American Islamic feminist interpretation: The case of surah 4:34, with a comparison to Christian feminist interpretation, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 2004, Vol. 33, No. 51, hal. 51-70.

patokan yang pasti mengenai perbedaan antara wilayah kerja domestik dan publik. Ini menunjukkan bahwa ada upaya untuk memberikan tempat bagi perempuan. Tidak saja seperti selama ini hanya berlangsung dalam urusan domestik semata-mata. Dengan demikian, ini menunjukkan bahwa ada upaya untuk mendialogkan pemahaman keagamaan dengan kecendrungan tuntutan lingkungan. Terutama untuk melihat bagaimana perempuan memiliki peran dalam kerangka masyarakat. Penelitian Nida Kirmani dan Isabel Phillips bahwa dalam melakukan dialog pengembangan peran-peran perempuan tidak bisa didekati hanya dengan satu strategi saja. Tetapi perlu dikembangkan upaya yang lebih kreatif agar nilai-nilai hak asasi dan kesetaraan gender tidak dipandang sebagai agenda Barat, namun merupakan semangat keadilan yang justru pesan utama Islam sebagai agama.⁹⁷

Salah satu strategi yang digunakan di sini adalah penerbitan tafsir yang kemudian diwarnai oleh lokalitas budaya Bugis. Walaupun pola penafsiran yang digunakan ulama-ulama terdahulu tidak lah bertolak belakang apa yang digunakan oleh ulama Bugis, namun dalam penulisan tafsir, ulama Bugis tentu memperhatikan aspek-aspek eksternal yang mempengaruhi konteks ketika tafsir tersebut ditulis. Selalu saja ada kendala untuk memindahkan pengaruh lingkungan kedalam sebuah teks. Pendapat ini juga memiliki kesamaan dengan penelitian Susanne Schech dan Mochamad Mustafa.⁹⁸ Ketika terjadinya perubahan dalam pembangunan ekonomi yang dipengaruhi fluktuasi pasar mata uang, maka justru kemudian kondisi ini tiak tergambarkan secara utuh dalam teks dan berita yang ada. Demikian pula dampak yang ditimbulkan dalam masyarakat. Ini berkaitan dengan situasi aktual.

⁹⁷ Nida Kirmani dan Isabel Phillips, *Engaging with Islam to promote women's rights: exploring opportunities and challenging assumptions*, *Progress in Development Studies*, 2011, Vol. 11, No. 2, hal. 87–99.

⁹⁸ Susanne Schech dan Mochamad Mustafa, *The Politics of Gender Mainstreaming Poverty Reduction: An Indonesian Case Study*, *Social Politics*, 2010, Vol. 17, No. 1, hal. 111–135.

Bandingkan dengan menerjemahkan teks kitab suci dimana lingkungan yang ada kemudian akan memberikan pemahaman tersendiri. Bahkan seorang penulis yang sama sekalipun tidak akan memberikan penjelasan jika menulis di dua tempat yang berbeda pada waktu yang berbeda pula.

Tafsir yang dikaji di sini merupakan upaya para ulama yang ada di Sulawesi Selatan untuk mendekatkan diri kepada tradisi lokal. Bukan saja bahwa Islam diwarnai oleh budaya dan lingkungan Timur Tengah tetapi yang perlu diperhatikan juga bahwa ketika Islam tumbuh dan berkembang di tanah Bugis, dengan sendirinya ada konteks tempat dan ruang yang berbeda dengan wilayah Arab. Sebagaimana penelitian Nadine Miville di Maroko. Penelitian tersebut memang menyoroti tentang pendidikan, tetapi dengan pengaruh lingkungan Timur Tengah, kemudian secara geopolitik berlokasi di Afrika, maka kemudian pendidikan Maroko dipengaruhi aspek-aspek perkembangan lingkungan wilayah dan geopolitik.⁹⁹ Sementara Linda Darwish justru menguraikan bagaimana kemauan untuk sennatiasa memberdayakan perempuan dalam konteks fatwa yang diputuskan oleh sekelompok Marji'iyah. Ini disebabkan sebagai kelompok minoritas dalam kaum muslimin, maka selalu ada semangat untuk membangun kapasitas. Itu tidak terbatas bagi kaum laki-laki tetapi demikian pula pada perempuan.¹⁰⁰

Jika dibandingkan dengan tiga tafsir yaitu Jami al-Bayan fi Tafsir al-Quran karya al-Thabari, Tafsir al-Kabir karya Fakhruddin al-Razi, dan Tafsir al-Manar karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, maka tafsir yang disusun ulama Bugis ini merupakan pergulatan

⁹⁹ Nadine Miville, *The viability of Islam in the inclusion of women in development: A Case Study of Moroccan Informal Islamic Education Network*, Disertasi: Universitas Saint Mary's, Nova Scotia, 2008.

¹⁰⁰ Linda Darwish, *Texts of tension, spaces of empowerment: Migrant Muslims and the limits of Shi'ite legal discourse*, Disertasi: Concordia University, Kanada, 2009.

pemikiran bersama. Bukan semata-mata perenungan individu. Tetapi ada dinamika yang berkembang sebagai hasil diskusi internal kemudian dipilih kesamaan pendapat dengan dukungan argumentasi. Praktik yang berkembang kerap terwujud sebagai refleksi dari aspirasi individu dibarengi dengan komitmen komunitas. Nahla al-Huraibi dan Amanda Konradi menguraikan bahwa studi kasus dalam komunitas Yaman di Detroit, Amerika Serikat menggambarkan bagaimana praktik penggunaan hijab di kawasan publik terlaksana dengan dua hal. Tidak saja karena individu senantiasa mempunyai keinginan individu untuk mempraktikkan keyakinan akan kebenaran. Kemudian keinginan ini juga ditopang dengan adanya komitmen dan dukungan dari lingkungan.¹⁰¹ Bahkan karena faktor eksternal setelah tragedi 11 September ada kecendrungan meningkatnya minat dan perhatian muslim Amerika untuk mengenakan jilbab.¹⁰² Yvonne Yazbeck Haddad menyajikan hasil penelitian yang dilakukan dalam menjawab pertanyaan asimilasi dan integrasi generasi muslim ketiga di Amerika Serikat. Dalam tahap awal setelah tragedi, ada beberapa kalangan yang kemudian melepaskan jilbab. Seiring dengan perkembangan waktu rekonsiliasi, justru minat untuk melaksanakan kewajiban individu berupa pemakaian jilbab. Termasuk di tempat publik.

Perhatian utama jika melihat pada fokus gender adalah persoalan kepemimpinan. Jika kajian ulama Bugis ini diterima, maka sesungguhnya kepemimpinan laki-laki atas perempuan semata-mata berada pada aspek fungsi. Tradisi Bugis senantiasa memberi tempat pada kepemimpinan kaum perempuan. Perbedaan kepemimpinan tidak didasarkan semata-mata hanya pada persoalan jenis kelamin. Masih dalam kepemimpinan ini, ada syarat yang mesti diperhatikan yaitu

¹⁰¹ Nahla al-Huraibi dan Amanda Konradi, "Between Individual Aspirations and Communal Commitments Second-Generation Yemeni American Women at the Turn of the Century", dalam *Humanity & Society*, 2012, Vol. 36. No. 2. hal. 117-144.

¹⁰² Yvonne Yazbeck Haddad, *The Post-9/11 Hijab as Icon*, *Sociology of Religion* 2007, Vol. 68, No. 3, hal. 253-267.

adanya komunikasi antara yang dipimpin dengan pimpinan. Tentu tidak akan dimaklumi jika seorang memimpin dengan perilaku yang otoriter. Tanpa memperhatikan kondisi anggota yang dipimpinnya. Bahkan dalam persoalan kecil seperti photographi sekalipun akan menunjukkan dominasi laki-laki terhadap perempuan.¹⁰³ Ini menunjukkan dalam kepemimpinan selalu saja didasarkan pada budaya yang berbentuk patriarkal.

Dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan gender, para ulama menggunakan metode yang komprehensif. Tidak saja menggunakan apa yang ada dalam lintasan sejarah ulum al-Quran. Tranformasi ide yang ada kemudian diterjemahkan dalam bahasa Bugis kemudian akan memberikan ruang adanya ide yang unsur reduksi dan distrorsi terkadang bukan persoalan yang mudah. Struktur bahasa Arab yang digunakan dalam bahasa al-Quran tidak secara mudah langsung dapat dialihkan kedalam bahasa lain. Ada relevansi sosio kultural sebagai pendekatan dalam penulisan tafsir. Hukum-hukum dan tradisi yang hidup di masyarakat menjadi bagian dalam kehidupan masyarakat. Para penulis tafsir kemudian mengakomodir perubahan sosial yang ada dengan tetap memperhatikan kaidah-kaidah yang harus dipatuhi.

Dalam memahami aspek-aspek pesan yang ingin disampaikan, ada hal yang tentu dikuasai dan ada hal yang belum dipahami secara utuh. Disinilah letak betapa kerja tim ini menjadi keunggulan. Jika kemudian hanya dikerjakan secara individu, maka pemahaman akan sangat terbatas. Prakarsa individu dibarengi dengan penguatan kelembagaan akan menjadi dasar bagi kemajuan. Justru dengan pola ini kemudian tafsir yang disusun bersama oleh para ulama Bugis menunjukkan kekuatan tersendiri sebagai salah satu khazanah keilmuan. Sebagai bagian dari sumbangan tradisi keilmuan Islam. Praktik yang sama kemudian muncul di masyarakat Belanda. Pola pengasuhan anak pada masyarakat Belanda dan non-Belanda terlaksana

¹⁰³ Rebecca A. Adelman, "Sold(i)ering Masculinity: Photographing the Coalition's Male Soldiers", dalam *Men and Masculinities*, 2009, Vol. 11, No. 259, hal. 259-285.

dengan baik berkat adanya pengetahuan pribadi kemudian ada pula kontrol dari lingkungan kemudian mendorong masyarakat untuk senantiasa berada dalam tanggung jawab pengasuhan yang lebih baik dari waktu ke waktu.¹⁰⁴

Penutup

Dari perspektif pemikiran ulama Bugis, melalui penafsiran ayat-ayat gender dalam tafsir al-Qur'an berbahasa Bugis yang ditulis oleh ulama yang diprakarsai oleh MUI Sulawesi Selatan, menunjukkan adanya hubungan dengan praktek masyarakat Bugis. Penelusuran terhadap penafsiran yang sering diperdebatkan oleh banyak kalangan seputar ayat-ayat yang bertalian dengan posisi kesejajaran laki-laki dan perempuan, menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan itu berbeda. Akan tetapi perbedaan itu justru menunjukkan kesempurnaan jika ditempatkan secara proporsional. Dalam konsep *sibali perri* dengan istilah 'ringan sama dijinjing, berat sama dipikul'. Semua proaktif dan mengambil peran secara bersama-sama. Kiranya konsep *sibali perri* dapat menjadi solusi pemahaman dalam kemelut penafsiran ayat-ayat bias gender.

Dengan demikian pemahaman gender dalam tradisi Bugis menunjukkan keterlibatan dan peran nyata dari keduanya (suami-istri) dalam membangun ekonomi keluarga secara bersama. Para istri masyarakat Bugis tidak hanya tinggal di rumah secara pasif, melainkan mereka turun membantu suaminya bekerja (misalnya di sawah) ataupun di tempat kerja yang memungkinkan, mereka bekerjasama dalam membangun ekonomi keluarga, hasilnya dinikmati bersama. Hal serupa ini bukan hanya terjadi di kalangan keluarga petani, melainkan pada umumnya-sekedar tidak berkata seluruh- masyarakat Bugis dengan aneka profesi dan pekerjaan.

¹⁰⁴ Manuela Du Bois-Reymond, *Young parenthood in the Netherlands*, Young, 2009, Vol. 17, No. 265, hal. 265–283.

DAFTAR PUSTAKA

- Adelman, Rebecca A., "Sold(i)ering Masculinity: Photographing the Coalition's Male Soldiers", dalam *Men and Masculinities*, 2009, Vol. 11, No. 259, hal. 259-285.
- al-Bukhari (no. 3084), Muslim (no. 2669), al-Darami (no. 2125), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad ibn Hanbal, Jilid II, h. 449, 497, dan 530).
- al-Buthi, Said Ramadhan. *Perempuan antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam*. terj. oleh Darsim Ermaya Imam Fajruddin dari *al-Mar'ah Baina al-Tugyan al-Nizhamiyyah al-Gharbi wa Lithaif al-Tasyri' al-Rabbani*. Solo: Era Intermedia, 2002.
- al-Huraibi, Nahla dan Konradi, Amanda., "Between Individual Aspirations and Communal Commitments Second-Generation Yemeni American Women at the Turn of the Century", dalam *Humanity & Society*, 2012, Vol. 36. No. 2. hal. 117-144.
- al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir al-Maraghi*. Jilid II, Cet. III; t.tp., Dâr al-Fikr, Cet. III, 1974 M/1394 H.
- al-Razi, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr Mafâtih al-Gaib*, Jilid III (t.d.).
- al-Suyûthi, Jalal al-Dîn. *Tafsîr al-Jalâlain*. Surabaya: Salim Nabhan, 1958.
- al-Thaba'thaba'iy, *Tafsîr* Muhammad Husain. *Tafsîr al-Mizân*. Jilid I-IV, Beirût: Muassasah al-A'lami li al-Mathbû'ah, 1991.
- al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan an Ta'wil Ayi al-Qur'an*. Jilid III, (t.d.).
- al-Turmûzy, Abû 'Isâ Muhammad ibn 'Isâ ibn Saurah. *Sunan al-Turmûzy*. Jilid III, Cet I, Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000 M/1421 H.
- al-Zamakhshari. *Tafsîr al-Kasyshâf an Haqâiq at-Ta'wil wa Uyûn al-Aqâwil fi Wujûhi at-Ta'wil*. Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyah, 1997.

- Bois-Reymond, Manuela Du., "Young parenthood in the Netherlands", dalam *Young*, 2009, Vol. 17, No. 265, hal. 265–283.
- Darwish, Linda., *Texts of tension, spaces of empowerment: Migrant Muslims and the limits of Shi'ite legal discourse*, Disertasi: Concordia University, Kanada, 2009.
- Didin Syafrudin, *Argumen Supremasi atas Perempuan Penafsiran Klasik Q.S. An-Nisa' : 34, Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, Vol. V, 1994.
- F.V. Greifenhagen, "North American Islamic feminist interpretation: The case of surah 4:34, with a comparison to Christian feminist interpretation", dalam *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 2004, Vol. 33, No. 51, hal. 51-70.
- Haddad, Yvonne Yazbeck., "The Post-9/11 Hijab as Icon", dalam *Sociology of Religion*, 2007, Vol. 68, No. 3, hal. 253-267.
- Ibn Kasir. *Tafsir Al-Qur'an al-'Azîm*. juz I & II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Ismail, Dawud, AG. H. *Tarjumana nenniya Tafséréna Juz'u' Mammulanggé Mabbicara Ogi*. Ujung Pandang: Bintang Selatan, 1983.
- J. Noorduyn. *Variation in The Bugis-Makassarese Script*. Leiden: BKI 147, 1991.
- Kirman, Nida dan Phillips, Isabel., "Engaging with Islam to promote women's rights: exploring opportunities and challenging assumptions", dalam *Progress in Development Studies*, 2011, Vol. 11, No. 2, hal. 87–99.
- Kitab Kejadian 2: 21-23, pernyataan yang hampir sama lihat: Kejadian (Genesis) 1: 26-27; 2: 18-24, Tradisi Imam 2: 7, Tradisi Yahwis 2: 18-24, Tradisi Imam 5: 1-2.
- Mattulada. *Latoa: Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985.
- Miville, Nadine, *The viability of Islam in the inclusion of women in development: A Case Study of Moroccan Informal Islamic Education Network*,

- Disertasi: Universitas Saint Mary's, Nova Scotia, 2008.
- Muhammad, Husain. *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Jender*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Pelras, Christian. 'The Bugis. Diterjemahkan "Manusia Bugis", alih bahasa Abdul Rahman Abu Dkk. Jakarta: Nalar, 2006.
- Rahman, Ahmad dan Muhammad Salim. *Pelestarian dan Perkembangan Aksara Lontarak di Sulawesi Selatan*. Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya, 1996.
- Ridhâ, Muhammad Rasyîd. *Tasîr al-Manâr*, Jilid IV, Mesir: Dâr al-Manâr, 1367 H.
- Schech, Susanne dan Mustafa, Mochamad., "The Politics of Gender Mainstreaming Poverty Reduction: An Indonesian Case Study", dalam *Social Politics*, 2010, Vol. 17, No. 1, hal. 111–135.
- Shihab, M. Quraish. *Membedakan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1992.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbab*. Jilid II, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Shihab, Umar. *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*. Cet. I; Semarang: Dina Utama, t. th.
- Shirazi, Faegheh dan Mishra, Smeeta., "Young Muslim women on the face veil (niqab) : A tool of resistance in Europe but rejected in the United States", dalam *International Journal of Cultural Studies*, 2010, Vol. 13, No. 43, hal. 43-62.
- Tim MUI Sulawesi Selatan. *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi*. Jilid 1 (Cet. I; Ujung Pandang: MUI Sulsel, 1988.
- Umar, Nasaruddin. "Agama dan Kekerasan Terhadap Perempuan". dalam *Jurnal Demokrasi & HAM*, Vol 2 No. 1 Februari-Mei 2002.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Umar, Nasaruddin. *Metodologi Penelitian Berprespektif Jender tentang Literatur Islam*. dalam Budi Munawar Rachman (ed), *Rekonstruksi*

Metodologis Wacana Kesenjangan Gender. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Wadud, Aminah. *Qur'an Menurut Perempuan; Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Terjemahan Abdullah Ali dari *Qur'an an Women; Rereading The Sacred Text from a Woman's Perspectives*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001.

Penerbit Gawe Buku
(CV. Adi Karya Mandiri)
Modinan, Pedukuhan VIII, RT34/RW16,
Brosot, Galur, Kulon Progo
Daerah Istimewa Yogyakarta - 55661
 08562866766
 adikaryamandiri86@gmail.com

