

Intaidi bhasitie

by Asliah Zainal

Submission date: 09-Jul-2019 12:43AM (UTC-0400)

Submission ID: 1150388256

File name: Intaidi_20Bhasitie.pdf (360.19K)

Word count: 23974

Character count: 152023

Laporan Hasil Penelitian Kompetitif Mandiri Dosen

***Intaidi Bhasitie; Sistem Kekerabatan Patronase
Dan Kohesi Sosial Masyarakat Muna***



**Ketua Peneliti: Asliah Zainal
Anggota Peneliti: Risnawati T**

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT (LP2M)
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) KENDARI**

2017

INTAIDI BHASITIE; SISTEM KEKERABATAN PATRONASE DAN KOHESI SOSIAL MASYARAKAT MUNA

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Penamaan keluarga dalam masyarakat mulai dikenal pertama kali ketika manusia hidup sebagai kelompok yang mengatur hubungan antara ibu dan anak sebagai pihak yang tidak boleh dinikahi. Hubungan antara ibu dan anak inilah yang menjadi cikal bakal lahirnya keluarga inti (*nuclear family*), sebab sang anak hanya mengenal ibunya tanpa mengenal bapaknya.¹ Kondisi ini menyebabkan perempuan pada masa itu menjadi kepala keluarga (sistem *matriarchaat*). Larangan *incest* diantara keluarga dalam perkembangan selanjutnya menyebabkan munculnya sistem perkawinan di luar garis keturunan yang disebut dengan exogami. Lambat laun, posisi perempuan sebagai kepala keluarga mulai bergeser ketika para laki-laki mengambil istri dari luar kelompoknya dan diajak tinggal bersama dengan kerabat laki-laki. Sistem inilah yang kemudian melahirkan *patriarchaat* dalam masyarakat.² Pola pembentukan keluarga dimana perempuan atau laki-laki sebagai kepala keluarga menjadi cikal bakal lahirnya sistem kekerabatan dalam masyarakat. Sistem *matriarchaat* ataupun *patriarchaat* bukan menjadi dominasi masyarakat awal atau belakangan, masyarakat tradisional ataupun modern. Dalam banyak masyarakat awal atau masyarakat tradisional maupun modern terdapat masyarakat yang menganut sistem matrilineal, seperti halnya dalam masyarakat Kutchin di Kanada Barat-Laut (dengan tingkat kebudayaan relatif rendah) ataupun masyarakat Minangkabau di Indonesia (dengan tingkat kebudayaan yang lebih tinggi).³

Sistem kekerabatan inilah yang membatasi siapa saja yang boleh dan tidak boleh dikawin menyusul pola tinggal sesudah menikah. Kekerabatan secara umum diatur menurut garis keturunan (*descend/consanguinity*) dan perkawinan (*afinity*). Konsep ini melahirkan konsekuensi bahwa yang disebut dengan kerabat atau keluarga adalah orang-orang yang masih satu garis keturunan, entah keturunan dari pihak ayah (*patrilineal*) atau keturunan dari pihak ibu (*matrilineal*) tergantung pada sistem kekerabatan yang dianut masyarakat tersebut.

1 Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1972), 80.

2 Penamaan *matriarchaat* dan *patriarchaat* ini oleh para antropolog dianggap tidak tepat, sebab penentuannya bukan laki-laki atau perempuan yang menjadi kepala keluarga melainkan mengikuti garis keturunan siapa kekerabatan diperhitungkan. Atas dasar inilah yang melahirkan istilah matrilineal dan patrilineal.

3 Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok...Op Cit*, 81.

Tidak demikian halnya dengan konsep kekerabatan secara umum, masyarakat Muna menyebut kerabat atau keluarga tidak hanya berdasarkan garis keturunan atau perkawinan, tetapi juga oleh karena hubungan patronase yang sudah terjalin lama di antara keluarga. Keluarga atau kerabat dalam masyarakat Muna disebut dengan *bhasitie*, yang menghimpun ikatan bukan hanya oleh hubungan darah tetapi juga ikatan sosial lain. Data-data awal ditemukan banyak rumah tangga orang Muna yang menampung banyak orang di dalam rumah, baik yang masih memiliki hubungan darah atau tidak. Kasus ini banyak dijumpai di wilayah kota, seperti kota Raha atau kota Kendari yang banyak terjadi pada para PNS, guru, atau pedagang. Orang-orang yang tinggal dalam rumah orang Muna tersebut membantu keluarga induk semangnya dalam pekerjaan rumah tangga atau usaha (jika memiliki usaha). Sebaliknya sang empunya rumah menanggung biaya hidup orang-orang yang tinggal di rumahnya, bahkan menyekolahkan hingga ikut menanggung biaya jika orang-orang tersebut menikah atau tertimpa musibah. Dalam beberapa kasus, ikatan antara sang induk semang dan orang-orang yang ditanggungnya berlanjut kepada anak keturunan, baik dari sisi keturunan sang induk semang maupun keturunan orang-orang yang ditanggung. Dalam kasus demikian, maka sang induk semang disebut sebagai patron dan orang-orang yang ditanggungnya disebut dengan klien. Terkait dengan hal tersebut, maka penelitian ini diarahkan pada sistem kekerabatan dalam masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara yang tidak hanya didasarkan pada hubungan keturunan dan perkawinan, tetapi juga oleh hubungan patronase yang tidak didasarkan pada ikatan satu darah.

Kondisi ekonomi dalam masyarakat Muna menyebabkan lahirnya ketergantungan masyarakat kepada kerabatnya atau orang lain yang dianggap sukses. Seorang yang sukses secara ekonomi berpotensi menjadi patron bagi orang-orang di sekitarnya. Kesuksesan di bidang ekonomi ini berpotensi melahirkan klien-klien yang menggantungkan hidupnya kepada sang patron. Dalam banyak kasus keluarga Muna, sang patron tidak harus seorang bangsawan atau seorang yang kaya raya. Seorang patron dalam masyarakat Muna bisa jadi adalah seorang guru, pedagang, atau pegawai negeri biasa. Ia bisa menjadi rujukan bagi perlindungan orang-orang Muna yang membutuhkan pertolongan terutama dalam kelanjutan pendidikan dan mendapatkan pekerjaan. Hubungan patronase dengan demikian, dapat saja terjadi dalam keluarga bangsawan atau kaya raya, tetapi bisa pula terjadi dalam masyarakat biasa. Ukuran patron dalam masyarakat Muna nampaknya tidak semata didasarkan pada harta kekayaan, tetapi keperdulian pada sesama atau kesediaan untuk menolong, meskipun dalam kondisi kekayaan yang tidak berlebihan. Banyak dijumpai keluarga Muna yang menampung banyak orang (baik keluarga atau bukan), ditanggung biaya sekolah atau kuliah, dibantu

kebutuhan keluarganya, bahkan dinikahkan. Hubungan ini dalam jangka waktu yang lama mengkristal dalam bentuk pengakuan familias dan sosial bahwa para klien oleh sang patron disebut juga sebagai kerabat atau keluarga disamping kerabat mereka yang sudah lebih dahulu diikat oleh hubungan keturunan dan perkawinan.

Dalam interaksi sosial, hubungan patron-klien menjadi hubungan yang cukup langgeng dalam menguatkan solidaritas dan kekuatan kerabat/keluarga, sekaligus juga modal sosial dalam memecahkan masalah-masalah yang timbul, misalnya dalam persoalan menyekolahkan anak (aspek pendidikan) dan mencari serta mendapatkan pekerjaan (aspek ekonomi), hingga pada aspek budaya (pelaksanaan tradisi upacara siklus hidup). Dalam pelaksanaan upacara daur hidup (*life-cycle*) misalnya, para klien tanpa diundang atau dimintai bantuan akan datang membantu sang patron. Sebaliknya sang patron, jika para klien melaksanakan upacara, secara spontan akan membantu, baik bantuan dana, pikiran atau bantuan lainnya. Sehingga, hubungan patronase dapat memberikan jaminan dalam meringankan beban pekerjaan dan pembagian tugas masing-masing yang cukup memberatkan jika dilakukan sendiri.

Dengan latar kondisi sosial-kultural tersebut, maka penelitian tentang sistem kekerabatan di Muna menjadi unik oleh sebab ia dibangun tidak hanya atas dasar hubungan keturunan dan perkawinan tetapi juga hubungan patronase yang nyatanya tidak membutuhkan orang yang sangat kaya. Hubungan patronase hanya mensyaratkan kesediaan untuk menjadi tempat rujukan pertolongan dalam membangun solidaritas serta kohesi sosial yang cukup erat. Oleh sebab itu, penelitian ini difokuskan pada relasi kekerabatan dan relasi patronase keluarga Muna pada dua ranah, yaitu ranah sosial (pendidikan dan ekonomi) dan ranah budaya (upacara daur hidup).

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana gambaran sistem kekerabatan masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara
2. Bagaimana hubungan kekerabatan dan relasi patronase berlangsung dalam aspek sosial (pendidikan dan ekonomi) dan budaya (upacara daur hidup)
3. Bagaimana relasi tarik menarik sistem kekerabatan patronase berimplikasi pada kohesi sosial masyarakat Muna

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui sistem kekerabatan masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara

2. Untuk mencermati hubungan kekerabatan dan relasi patronase yang berlangsung dalam aspek sosial (pendidikan dan ekonomi) dan budaya (upacara daur hidup)
3. Untuk mengkaji relasi tarik menarik sistem kekerabatan patronase yang berimplikasi pada kohesi sosial masyarakat Muna

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat menyumbang banyak bagi perkembangan ilmu pengetahuan, baik pada tataran teoritis maupun pada tataran praktis dalam masyarakat. Signifikansi secara teoritis dapat diberikan dalam bentuk khazanah pengetahuan yang semakin dalam dan luas dalam mengkaji sistem kekerabatan dalam sebuah masyarakat dan kebudayaan yang terus mengalami perkembangan dan barangkali juga perubahan sesuai dengan dinamika masyarakat yang terus bergerak.

Secara teoritis, kajian tentang sistem kekerabatan akan dapat menyumbang kekayaan ilmu pengetahuan bagi studi-studi sistem kekerabatan yang tidak hanya diikat secara tradisional oleh hubungan darah dan perkawinan, tetapi juga meluas secara kontekstual yang diikat oleh ikatan patronase yang dihubungkan secara sosial dan emosional. Hal ini dapat menegaskan teori-teori sosial bahwa solidaritas sosial tidak hanya diikat oleh karena sedarah, tetapi juga ikatan sosial dan emosional. Ikatan sedarah yang dikuatkan secara sosial dan emosional tersebut pada akhirnya akan makin memperkokoh solidaritas dan kohesitas dalam masyarakat. Sementara itu, signifikansi praktis dari penelitian ini dapat diperoleh oleh masyarakat Muna secara khusus bahwa sistem kemasyarakatan dan sistem kebudayaan mereka menjadi modal sosial bagi terciptanya masyarakat yang kohesif dan integratif. Signifikansi praktis juga bisa diperoleh masyarakat Muna untuk menambah kepercayaan diri mereka sebagai masyarakat lokal yang memiliki nilai dan sistem kemasyarakatan yang universal dan bernilai luhur.

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Penelitian Relevan

Studi tentang gejala kekerabatan dan patronase di Indonesia belum banyak dilakukan. Penelitian dengan tema demikian baru belakangan dilakukan oleh para sosiolog dan antropolog. Studi yang menyorot tentang sistem keluarga secara antropologis dilakukan oleh Hildred Geertz dalam bukunya “Keluarga Jawa”.⁴ Buku ini mengulas tentang dinamika kehidupan keluarga Jawa di Mojokunto (Pare) pada tahun 1950-an, baik dalam mengatur kehidupan ekonomi, sebutan dalam silsilah keluarga, perlakuan dalam siklus hidup, maupun dalam pola pengasuhan anak dalam keluarga. Penelitian lain dilakukan oleh Yasmine Zaki Shahab dengan judul “Sistim Kekerabatan sebagai Katalisator Peran Ulama Keturunan Arab di Jakarta”.⁵ Penelitian ini menyebutkan bahwa laki-laki senior dalam keluarga Arab menjadi pemimpin keluarga yang sekaligus menjadi tokoh masyarakat oleh karena modal ilmu, kekayaan, kepribadian dan wibawa yang dimilikinya dan yang paling menonjol adalah kemampuan memobilisasi dan mengikat anggota masyarakat lewat mekanisme tradisi upacara dalam keluarga. Penelitian tersebut juga menemukan bahwa oleh karena perubahan kehidupan masyarakat urban menyebabkan hilangnya sistim keluarga luas digantikan dengan keluarga batih telah menyebabkan hilangnya peran laki-laki senior dalam keluarga, frekuensi interaksi menjadi amat rendah, lemahnya kesadaran dan kebanggaan kelompok, absennya anggota keluarga dalam perayaan-perayaan keluarga, dan waktu pertemuan menjadi amat singkat.

Secara khusus, studi tentang hubungan patron-klien tidak bisa dilepaskan dari studi James C Scott dengan judul “Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia”.⁶ Scott melakukan penelitian tentang gejala patronase di wilayah Asia Tenggara pada masa lalu dan masa kini. Menurutnya, gejala patronase di kawasan ini dapat berkembang dengan baik disebabkan oleh tiga kondisi yang terus bertahan, yaitu pertama, terdapat perbedaan (*inequality*) yang cukup mencolok atas kepemilikan kekayaan; kedua adalah ketidaktersedianya pranata-pranata yang menjamin keamanan individu, baik status maupun kekayaannya; dan ketiga adalah ikatan kekerabatan nyatanya tidak lagi bisa diandalkan untuk

4 Hildred Geertz, *Keluarga Jawa*, (Jakarta: Gafiti Press, 1985).

5 Yasmin Zaki Shahab, “Sistim Kekerabatan sebagai Katalisator Peran Ulama Keturunan Arab di Jakarta”, *Jurnal Antropologi Indonesia*, Vol. 29, No. 2, 2005, 139.

6 James Scott, 1972. “Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia”. *Jurnal American Political Science Review*. 66 (1): 91-113.

memberikan perlindungan serta cara untuk memajukan diri, sehingga ikatan kekerabatan tidak mampu memberikan garansi perlindungan.

Mengambil teori Scott tentang relasi patron-klien, Heddy Shri Ahimsa-Putra (2007) meneliti tentang patronase dalam masyarakat Sulawesi Selatan dengan judul “Patron&Klien di Sulawesi Selatan; Sebuah Kajian Fungsional-Struktural”.⁷ Dalam penelitiannya, Ahimsa-Putra menguatkan beberapa kondisi yang memungkinkan terjadinya sistem patronase dalam masyarakat Sulawesi Selatan sebagaimana tesis Scott, misalnya terdapatnya pelapisan kedudukan dan kekayaan yang dianggap sah dan juga ketidakamanan sosial yang menjadikan orang cenderung mencari perlindungan kepada yang lebih kuat. Akan tetapi, kondisi di Sulawesi Selatan berbeda dengan temuan Scott yang menegaskan bahwa justru ikatan kekerabatan di wilayah ini menumbuhsuburkan ikatan parton-klien dalam masyarakat, terutama yang terjadi dalam masyarakat bangsawan.

Belakangan muncul penelitian-penelitian tentang gejala patronase dalam banyak masyarakat, diantaranya yang dilakukan oleh Sri Emy Yuli Suprihatin dengan judul “Hubungan Patron Klien Pedagang "Nasi Kucing" di Kota Yogyakarta”.⁸ Penelitian ini mencermati hubungan patron-klien di kalangan pedagang nasi kucing di Yogyakarta dimana sang patron disebut *juragan*. Hubungan patron-klien ini terbentuk oleh karena pedagang nasi kucing umumnya berasal dari kaum kurang berada yang melakukan migrasi ke kota untuk mencari ladang ekonomi baru. Terjadinya hubungan patron klien di kalangan pedagang nasi kucing dipengaruhi oleh pemilikan sumber daya untuk usaha dan unit kekerabatan yang tidak dapat diandalkan. Namun demikian, hubungan patronase ini hanya bersifat sementara, menunggu sampai para klien bisa mandiri.

Penelitian lain dengan tema yang sama dilakukan oleh Moh. Hefni dengan topik “Patron-Client Relationship Pada Masyarakat Madura”⁹. Ia menemukan fakta bahwa terdapat tradisi pembayaran dengan tanah (tanah *bengkok* atau tanah *percaton*) dimana seorang kepala desa sebagai patron yang menguasai modal simbolik, modal kultural, dan modal ekonomi. Sang kepala desa ini disebut sebagai primus interparis, baik pada petani maupun perangkat desa. Dalam aspek pekerjaan yang lain, seorang juragan penangkap ikan juga menjadi patron

⁷ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Patron & Klien di Sulawesi Selatan; Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*, (Yogyakarta: Kepel Press, 2007).

⁸ Sri Emy Yuli Suprihatin, “Hubungan Patron Klien Pedagang "Nasi Kucing" di Kota Yogyakarta”, *Jurnal Penelitian Humaniora*, Vol. 7, No. I, April 2002: 147-16.

⁹ Moh. Hefni, “Patron-Client Relationship Pada Masyarakat Madura”, *Jurnal Karsa*, Vol. XV No. 1 April 2009.

dan kliennya adalah pekerja (*pandegalpandhigâ*) yang hubungannya didasari oleh relasi ekonomi.

Eko Setiawan melakukan penelitian tentang gejala patronase dalam komunitas pesantren dengan judul “Eksistensi Budaya Patron Klien dalam Pesantren: Studi Hubungan antara Kiai dan Santri” yang dilakukan di Pondok Pesantren Daarul Fikri Mulyoagung Dau Malang.¹⁰ Penelitian ini menunjukkan ada dua tipe hubungan petron klien antara kiai dan santri, yaitu pertama, pola hubungan guru-murid dengan pola formal dan kedua, pola hubungan emosional antara bapak dan anak. Pola hubungan antara kiai dan santri juga dipengaruhi oleh faktor intern dan ekstern. Faktor intern berasal dari diri kiai yang memandang santri sebagai amanat yang harus dididiknya sebagaimana anaknya sendiri. Faktor ekstern berasal dari tradisi orang tua santri yang menyerahkan anaknya kepada kiai secara langsung dan juga didukung oleh anggapan santri terhadap kiai sebagai orang tua sendiri.

Penelitian-penelitian di atas dikategorikan dalam dua hal, yaitu penelitian yang melihat hubungan kekerabatan dalam keluarga, sebagaimana yang dilakukan oleh Geertz dan Shahab. Kedua adalah penelitian-penelitian yang berfokus pada hubungan patronase dalam berbagai masyarakat, seperti yang dilakukan oleh Scott, Ahimsa-Putra, Suprihatin, Setiawan, dan Hefni. Penelitian tentang keluarga Jawa dalam studi Geertz terbatas menyorot pada sistem kekeluargaan semata dalam keluarga orang Jawa. Temuan Shahab menegaskan bagaimana sistem kekerabatan berakibat pada interaksi sosial dan budaya Orang Arab. Sementara itu, penelitian tentang hubungan patronase yang dihubungkan dengan sistem kekerabatan dilakukan oleh Ahimsa-Putra yang mengkritik Scott bahwa kekerabatan justru menguatkan hubungan patron dan klien. Penelitian hubungan patronase yang lain seperti yang dilakukan oleh Suprihatin, Setiawan, dan Hefni terbatas pada relasi patron dan klien di luar kekerabatan. Penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian tersebut di atas, dimana hubungan patronase dalam masyarakat Muna meskipun di luar keluarga sedarah dan perkawinan dianggap sebagai kerabat. Seorang patron juga tidak melulu berasal dari orang yang sangat kaya atau bangsawan. Sehingga, kekerabatan di Muna diikat bukan saja oleh hubungan darah dan perkawinan, tetapi juga patronase yang terjalin bukan diantara kerabat sekalipun.

¹⁰ Eko Setiawan, “Eksistensi Budaya Patron Klien dalam Pesantren: Studi Hubungan antara Kiai dan Santri”, *Jurnal Ulul Albab*, Volume 13, No.2 Tahun 2012.

B. Landasan Teori

B.1 Sistem Keekerabatan dalam Masyarakat Tradisional

Keluarga dibentuk oleh sebab perkawinan yang lalu membentuk rumah tangga (*household*). Satu rumah tangga bisa saja terdiri atas satu keluarga inti, tetapi juga bisa lebih. Dalam masyarakat tradisional, satu keluarga bisa terdiri atas lebih dari satu keluarga inti, dimana seorang anak yang sudah menikah masih tinggal bersama orang tuanya oleh sebab belum mampu membiayai rumah tangga sendiri. Dalam masyarakat urban perkotaan dengan keluarga yang sudah memiliki ekonomi mapan, rumah tangga biasanya hanya terdiri atas satu keluarga inti. Oleh sebab itu, maka penentu satu rumah tangga adalah dapur atau yang dipahami sebagai sumber pengurusan ekonomi keluarga. Dapur menjadi penentu sebuah rumah tangga, sebagaimana masyarakat Bali misalnya menyebut *kuren* yang berarti rumah tangga dan bisa pula berarti dapur.¹¹

Keluarga yang paling kecil disebut dengan keluarga inti (*nuclear family*) yang terdiri atas suami, istri, dan anak-anak yang belum menikah. Anak angkat atau anak tiri dalam hal ini juga bisa dimasukkan sebagai bagian dari keluarga inti. Keluarga ini umumnya dihitung berdasarkan perkawinan monogami, yaitu satu suami, satu istri dengan anak-anaknya. Keluarga inti yang lebih kompleks dihitung berdasarkan perkawinan poligami, seorang suami yang memiliki lebih dari satu istri (poligini) atau sebaliknya satu istri dengan lebih dari satu suami (poliandri) beserta anak-anaknya. Dalam kondisi khusus, ada saja keluarga inti yang tidak lengkap tetapi dapat berjalan dengan baik yang hanya terdiri atas istri dan anak-anaknya. Kondisi ini biasanya terjadi pada masyarakat dimana sang suami pergi merantau, bekerja atau pergi tanpa alasan. Meskipun tidak lengkap, keluarga ini tetap disebut sebagai keluarga yang berfungsi sebagai kesatuan lengkap. Kondisi keluarga ini disebut dengan *matrifocal*. Keluarga yang lebih kompleks disebut dengan keluarga luas (*extended family*) oleh sebab ia terdiri atas lebih dari satu keluarga inti yang hidup dalam satu rumah dan membentuk satu kesatuan sosial yang erat.¹²

Hubungan kekerabatan secara umum dibentuk oleh pertalian keturunan dan juga perkawinan. Kessing menjelaskan bahwa kekerabatan (*kinship*) adalah pola hubungan yang terbentuk akibat pertalian genealogis dan pertalian sosial yang terbentuk akibat pertalian genealogis tersebut.¹³ Dalam studi-studi antropologi, seperti yang dijelaskan Morgan bahwa sistem kekerabatan (*kinship*) dihubungkan oleh dua hal, yaitu hubungan keturunan

11 Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok..., Loc Cit*, 104.

12 Koentjaraningrat, *Ibid*, 113

13 RM Kessing, *Cultural Anthropology; A Contemporary Perspective*. Second Edition. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975).

(*descent/consanguinity*) dan hubungan perkawinan (*affinity*).¹⁴ Oleh sebab itu, maka kekerabatan dilihat dalam hubungan biologis atau sedarah (*genes*), baik melalui ibu atau ayahnya.

Namun demikian, tidak semua kerabat yang ditentukan oleh hubungan biologis ini dapat diketahui secara keseluruhan. Orang hanya mengetahui dan bergaul dengan kerabat biologisnya sejauh yang diketahuinya. Pengetahuan dan pergaulan terbatas dengan kerabat biologis ini yang disebut dengan kerabat sosiologis.¹⁵ Penentuan kerabat sosiologis dilihat dalam tiga kategori, yaitu batas kesadaran kekerabatan (*kingship awareness*), batas pergaulan kekerabatan (*kingship affiliations*), dan batas hubungan-hubungan kekerabatan (*kingship relations*).¹⁶ Batas-batas ini berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Batas kesadaran kekerabatan (*kingship awareness*) adalah kesadaran seseorang untuk menandai seseorang memiliki hubungan darah antara dia dengan keluarganya. Batas pergaulan kekerabatan (*kingship affiliations*) adalah sampai sejauh mana seseorang mengenal dan bergaul dengan sesama kerabatnya. Sedangkan batas hubungan kekerabatan (*kingship relations*) ditentukan oleh prinsip keturunan (*principle of descent*), dimana ada proses seleksi yang manakah kerabat biologis yang menjadi batas kategori kerabat dan yang mana di luar kerabat. Sistem seleksi ini juga berhubungan dengan penentuan anggota dalam kelompok kekerabatan.

Prinsip kelompok kekerabatan dibagi menjadi empat macam, yaitu (a) prinsip patrilineal (*patrilineal descent*), yang menghitung hubungan kekerabatan dari garis keturunan laki-laki (ayah); (b) prinsip matrilineal (*matrilineal descent*) yang menghitung hubungan kekerabatan dari garis keturunan perempuan (ibu); (c) prinsip bilineal (*bilineal descent*) yang menghitung hubungan kekerabatan dari garis keturunan laki-laki (ayah) untuk hak dan kewajiban tertentu dan garis keturunan perempuan (ibu) untuk hak dan kewajiban yang lain lagi; dan (d) prinsip bilateral (*bilateral descent*) yang menghitung hubungan kekerabatan dari garis keturunan laki-laki (ayah) dan perempuan (ibu).¹⁷ Prinsip kekerabatan bilateral memungkinkan seorang individu memiliki hubungan kekerabatan dari kedua orang tuanya, keempat kakek dan neneknya dan seterusnya. Prinsip dari garis keturunan bilateral

14 Lihat WM Schneider & MJ Schneider, "Selako Male Initiation". Dalam Jurnal *Ethnology*, 2004, 30 (3), 271; Lihat juga Marvin Harris, *Culture, People, Nature; an Introduction to General Anthropology*, (New York: Longman, 1997), 261.

15 Koentjaraningrat, *beberapa Pokok....,oc Cit.*, 127.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, 129.

sebagaimana dijelaskan Haviland menghubungkan seseorang secara lineal kepada delapan kakek nenek buyut dan secara lateral kepada sepupu ketiga dan keempat.¹⁸

Dalam setiap masyarakat, cara orang menyebut kerabat memiliki ketentuan berbeda-beda. Koentjaraningrat menyebutkan ada dua macam istilah untuk menandai kerabat, yaitu istilah menyapa (*term of address*) dan istilah menyebut (*term of reference*).¹⁹ Istilah menyapa (*term of address*) adalah istilah yang dipakai ego untuk memanggil seorang kerabat ketika ia berhadapan dengan kerabat tersebut dalam percakapan langsung. Sementara itu, istilah menyebut (*term of reference*) dipakai ego ketika ia berhadapan dengan seseorang lain, membicarakan salah seorang kerabatnya sebagai orang ketiga. Istilah-istilah kekerabatan tersebut baik sapaan (*term of address*) maupun sebutan (*term of reference*) memiliki perbedaan menurut golongan masyarakat Muna, terutama yang berhubungan dengan keluarga batih (*nucleur family*).

B.2 Hubungan Patron-Klien dalam Relasi antar Masyarakat

Patronase dalam masyarakat Indonesia sesungguhnya sesuatu yang jamak, terutama dalam masyarakat pedesaan, meskipun juga tidak bisa dipungkiri dalam masyarakat kota gejala ini juga tidak sedikit ditemukan. Meskipun menjadi fenomena yang cukup banyak terjadi, akan tetapi di Indonesia studi tentang hal ini masing cukup jarang dilakukan kecuali pada masa kontemporer belakangan ini. Patronase atau hubungan antara patron-klien adalah hubungan yang terjalin antara satu orang dengan orang lainnya atas dasar saling menguntungkan dan bersifat tidak tetap. Sebagaimana dijelaskan Scott bahwa unsur yang harus ada dalam relasi patron-klien adalah bahwa pemberian patron kepada kliennya adalah sesuatu yang berharga, baik dalam bentuk barang dan jasa atau dalam bentuk yang lain.²⁰ Seorang patron dalam hal ini bisa memberikan kelangsungan hidup kepada klien, perlindungan secara ekonomi dan sosial, atau jaminan relasi-relasi yang baik. Sementara sang klien memberikan pelayanan, pengabdian, bantuan dalam berbagai bentuk. Relasi patron-klien ini bisa muncul dalam hubungan yang remeh sekalipun di mana penanda utamanya adalah saling menguntungkan antara patron dan klien tersebut.

Hubungan patron-klien terjadi ketika salah satu pihak memberikan sesuatu yang sangat berharga, baik dalam beragam bentuk barang atau jasa.²¹ Hubungan patron-klien telah menyebabkan terjadinya keterikatan, sosial, ekonomi, dan emosional terutama oleh klien pada patronnya. Sebaliknya, sang patron membutuhkan bantuan dan pelayanan para klien

18 Haviland, *Cultural Anthropology*, (New York: Harcourt Brace College Publisher, 1999), 303.

19 Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok...*, 137.

20 James Scott, *Patron-Clien...*, *Loc Cit*.

21 Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Patron&Klien...*, *Loc Cit*, 4.

untuk memelihara kedudukan sosialnya. Hubungan sosial, ekonomi, dan emosional tersebut menyebabkan para klien, baik yang masih memiliki hubungan kerabat atau tidak telah dianggap sebagai keluarga, sehingga acara-acara yang diselenggarakan oleh rumah tangga tersebut akan melibatkan mereka secara otomatis. Kondisi ini persis yang dijelaskan Harris bahwa hubungan kekerabatan (*kinship*) adalah sebuah konsep *emic* dalam arti sebuah konsep yang dibangun secara kultur. Ia bukanlah semata-mata konsep biologis yang cenderung lebih bersifat *etic*.²² Konsekwensinya, harus bisa dibedakan antara sebutan ayah “father” secara kultur dengan seorang yang disebut “genitor” sebagai seorang ayah biologis. Sebutan ayah bisa dirujuk oleh siapapun tidak hanya sang anak keturunan biologis.

Tempat bersemainya gejala patronase ini bisa berbeda-beda. Ahimsa-Putra menjelaskan bahwa relasi patron-klien bisa ditemukan di antara mereka yang tinggal berbeda lokasi; antara yang tinggal di kota dan di desa atau antara yang tinggal di rumah-rumah gedung dan yang tinggal di kampung-kampung miskin.²³ Meskipun memang relasi tersebut akan lebih mudah ditemukan dalam masyarakat yang bertempat tinggal dalam satu wilayah atau kampung yang sama. Gejala patronase tidak hanya terjadi dalam masyarakat di luar hubungan keluarga, tetapi bahkan dalam ikatan kekerabatan sekalipun. Smith dalam studinya tentang ritual pemakaman dalam masyarakat Igbo, Nigeria menegaskan bahwa hubungan kekerabatan seringkali secara simultan akan memunculkan relasi patron-klien.²⁴ Hal ini bisa terjadi ketika seseorang dianggap sukses di kota dan kerabatnya di desa biasanya memiliki harapan untuk menggantungkan hidup mereka pada kerabatnya yang sukses tersebut.

Dengan mempertanyakan kembali pendapat Scott yang mengatakan bahwa gejala patronase tidak bisa terjadi dalam hubungan kekerabatan, Ahimsa-Putra dalam studinya dalam masyarakat Sulawesi Selatan menegaskan bahwa hubungan kekerabatan justru menguatkan gejala patronase dalam masyarakat tersebut dan bukan malah melemahkan sebagaimana tesis Scott. Relasi patron-klien yang terjadi dalam masyarakat Sulawesi Selatan menurut Ahimsa-Putra sangat nyata dan kuat ditemukan dalam masyarakat bangsawan yang merupakan status yang diperoleh berdasarkan keturunan.²⁵ Akan tetapi berbeda dengan masyarakat Muna, di mana seorang patron bisa saja bukan seorang bangsawan. Seorang

22 Marvin Harris, *Culture, People...*, Loc Cit, 261.

23 Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Patron&Klien...*, Op Cit, 175.

24 Daniel Jordan Smith, “Burials and Belonging in Nigeria: Rural-Urban Relations and Social Inequality in a Contemporary African Ritual”. Dalam *Jurnal American Anthropologist. New Series*.2004, 106 (3), 567.

25 Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Patron&Klien...*, Op Cit, 152.

patron bisa melekat pada seorang pegawai negeri, wiraswasta, pedagang, pengusaha kecil, atau penguasa yang dianggap sukses dan hal ini tidak berhubungan dengan kategori bangsawan atau bukan bangsawan.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Subyek Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan antropologi keluarga pada subyek penelitian. Pendekatan antropologi keluarga yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah menghimpun data-data pola kekerabatan dalam keluarga Muna, memetakan relasi-relasi yang terbangun dalam keluarga maupun di luar keluarga, mendata perilaku masing-masing anggota keluarga dan perlakuan di luar keluarga, dan mengidentifikasi makna keluarga bagi orang Muna. Data-data tersebut kemudian dikategorikan untuk mendapatkan data-data domain dalam penelitian.

Subyek penelitian ini adalah para keluarga masyarakat Muna sebanyak tiga keluarga sebagai subyek utama penelitian dan beberapa keluarga Muna yang merupakan subyek pendukung penelitian.

B. Data dan Sumber Data

Data dalam penelitian ini berupa relasi dalam keluarga maupun di luar keluarga orang Muna dan makna keluarga bagi masyarakat Muna.

Adapun sumber data dalam penelitian ini ada dua, yaitu:

1. Sumber lisan berupa wawancara dengan para keluarga Muna.
2. Sumber tertulis berupa hasil observasi (pengamatan) terhadap relasi dalam keluarga dan luar keluarga Muna dan perilaku antara anggota dalam keluarga serta perlakuan di luar keluarga, dan foto-foto dan video interaksi keluarga Muna dalam upacara daur hidup (*life-cycle*).

C. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Wawancara mendalam (*indepth interview*) dengan para keluarga Muna.
2. Pengamatan terlibat (*participant observation*), dimana peneliti menjadi bagian dari relasi dan interaksi yang terjadi, baik antar keluarga maupun di luar keluarga.
3. Dokumentasi berupa pengambilan foto ataupun video terkait dengan interaksi keluarga Muna satu sama lain dan juga cara masyarakat Muna saling membantu dalam upacara daur hidup.

D. Teknik Analisis Data

Data-data dihimpun dan melakukan kategorisasi untuk menentukan relasi yang terbangun diantara data, baik relasi korelasional (menghubungkan antara data yang satu dengan data lainnya), kausal (mencari dan menentukan penyebab dan akibat antardata),

maupun kontradiksional (mengelompokkan data-data yang nampak bertentangan antara satu dengan yang lain). Data-data penelitian ini dianalisis dengan mengelaborasi teori sistem kekerabatan Koentjaraningrat dan teori patronase yang dikemukakan oleh James C. Scott dan dikembangkan oleh Ahimsa-Putra. Mengambil fokus keluarga Muna, maka analisis data dengan menggunakan teori-teori tersebut akan melahirkan sintesa teori sistem kekerabatan patronase.

E. Uji Keabsahan Data

Data dalam penelitian ini diuji pada aspek validitas dan reliabilitas data yang meliputi uji kredibilitas (validitas internal), uji transferabilitas (validitas eksternal), uji dependabilitas (reliabilitas), dan uji konfirmabilitas (obyektivitas).²⁶ Uji validitas internal (*credibility*) dilakukan dengan cara melakukan wawancara, pengamatan, dan studi dokumen secara berulang; melakukan *cross-check* data secara berulang dengan cara konfirmasi sumber, konfirmasi data, dan konfirmasi waktu, termasuk konfirmasi ulang data yang ditemukan bertentangan dengan data yang diperoleh sebelumnya. Validitas eksternal (*transferability*) dilakukan dengan cara memerinci data secara detil, lengkap, serta sistematis sesuai dengan tujuan penelitian. Hal ini dilakukan agar penelitian ini dapat digunakan pada situasi yang lain. Reliabilitas (*dependability*) dan uji obyektivitas (*confirmability*) dilakukan peneliti dengan cara melakukan *cross-check* terhadap seluruh proses penelitian mulai dari awal hingga akhir; pada aspek penentuan masalah penelitian, tujuan penelitian, kerangka teori yang digunakan, data dan sumber data yang digunakan, teknik analisis data, dan menyajikannya secara sistematis, detil, dan komprehensif.

²⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*, (Bandung: Alfabeta. 2007).

F. Jangka Waktu Penelitian

No	Sub. Kegiatan	Bulan ke-I				Bulan ke-II				Bulan ke-III				Bulan ke-IV			
		1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
1.	Identifikasi Masalah	√	√														
2.	Izin Penelitian			√	√												
3.	Pengumpulan Data tahap I				√	√											
4.	Pengolahan Data tahap I						√										
5.	Pengumpulan data tahap II							√	√	√							
6.	Pengolahan data tahap II									√							
7.	Analisis data										√	√	√				
8.	Penyusunan laporan												√	√	√		
9.	Penyempurnaan dan penggandaan laporan															√	√

G. Rencana Anggaran Biaya

Anggaran dalam penelitian ini diperkirakan sebanyak Rp 18.500.000,- (Lima belas juta rupiah), sebagaimana dalam lampiran proposal ini.

BAB IV

SISTEM KEKERABATAN PATRONASE DALAM MASYARAKAT MUNA

A. Postur Struktur dan Kultur Masyarakat Muna

A.1 Geografis dan Demografis Muna

Masyarakat Muna adalah masyarakat yang menempati wilayah kepulauan Muna, salah satu wilayah Provinsi Sulawesi Tenggara. Secara geografis, Kabupaten Muna terletak di pulau Muna dan sebagian Pulau Buton bagian utara serta pulau-pulau di sekitarnya. Namun, secara demografis, orang-orang Muna menyebar di seluruh wilayah Sulawesi Tenggara dan membaaur dengan masyarakat dari etnis lainnya. Pulau Muna sendiri hanyalah salah satu dari tujuh pulau yang masuk dalam wilayah administratif Kabupaten Muna. Di antara 12 kabupaten/kota, Kabupaten Muna memiliki jumlah pulau yang paling banyak di antara kabupaten lainnya di Sulawesi Tenggara. Pulau-pulau tersebut adalah pulau Tobeas Besar, Pulau Tobeas Kecil, Pulau Wataitonga, Pulau Koholifano, Pulau Bakealu, Kepulauan Tiworo yang meliputi Pulau Maginti, Pulau Balu, Pulau Katela, Pulau Mandike, Pulau Maloang, Pulau Gola, Pulau Kayuangan, dan Pulau Tobuan. Letak Kabupaten Muna di sebelah utara berbatasan dengan Selat Buton (Selat Spelman), sebelah barat berbatasan dengan selat Tiworo, di sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Buton Utara, dan di sebelah selatan berbatasan dengan Kabupaten Buton.²⁷

Wilayah Muna hanya berkisar 7,58% dari keseluruhan Provinsi Sulawesi Tenggara dengan luas daratan sebesar 2.963,97 km² atau 296.367 ha. Sebagian besar luas daratan ini berada pada ketinggian 25-100 m di atas permukaan laut. Posisi Kabupaten Muna berada pada 4° 15' LS - 4° 30' LS serta 122° 15' BT - 123° 00' BT.²⁸ Sebagaimana sebagian besar daerah lain di Indonesia, Kabupaten Muna memiliki iklim tropis dengan rata-rata suhu 25-27°C yang memiliki pergantian dua musim, yaitu musim hujan yang terjadi pada bulan Desember sampai Juni dan musim kemarau yang terjadi pada bulan Juni sampai November.

Ada beberapa kriteria yang bisa dikategorikan sebagai masyarakat Muna. Secara geografis dan demografis, masyarakat Muna adalah masyarakat yang mendiami Kabupaten Muna; secara sosial masyarakat Muna adalah masyarakat yang ayah dan/atau ibunya adalah orang Muna; sedangkan secara kultur, masyarakat Muna mengacu kepada suku bangsa di mana masyarakatnya memegang teguh adat istiadat Muna dan menerapkan adat istiadat tersebut dalam pola hidup keseharian. Dengan demikian yang dimaksudkan dengan

²⁷ Sulawesi Tenggara dalam Angka, 2016.

²⁸ Kabupaten Muna dalam Angka, 2016.

masyarakat Muna adalah masyarakat Muna yang secara geografis, demografis, sosial, kultur dan/atau campuran dari unsur-unsur tersebut.

Orang-orang Muna dikenal sebagai orang yang suka keluar dari daerah asalnya, entah untuk mencari pekerjaan, bersekolah, atau merantau untuk mengubah nasib. Mereka bisa berbaur dengan kelompok masyarakat lain dan bisa pula membentuk satu pola pemukiman tersendiri jika kelompok mereka sudah banyak. Di Kota Kendari, pola bermukim mengelompok ini (agregasi) dapat ditemukan dalam tempat-tempat tertentu, seperti di wilayah Gunung Jati, Jl. Wayong, Andonouhu, dan kantong-kantong lain di Kota Kendari. Selebihnya orang-orang Muna akan menempati tempat yang bercampur dengan masyarakat lainnya di seluruh wilayah Sulawesi Tenggara. Mereka berasal dari berbagai macam profesi; PNS, Polri/TNI, pedagang kecil maupun besar, kontraktor dan pengusaha (kecil maupun besar), kuli bangunan, juru parkir, ABK, peladang, kuli pikul, dan sebagainya. Dalam struktur sosial masyarakat Sulawesi Tenggara, orang-orang Muna termasuk etnis terbesar yang mendominasi penduduk di Sulawesi Tenggara, selain Buton, Tolaki, dan Moronene. Begitu pula bahasa Muna adalah bahasa terbesar kedua setelah Tolaki-Mekongga.²⁹

Di berbagai wilayah kantong-kantong orang Muna dihuni oleh banyak masyarakat Muna dengan pola pemukiman berkelompok. Hal ini menjadi ciri khas masyarakat Muna yang menempati wilayah di luar Kabupaten Muna dan menjadi ciri khas pula dari penduduk yang melakukan migrasi ke wilayah lain di luar daerah kulturnya. Pola pemukiman berkelompok ini merupakan bentuk rantai migrasi atau *chain migration* sebagai sebuah strategi survival yang murah, praktis, dan memungkinkan adaptasi secara bertahap sebelum mendapat hunian, pekerjaan maupun sekolah yang pasti dan tetap. Hanya sebagian kecil masyarakat Muna yang menetap dengan cara berbaur dengan penduduk lainnya. Dewasa ini, pola berbaur dengan etnis lain sudah mulai mencair dengan semakin terbukanya kesempatan mengecap pendidikan bagi masyarakat Muna di daerah perkotaan, semakin meningkatnya ekonomi masyarakat, dan tersedianya akses perumahan berupa BTN bagi para profesi-profesi baru selain petani, seperti PNS, pedagang, atau wiraswasta.

Masyarakat Muna termasuk kategori masyarakat yang memiliki tingkat pendidikan relatif rendah.³⁰ Tingkat pendidikan yang rendah berbanding lurus dengan sektor perekonomian masyarakat yang lebih banyak di bidang pertanian/perkebunan. Ini menyebabkan pula mayoritas tenaga usia produktif adalah petani/peladang. Usia produktif yang banyak bergerak di bidang pertanian tergolong dalam kategori pendidikan rendah terkait

²⁹ Sulawesi Tenggara dalam Angka, 2016.

³⁰ BPS Kabupaten Muna, 2016.

erat dengan *mind set* atau pola pikir kebanyakan masyarakat Muna yang menganggap bahwa penggarapan sawah/ladang/kebun tidak memerlukan pendidikan tinggi oleh sebab skill atau keterampilan yang diperlukan untuk itu tidaklah terlalu sulit dan rumit. Pekerjaan ini bagi kebanyakan mereka hanya memerlukan kemauan untuk bekerja keras dan bekerja kasar.

Hal ini menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi masih rendahnya tingkat pendidikan masyarakat Muna. Kebanyakan masyarakat Muna menganggap bahwa pertanian/perkebunan bukanlah bidang yang dapat menjanjikan hidup layak, sehingga pilihan-pilihan jurusan sekolah tidak menjadikan jurusan pertanian/perikanan sebagai pilihan pertama ketika memilih jurusan. Faktanya, lahan pertanian/perkebunan menjadi lahan yang paling luas di Kabupaten Muna dan mayoritas penduduknya juga bergerak di bidang pertanian dan menjadi petani. Meskipun demikian, aktivitas bertani atau lebih tepatnya berkebun dalam masyarakat Muna dianggap tidak memerlukan skill yang tinggi, sebab produktivitas perkebunan yang paling dominan adalah jagung dan jambu mete. Dengan demikian, bertani jagung dan jambu mete tidak perlu seorang sarjana, seorang petani biasa dianggap sudah cukup untuk menanam jagung atau jambu mete. Jika ada lulusan sarjana, maka hampir dapat dipastikan mereka lebih suka menjadi PNS di kantor-kantor pemerintah atau guru. Sementara jika lahan-lahan pertanian dan perkebunan atau bahkan lahan-lahan tidur yang cukup banyak dapat diusahakan dengan teknologi pertanian, maka perubahan taraf hidup dan kesejahteraan dalam masyarakat akan dapat dicapai dan ditingkatkan dengan lebih baik.

Faktor lain yang mempengaruhi masih rendahnya tingkat pendidikan dalam masyarakat Muna di antaranya adalah faktor ekonomi atau ketidaksanggupan orang tua membiayai pendidikan hingga tingkat atas, sehingga banyak anak-anak yang bersekolah ditanggung biayanya oleh paman, bibi atau kerabatnya yang lain jika orang tuanya tidak mampu. Ada pula yang mengabdikan diri di rumah salah satu keluarga yang dianggap mampu secara ekonomi. Anak-anak tersebut biasanya tinggal dan mengabdikan di rumah paman atau bibi yang menanggung biaya sekolahnya. Kompensasinya ia membantu pekerjaan di rumah tersebut dan dianggap pula sebagai bagian dari keluarga. Hubungan pelayanan dan loyalitas demikian bahkan bisa berlangsung hingga anak tersebut menikah dan memiliki anak. Ada pula yang mengusahakan sendiri biaya sekolah atau kuliah dengan jalan mencari tambahan uang dengan cara mengojek, menjaga toko, berjualan, bahkan bekerja sebagai tukang batu atau tukang kayu. Beberapa mahasiswa atau pelajar yang berasal dari Muna dan bersekolah/kuliah di Kendari mencari uang tambahan dengan melakukan pekerjaan demikian oleh sebab orang tua mereka tidak lagi mampu membiayai. Faktor lainnya adalah godaan

untuk mendapatkan uang secara cepat tanpa perlu membuang waktu dengan belajar di sekolah. Banyak para pemuda yang merantau ke luar negeri atau luar daerah, seperti ke Makassar, Ambon dan menjadi TKI/TKW di beberapa negara, seperti Malaysia demi mendapatkan uang dengan mudah, meskipun banyak yang berangkat dengan cara ilegal. Pendidikan yang relatif rendah menjadikan pandangan dan kepercayaan terhadap tradisi cenderung dipahami sebagai hal yang penting untuk tetap dilestarikan.

Meskipun tingkat pendidikan masyarakat relatif masih rendah, masyarakat Muna tetap menganggap pendidikan menjadi faktor penentu untuk meningkatkan taraf hidup dan mengubah nasib. Harapan para orang tua untuk menyekolahkan anak-anaknya terus dipupuk dengan maksud agar nasib yang menimpa mereka tidak dialami oleh anak-anaknya kelak. Dengan pendidikan, anak-anaknya kelak akan dapat memiliki ilmu yang bermanfaat yang akan menjadi modal baginya untuk mendapatkan pekerjaan yang layak. Oleh sebab itu, para orang tua meskipun menjadi petani kecil, peladang umbi-umbian, pedagang kecil tetap memiliki semangat untuk mengumpulkan uang hasil pekerjaan yang barangkali tidak seberapa demi menyekolahkan anak-anaknya.

Aspek-aspek demografi masyarakat Muna, seperti jumlah dan persebaran penduduk, tingkat pendidikan, pekerjaan, pemeluk agama dalam masyarakat mempengaruhi pola-pola pelaksanaan hajatan dan penyelenggaraan adat istiadat dalam masyarakat Muna. Jumlah penduduk yang tersebar di berbagai kecamatan dengan tata letak yang jauh atau dekat dari pusat kota mempengaruhi pula bentuk pelaksanaan hajat dan adat istiadat. Desa yang terletak jauh dari pusat kota cenderung masih memelihara praktek adat sebagaimana awalnya, sebaliknya kota ataupun desa-desa yang dekat dengan pusat kota cenderung melaksanakan tata cara adat pada pertimbangan praktis dan efisien, sehingga penyelenggaraanya pun juga menjadi berbeda. Selain itu, tingkat pendidikan yang berbanding lurus dengan pekerjaan masyarakat juga sangat mempengaruhi pelaksanaan adat istiadat. Tingkat pendidikan masyarakat Muna yang relatif rendah dengan dominasi pekerjaan di bidang pertanian, menjadikan tata cara adat tetap penting dilakukan masyarakat sebagai cara mereka mempertahankan tradisi yang dekat dengan kehidupan keseharian mereka. Penyelenggaraan hajatan atau adat istiadat antara kota dan desa ini mempengaruhi pula dalam kohesi dan keterlibatan keluarga atau orang-orang yang memiliki hubungan sosial kekerabatan dengan tuan rumah yang menyelenggarakan hajat.

A.2 Sistem Pelapisan Sosial

Masyarakat Muna dikenal sebagai masyarakat yang terbagi dalam kategori-kategori sosial secara tradisional. Kategori-kategori sosial ini secara historis dapat dirujuk pada

inisiatif Raja Muna VI, Sugi Manuru sebagai raja yang sangat berpengaruh dalam membentuk tata pemerintahan dalam masyarakat Muna. Sugi Manuru juga dikenal sebagai peletak pertama dasar hukum adat di Muna, sehingga ia diberi gelar *Mepasokino Adhatino Wuna*, artinya raja penetap hukum adat Muna. Pada masanya, ia membentuk kampung baru berjumlah 28 buah sehingga berjumlah 36 kampung di bawah kekuasaannya. Sumber lain menyebutkan bahwa pemekaran 28 kampung tersebut lebih belakangan pada masa raja Lakilaponto.³¹ Ia jugalah yang menetapkan penanda bagi batas-batas kampung dan menetapkan aturan bagi pejabat kerajaan. Raja ini juga menyatukan berbagai wilayah di sekitar kerajaannya.

Raja Sugi Manuru menetapkan sistem atau tata kelola pemerintahan dengan membagi anak keturunannya dalam tiga kategori. Anak-anaknya yang berbakat dalam ilmu pemerintahan, disebut dengan kaum *kaomu*. Anak-anaknya yang memiliki kemampuan di bidang hukum, agama, dan kemasyarakatan disebut dengan kaum *walaka*, dan anak keturunannya yang berbakat di bidang pertanian, peternakan, dan perburuan disebut dengan kaum *anangkolaki*. Di samping tiga kelompok tersebut, ada pula kelompok keempat yang disebut dengan *maradika*. Mereka ini berasal dari keturunan delapan wilayah, yaitu empat *kamokula* dan empat *mieno*.³² Mereka inilah yang menjadi dewan kerajaan di Muna. Di tangan mereka hak untuk mengangkat dan memberhentikan pemimpin atau raja serta pejabat kerajaan lainnya.

Pembagian anak keturunan Sugi Manuru kemudian dikenal sebagai tiga golongan masyarakat di Muna. Anak keturunan *kaomu* diserahkan tugas sebagai pemimpin pemerintahan atau raja, pemimpin agama, atau pemimpin keamanan. Keturunan *walaka* mendapat tugas menyusun peraturan dan tata tertib kehidupan masyarakat, dan keturunan *anangkolaki* bertugas mengelola lahan pertanian, peternakan, keamanan masyarakat, dan sebagainya. Pembagian golongan dalam tiga kategori ini nampak seperti stratifikasi sosial, begitu pula pemahaman sebagian besar masyarakat Muna. Anggapan ini dibantah oleh sebagian tokoh adat di Muna. Pembagian tiga golongan tersebut menurut P LI tidak lebih dari tata kelola pemerintahan. Ini dijelaskan secara gamblang sebagaimana berikut:

Pembagian kelompok-kelompok masyarakat itu pada dasarnya dilakukan Sugi Manuru dalam rangka tata kelola negeri. Kalangan *kaomu*, 20 *bhoka* itu adalah

31 Rustam M. Tamburaka, *Sejarah Sulawesi Tenggara dan 40 Tahun Sultra Membangun*, (Kendari: Unhalu Press, 2010).

32 Kimi Batoa, K, *Sejarah Kerajaan Daerah Muna*, (Raha: CV Astri, 1991), 11; Dikuatkan pula dengan wawancara dengan P LI, di Kota Raha, tanggal 30 Juni 2017.

kalangan ulil amri. Lalu ada kalangan ulama, ada masyarakat biasa. Kalangan 10 *bhoka* itu seperti DPR, jaksa, seperti hakim, mereka adalah *bhonto bhalano* dan *mintarano bitara*. Ini sebetulnya adalah proses penataan pemerintahan. Hanya saja dianggap oleh para sejarawan di Muna bahwa Sugi Manuru membagi-bagi kelompok masyarakat. Kalau semua mau jadi *kolaki*? Bagaimana, semua mau jadi kepala desa, bagaimana itu? Semua mau jadi DPR. Jadi tidak ada stratifikasi. Semua hanyalah pembagian peran. Jadi sebetulnya adalah manusia-manusia yang difungsikan sesuai keunggulannya, sesuai kemampuannya. Kalau kemampuannya hanya berkebutan, maka itulah dia hanya *fitu bhoka dua suku* (7 *bhoka* dua *suku*, Pen). Kalau kemampuannya memimpin agama maka 10 *bhoka* 10 *suku* itu. Kenapa ada bahasa Sugi Manuru menciptakan strata, ini karena sudah terkontaminasi dengan pemikiran-pemikiran kolonial. Bukan pemikiran murni di Muna. Dia adalah manajemen pemerintahan.³³

Ditegaskan P LI bahwa ketiga golongan tersebut adalah anak keturunan raja Sugi Manuru dan sangat tidak mungkin bagi sang raja untuk membeda-bedakan perlakuan di antara anak-anaknya. Justru ini adalah kebijaksanaan dan kebesaran beliau sebagai seorang ayah sekaligus penguasa di Muna pada saat itu. Kebijakan tersebut juga tampak dari penghargaan dan penghormatan raja kepada keturunan Mieno Wamelai sebagai *primus interparis* (koloni pertama) di Muna. Mereka ini disebut dengan *puuno kontu lakono sao* atau pemilik batu dan kayu/tanah di negeri Muna. Raja memberikan hak kepada mereka sebagai golongan *maradika* untuk menduduki jabatan *bhonto balano* atau dewan kerajaan, sebuah jabatan yang tidak bisa diberikan oleh keturunan Sugi Manuru sebagai golongan *kaomu*.

Golongan-golongan ini bagi sebagian tokoh adat, seperti P LI adalah pembagian peran dan fungsi masing-masing. Ketiga-tiganya dianalogikan sebagai badan manusia. Kepala sebagai representasi *kaomu* adalah sumber pikir dan perintah, hati yang mewakili *walaka* sebagai sumber rasa dan pelindung, dan anggota badan yang diwakilkan kepada *anangkolaki* dan *maradika* sebagai sumber datangnya rezeki untuk kehidupan badan secara keseluruhan. ² Analogi tersebut merupakan gambaran satu kesatuan solidaritas dalam masyarakat, bahwa masyarakat akan kuat dan sehat jika masing-masing anggotanya sadar dan tahu menempatkan diri pada peran dan fungsi masing-masing, sebagaimana bagian-bagian anggota tubuh memiliki peran dan fungsi yang saling menopang dan melengkapi satu sama lain.

Penggolongan demikian memiliki ciri komplementer. Menurutnya, satu golongan tidak berarti lebih tinggi dibanding lainnya. Jika yang satu tidak ada maka masyarakat tidak akan lengkap, jadi semuanya saling melengkapi satu sama lain. Sebagaimana dalam ungkapannya berikut;

33 Sebagaimana dituturkan dalam wawancara dengan P LI, di Kota Raha, tanggal 30 Juni 2017.

Jadi sistem kemasyarakatan Muna itu menurut saya dia adalah unik. Karena tidak berarti bahwa kelompok ini lebih tinggi dari yang sana, tidak. Jadi dia menganut asas komplementer. *Kaomu* ada saya tulis dalam kamus saya. *Kaomu* ini adalah afiksasi dari kata dasar *um* artinya *ayom* dalam bahasa Indonesianya. Jadi *kaomu* adalah kaum pengayom. *Walaka* itu juga sebuah afiksasi. Kata dasarnya *laka* bahasa Indonesianya *lakon*. Jadi, yang menyelenggarakan pemerintahan bukan *kaomu* tapi *walaka*. Oleh karena itu, raja disebut ulil amri jadi dulu itu dipayungi tidak keluar seperti para gubernur yang keliling patroli di berbagai daerah, Raja tidak boleh diterpa matahari. Jadi, ada keyakinan bahwa kalau raja diterpa matahari maka rakyat akan merasakan teriknya panas. Yang dipimpin itu rakyat. Maka harus dipayungi kalau dia jalan. Pengertian payung adalah pengayoman terhadap warga. Oleh karena itu ada payung. Di mana dia jalan ada payung. Biar Dia pergi patroli harus dengan payung. Dia melaksanakan pemerintahan, makanya ia *lakon*.³⁴

Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa golongan-golongan dalam masyarakat Muna disimbolkan dengan *deu bhe kambari* (jarum dan benang). Keduanya memiliki arti tersendiri, akan tetapi menjadi bermakna jika keduanya disatukan dalam satu fungsi praktis. Implikasinya adalah para pejabat *kaomu* (yang tidak bisa menjadi *bhonto balano*/dewan kerajaan, *koghoeran*/pemimpin distrik atau *modhi kamokula*) dipilih oleh *walaka*; sementara pejabat *walaka* (yang tidak bisa menjadi raja, *kapitalao*/panglima perang, atau *kino*/hakim agama) dipilih oleh *kaomu*.

Pengertian *kaomu* dan *walaka* sebagaimana yang diberikan P SI di atas memperjelas bahwa ada pembagian peran antara penguasa (*kaomu*) dan penyelenggara pemerintahan (*walaka*). Meskipun berbeda, kedua peran ini tetaplah harus mengedepankan kepentingan rakyat. *Kaomu* dalam perannya mengayomi/melindungi rakyat dan *walaka* bertugas melaksanakan/menyelenggarakan pemerintahan dengan asas perlindungan pula. Maka, seorang raja di Muna pada masa lalu diberi gelar *Omputo* yang berarti penguasa. Ia mengemban dua wujud dalam kepemimpinannya. Wujud yang pertama adalah ulil amri dan yang kedua adalah kepala negara. Penulis mendapatkan cerita demikian dari P SI sebagaimana diungkapkan berikut:

Sebagai wujud dari ulil amri itu waktu pelantikannya ada tiga jenis makhluk Allah yang menampakkan diri tetapi tidak terlihat oleh sembarang orang, hanya orang-orang tertentu yang bisa melihatnya. Pertama adalah ikan yang disebut *kosangka kuni*. Dia tidak tiap hari ada. Kalau ia ada di laut tandanya sang raja diterima sebagai ulil amri, ikan itu dia muncul. Dan dia akan diambil untuk dimakan raja, raja itu akan dipingit 40 hari empat puluh malam. Kemudian *kamba wuna*, itu bunga patma. Itu kalau benar ada dia diterima sebagai raja, bunga itu akan direndam dalam air mandi raja nanti. Dan yang ketiga adalah *tombula* atau tolang tanpa ruas. Jika ada bambu tolang tanpa

34 *Ibid*

ruas diketemukan untuk ambil air. Jadi ambil air waktu itu tidak pakai buyung. Jadi satu batang itu bisa memuat kira-kira dua jergen. Itu adalah keajaiban, kemahakuasaan Allah. Misi raja Muna waktu itu adalah melindungi segenap makhluk. Jika ada bencana misalnya raja dipertanyakan. Tanggung jawab raja itu luar biasa. Tidak sama dengan pemimpin sekarang tidak punya tanggung jawab, mau ada orang tenggelam di kapal, ada gempa, tidak peduli masih enak-enak juga makan dan tidur. Dulu itu kalau ada kematian di suatu kampung, raja pasti ditanya. Untuk melaksanakan tanggung jawab yang demikian besar itu ia diberi hak untuk dipanggil *Waompu*. Karena sumpahnya bukan main beratnya.³⁵

Oleh sebab beratnya tugas yang diemban seorang raja, maka pengangkatan raja tidak hanya memerlukan persetujuan dari rakyatnya, tetapi juga restu alam.

A.3 Upacara Adat dalam Masyarakat Muna

A.3.1 Upacara Daur Hidup

Upacara daur hidup dalam masyarakat dimulai dari masa konsepsi pada masa hamil, kelahiran, sampai pada kematian bahkan setelah kematian itu sendiri. Upacara-upacara adat tersebut adalah:

1. *Kasambu*, upacara yang dilaksanakan untuk ibu hamil pada usia kehamilan tujuh bulan. Upacara ini hanya untuk kehamilan anak pertama. Acara ini dilakukan dengan maksud agar anak yang kelak dilahirkan memiliki rezeki yang melimpah dan selamat dalam proses kelahiran, baik ibu maupun bayinya.
2. *Kampua* adalah upacara yang dilaksanakan saat bayi berusia 40 hari. Biasanya dirangkaikan pula dengan upacara pemotongan rambut (*kaalano wulu*). Pada saat bersamaan, juga diumumkan nama bayi tersebut kepada kerabat dan tamu yang hadir.
3. *Katandano wite* yaitu upacara menginjak tanah pada bayi. Anak yang baru dilahirkan tidak boleh langsung bersentuhan dengan tanah tanpa didahului upacara adat. Upacara ini juga dimaksudkan untuk memperkenalkan asal kejadian manusia yang berasal dari tanah.
4. *Sariga*, yaitu upacara bagi anak usia 1-10 tahun. Upacara ini mengajarkan keprihatinan hidup agar selalu ingat akan asal muasalnya.
5. *Kangkilo/sunat* adat, dilaksanakan pada usia 7 tahun atau sebelumnya. Prakteknya adalah melukai alat kelamin laki-laki dan anak perempuan.
6. *Katoba*/pengislaman, yaitu upacara adat yang dilaksanakan pada usia 7-14 tahun. Pada upacara ini anak dituntun untuk beristigfar dan mengucapkan kalimat syahadat.
7. *Karia* adalah upacara yang dilaksanakan hanya untuk anak perempuan ketika dewasa atau menjelang perkawinan.

³⁵ Sebagaimana dituturkan dalam wawancara dengan P SI, tanggal 30 Juni 2017.

8. *Kaghawi*/perkawinan dengan tata acara adat dan agama
9. *Ghotibuku*, yaitu memberi makanan atau nutrisi pada tubuh/tulang. Hal ini dilakukan pada usia 60-an untuk memperbaharui kembali sel-sel dan kekuatan tubuh.
10. Upacara kematian yang diselenggarakan menurut perhitungan hari-hari tertentu, yaitu perayaan tiga hari, tujuh hari, empat puluh hari, seratus hari, setahun atau bilangan hari-hari lainnya yang dikalangan masyarakat Muna diyakini berhubungan dengan proses pemisahan arwah atau roh si mayit dari badan kasarnya.

Upacara-upacara adat tersebut tidaklah sama atau seluruhnya dipraktikkan oleh masyarakat Muna. Bagi masyarakat yang masih memegang teguh adat istiadat, boleh jadi mempraktekkan upacara tersebut secara keseluruhan. Sebaliknya, bagi masyarakat yang memiliki tingkat pendidikan dan pemahaman agama yang cukup, tidak semua upacara dilaksanakan atau bahkan dilakukan dalam bentuk berbeda.

Di antara upacara siklus hidup (*life cycle*) tersebut upacara yang sangat penting yang selalu dilakukan oleh masyarakat Muna, yaitu *kasambu*, *kampua* atau *kaanalo wulu*, (upacara pencukuran bulu rambut pada anak yang baru lahir), tiga rangkaian upacara inisiasi pendewasaan anak (*kangkilo*, *katoba*, *karia*), perkawinan, dan kematian. *Kasambu* adalah upacara yang dilaksanakan pada kehamilan pertama untuk usia kandungan tujuh bulan. *Kampua* dan *kaalano wulu* adalah upacara pencukuran bulu rambut pertama kali bagi bayi. Acara ini biasanya dirangkaikan sekaligus dengan aqiqah dengan menyembelih kambing sekaligus juga pemberian nama anak. Upacara adat yang paling penting lainnya adalah upacara inisiasi kedewasaan bagi anak yang terdiri atas tiga rangkaian upacara inisiasi kedewasaan anak, yaitu *kangkilo*, *katoba*, dan *karia*.

Tiga rangkaian upacara ini merupakan tahapan yang berurutan, saling berkaitan dan berkesinambungan. Satu upacara tidak bisa mendahului yang berikutnya atau paling tidak bersamaan dan upacara yang sebelumnya menjadi prasyarat bagi dilaksanakannya upacara sesudahnya. Inisiasi kedewasaan dimulai dengan *kangkilo* (sunat adat) yang ditujukan kepada anak laki-laki dan anak perempuan pada usia 7 tahun atau sebelumnya. Upacara *kangkilo* dilaksanakan oleh masyarakat muslim dengan praktik sunat secara formalitas. Sunat adat dalam *kangkilo* dilakukan dengan cara menggores alat kelamin anak laki-laki mengikuti bentuk huruf *alif* (tajwid pertama dalam bahasa Arab) dan bagi anak perempuan dengan membentuk titik pada huruf *ba'* (tajwid kedua dalam bahasa Arab). Setelah anak menjalani *kangkilo*, upacara dilanjutkan atau bersamaan dengan *katoba* (upacara pengislaman) bagi anak laki-laki dan anak perempuan pada usia 7-14 tahun. Khusus untuk anak perempuan

menjelang dewasa atau sebelum menikah, ia menjalani upacara *karia* sebagai persiapan kedewasaan dan/atau perkawinan.

Dalam masyarakat Muna, upacara perkawinan adalah upacara yang sarat dengan tata cara adat istiadat dan menjadi upacara publik yang sangat penting. Upacara ini melibatkan banyak pihak, terutama keluarga dan kerabat luas. Upacara siklus hidup yang penting lainnya adalah peringatan kematian pada hari-hari ketiga, ketujuh, empat puluh hari, keseratus hari, setahun, atau bilangan hari-hari seterusnya. Peringatan hari-hari kematian tersebut bagi masyarakat Muna diyakini berhubungan dengan proses pemisahan arwah atau roh si mayit dari badan kasarnya. Upacara kematian dalam masyarakat Muna dipengaruhi oleh Islam, dilihat dari tata cara perlakuan terhadap jenazah, meskipun unsur-unsur tradisional juga ikut mewarnai prosesi upacara tersebut.

Upacara-upacara yang sangat penting sebagaimana yang disebutkan di atas, yaitu *kampua* (*kaalano wulu*), tiga rangkaian upacara inisiasi kedewasaan (*kangkilo*, *katoba*, *karia*), dan peringatan hari-hari kematian hanya dilaksanakan oleh masyarakat muslim. Upacara *kaalano wulu* (pencukuran rambut bayi), *kangkilo* (sunat adat) dan *katoba* (pengislaman) sangat kental dengan praktek dan nilai-nilai Islam. Upacara-upacara adat yang mengandung nilai-nilai Islam hanya dilakukan oleh masyarakat muslim Muna, sementara masyarakat Muna yang non muslim masih bisa menyelenggarakan upacara-upacara adat seperti *kasambu* dan perkawinan. Perkawinan dilaksanakan oleh masyarakat muslim Muna dengan tata cara adat dan tata cara Islam sekaligus. Sementara masyarakat Muna yang kristen dan katolik menyelenggarakan perkawinan di gereja, begitu pula halnya dengan penganut agama lain menyelenggarakan perkawinan sesuai tata cara agama masing-masing. Masyarakat Muna yang bukan muslim seperti kristen dan katolik menyelenggarakan upacara yang berhubungan dengan sakramen kristiani di gereja, sehingga mereka tidak menjalankan upacara-upacara penting sebagaimana yang dilaksanakan masyarakat muslim Muna, begitu pula halnya dengan penganut hindu dan budha. Meskipun demikian, mereka tetap diundang dan menghadiri penyelenggaraan upacara adat yang diselenggarakan oleh keluarganya yang muslim. Upacara-upacara penting, seperti upacara *life-cycle* terutama yang dilaksanakan oleh masyarakat muslim Muna menyatukan keluarga dan kerabat apapun agama yang dianutnya. Pendeknya, masyarakat Muna baik muslim maupun non muslim disatukan dalam sebuah upacara adat, baik yang diselenggarakan oleh muslim maupun non muslim. Perbedaan agama bukan membedakan perlakuan terhadap keluarga, terutama yang berhubungan dengan penyelenggaraan upacara. Natal yang diselenggarakan oleh keluarga Kristen akan mengundang keluarganya yang muslim dan mereka biasanya datang untuk makan bersama.

Begitu pula sebaliknya, keluarga yang muslim ketika lebaran tetap mengundang keluarga atau kerabatnya yang kristen untuk datang makan bersama pula.

Upacara-upacara penting yang diselenggarakan oleh masyarakat Muslim Muna melibatkan keluarga dan kerabat luas, oleh sebab itu setiap upacara adat menjadi ajang bagi seluruh keluarga bertemu dan berkumpul. Jika ada salah seorang kerabat menyelenggarakan upacara adat, maka biasanya ia akan mengundang hampir seluruh tetangga dan keluarganya terutama yang tinggal berdekatan. Tidak ada perbedaan antara keluarga sesama muslim dengan keluarga yang bukan muslim, atau antara yang mampu dan kurang mampu semua diundang dan semua berkewajiban untuk menghadiri. Jika seorang non muslim diundang pada penyelenggaraan upacara adat yang dilaksanakan oleh keluarganya yang muslim, dia akan datang demi menghormati keluarga yang mengundang tanpa perlu mengikuti prosesi adat. Ini tidak ada hubungannya dengan keyakinan beragama. Sebaliknya, seorang kerabat muslim yang diundang dalam pelaksanaan upacara seperti perkawinan yang dilakukan oleh keluarga atau kerabat yang non Muslim, ia bisa saja menghadiri untuk menyaksikan atau datang ke rumah untuk memberikan selamat dan bantuan sekedarnya.

Upacara *life cycle* yang diselenggarakan masyarakat Muna baik muslim maupun non muslim, mampu atau tidak mampu, jauh atau dekat menjadi tempat bertemunya kembali keluarga dari berbagai latar belakang sosial, berbagai daerah tempat tinggal, dan latar belakang agama. Natal yang diselenggarakan oleh keluarga kristen akan mengundang keluarganya yang muslim dan mereka biasanya datang untuk makan bersama. Begitu pula sebaliknya, keluarga yang muslim ketika lebaran tetap mengundang keluarga atau kerabatnya yang kristen untuk datang makan bersama pula. Pendeknya, masyarakat Muna baik muslim maupun non muslim disatukan dalam sebuah upacara, baik yang diselenggarakan oleh muslim maupun non muslim.

A.3.2 Upacara Pengolahan Alam

Upacara lain yang penting dalam masyarakat Muna upacara adat yang berhubungan dengan pengolahan alam. Masyarakat Muna memiliki berbagai macam upacara adat atau upacara yang berhubungan dengan alam. Upacara ini berhubungan dengan pekerjaan utama masyarakat Muna sebagai petani/peladang. Masyarakat Muna memiliki tradisi *kabelai* sebagai salah satu cara meminta izin atau permisi terhadap alam. Tradisi ini dilakukan sebelum membuka kebun atau lahan baru untuk ditinggali atau ditanami. Prakteknya adalah dengan menggores batang pohon yang akan ditebang terlebih dahulu dengan mengucapkan mantra-mantra tertentu. Petani akan kembali lagi dua atau tiga hari kemudian baru memutuskan untuk menanam atau membangun rumah. Goresan tersebut menandai sebuah

permohonan izin kepada roh atau penunggu pohon agar dijauhkan dari kecelakaan atau penyakit. Cara ini dilakukan untuk meminta kerelaan pohon tersebut (*popanga*) juga sebagai upaya menghargai ciptaan Tuhan, bukan dilakukan dengan cara sewenang-wenang dengan menebang atau membakar begitu saja tanpa permisi.

Pada awal musim barat atau musim hujan, seluruh masyarakat desa berkumpul untuk menyelenggarakan upacara *kaago-ago*. Setelah lahan siap untuk ditanami, seorang tua yang disebut *pande kaago-ago* memimpin upacara tersebut. Upacara ini dilaksanakan untuk meminta perlindungan agar seluruh kampung terhindar dari musibah dan penyakit pada awal-awal musim hujan dan diberikan panen yang baik. Dalam upacara tersebut disediakan bermacam-macam makanan yang diberikan kepada roh nenek moyang.

Periode menanam juga dilakukan dengan upacara adat. Upacara menanam dalam masyarakat Muna disebut dengan *katisa*. Upacara ini dilakukan agar tanaman yang ditanam terhindar dari hama dan dapat memperoleh hasil panen yang baik dan banyak. Begitu pula halnya dengan masa panen diperingati pula dalam bentuk upacara yang disebut dengan *katumbu*. Panen dalam masyarakat Muna biasa dilakukan secara bersama-sama dan gotong royong. Maka, upacara *katumbu* dilaksanakan bagi orang-orang yang membantu panen tersebut bahkan bagi masyarakat desa secara keseluruhan. *Katumbu* atau menumbuk adalah tradisi yang diselenggarakan pada panen jagung, oleh sebab jagung menjadi produksi terbesar bagi pertanian di Muna. Biasanya para gadis menumbuk atau menggiling jagung-jagung muda yang sudah dipetik, ada yang dicampur dengan gula merah dan ada pula yang dibiarkan memiliki rasa alami. Mereka lalu membungkusnya dengan kulit jagung muda dan merebusnya hingga matang. Masyarakat secara bersama-sama memakan *katumbu* dan jagung muda rebus sebagai tanda kesyukuran atas panen yang melimpah. Upacara ini juga diiringi dengan nyanyian dengan syair-syair tertentu yang disebut dengan *kantola*. Upacara ini adalah upacara besar-besaran yang diselenggarakan dalam satu desa atau kampung. Biasanya dalam kesempatan tersebut juga mengundang para pejabat pemerintah atau tokoh-tokoh penting di Muna.

A.3.3 Upacara Insidentil (*Intermittent*)

Upacara adat lain yang cukup penting dalam masyarakat adalah upacara yang bersifat insidentil yang dilaksanakan dalam kesempatan-kesempatan tertentu dan tidak tetap. Upacara ini dilaksanakan untuk hajatan atau keperluan tertentu yang tidak rutin atau untuk situasi-situasi insidentil. Geertz menyebut upacara dengan tujuan demikian sebagai *slametan*

“intermittent”.³⁶ Dalam studinya Hefner menyebut upacara *intermittent* ini bersifat opsional oleh sebab banyak upacara yang termasuk kategori ini sudah tidak lagi dipraktikkan³⁷. Pelaksanaan upacara *intermittent* bersifat spontan dan tergantung keinginan dan kepentingan individu masing-masing. Dalam masyarakat Muna, upacara ini dipraktikkan dengan cara membaca doa yang dipimpin oleh seorang imam atau orang yang dianggap ahli agama dan biasanya tetap dengan menghadirkan dupa dan *haroa*. Upacara ini biasa dilakukan ketika anak sakit yang dipercayai diganggu oleh roh (*sumanga*). Baca doa juga biasa dilakukan pada saat memasuki rumah/gedung atau memiliki kendaraan baru. Sanak keluarga atau kerabat yang akan meninggalkan kampung atau pulang ke kampung untuk waktu yang lama juga disambut dengan tradisi baca doa yang dalam ungkapan lokal disebut dengan *baca-baca*. Pendeknya, segala hal yang tidak terikat oleh waktu tertentu dan sifatnya insidental oleh hajat tertentu dirayakan dengan baca doa.

Kepercayaan lokal dan upacara-upacara adat dalam masyarakat masih bisa dijumpai hingga saat ini. Kehadiran Islam dalam masyarakat Muna tidak menghilangkan sisa-sisa kepercayaan lama tersebut. Kebiasaan dan tata cara menghormati roh nenek moyang atau keluarga yang sudah meninggal tetap dilakukan. Masyarakat Muna kebanyakan percaya bahwa kepercayaan dan tradisi nenek moyang mereka tidak bertentangan dengan Islam, bahkan dianggap Islami. Jika ada yang dianggap bertentangan, maka mereka perlahan-lahan akan meninggalkan atau dilakukan dengan cara mentransformasikan kepercayaan dan kebiasaan lama tersebut dengan tradisi dan nilai-nilai Islam. Perlakuan-perlakuan atau upacara-upacara yang berhubungan dengan alam bukan dianggap sebagai syirik, tetapi justru bentuk penghargaan terhadap alam.

B. Sistem Kekerabatan dan Perkawinan

Masyarakat Muna pada masa lalu biasa bertempat tinggal dalam satu wilayah tertentu yang satu sama lain umumnya masih tergolong kerabat. Namun demikian, dewasa ini perkawinan dalam masyarakat sudah tidak lagi endogami (perkawinan dengan orang dalam tempat tinggal yang sama) tetapi eksogami (perkawinan dengan orang di luar tempat tinggalnya). Masyarakat Muna yang tadinya dianjurkan untuk menikah dengan sesama golongan mereka (terutama pada golongan bangsawan *kaomu* dan *walaka*) perlahan-lahan mulai bergeser. Mereka memiliki peluang untuk menikah dengan pasangan di luar

36 Clifford Geertz, *Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

37 Robert W. Hefner, *Hindu Javanese; Tengger Tradition and Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1985), 145.

golongannya, atau bahkan di luar suku Muna. Masyarakat Muna juga biasa membentuk kesatuan hidup secara genealogis-teritorial, sehingga masyarakatnya terikat bukan saja oleh keturunan yang sama akan tetapi oleh kesatuan tempat tinggal. Di samping itu, dalam satu rumah tangga Muna umumnya tidak hanya terdiri atas keluarga batih, tetapi juga tinggal orang lain, baik yang masih memiliki hubungan darah maupun orang-orang yang mengabdikan diri kepada rumah tangga tersebut dengan cara membantu pekerjaan apapun di dalam rumah.

Kessing menjelaskan bahwa kekerabatan (*kinship*) adalah pola hubungan yang terbentuk akibat pertalian genealogis dan pertalian sosial yang terbentuk akibat pertalian genealogis tersebut³⁸. Dalam studi-studi antropologi, seperti yang dijelaskan Morgan bahwa sistem kekerabatan (*kinship*) dihubungkan oleh dua hal, yaitu hubungan keturunan (*descent/consanguity*) dan hubungan perkawinan (*affinity*)³⁹. Kedekatan dan hubungan yang dipertemukan lewat dua jenis hubungan tersebut disebut dengan hubungan keluarga (*kinship*).

Sistem kekerabatan dalam masyarakat Muna dikenal dengan sistem kekerabatan bilateral yang mendasarkan kekerabatan pada garis keturunan ayah dan garis keturunan ibu. Secara umum kedudukan laki-laki dan perempuan pada umumnya sama dan sejajar. Sistem ini berlaku dan mempengaruhi tata pergaulan dan upacara adat dalam Masyarakat Muna. Dalam upacara daur hidup, keturunan ayah dan ibu sama-sama diperhitungkan dan sama-sama memiliki pengaruh dalam pengambilan keputusan. Akan tetapi, kekerabatan bilateral ini memiliki bias atau dengan bobot patrilineal yang lebih besar. Hal ini berarti bahwa meskipun penentu kekerabatannya berasal dari kedua garis ayah dan ibu, akan tetapi masih bisa dijumpai adanya *priviledge* atau penekanan pada pihak laki-laki dalam hal-hal tertentu. Laki-laki misalnya memiliki hak, tugas, dan tanggung jawab lebih besar, misalnya dalam soal pembagian warisan, perwalian, dan perkawinan. Saudara laki-laki memiliki hak untuk menjadi wali bagi saudara perempuannya ketika sang ayah telah meninggal; bagian anak laki-laki satu atau dua kali lebih besar dari bagian warisan anak perempuan. Namun, pihak laki-laki juga memiliki kewajiban untuk membayar uang adat dan biaya pesta perkawinan. Anak laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki dan menjalani upacara daur hidup yang sama-sama ketika mereka masih kecil. Menjelang atau ketika dewasa, kedua jenis kelamin laki-laki

38 Roger M. Kessing, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, Second Edition. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975).

39 Lihat William M. Schneider & Mary Jo Schneider, "Selako Male Initiation", *Ethnology*. 30 (3), (1991): 279-291; lihat juga Marvin Harris, *Culture, People, Nature; an Introduction to General Anthropology*, (New York: Longman, 1997), 261.

dan perempuan menjalani upacara yang berbeda, dengan tambahan upacara reproduksi bagi anak perempuan (*karia*) dan tidak ada untuk anak laki-laki bagi upacara produksinya.

Kekerabatan bilateral memungkinkan seorang individu memiliki hubungan kekerabatan dari kedua orang tuanya, keempat kakek dan neneknya dan seterusnya. Prinsip dari garis keturunan bilateral sebagaimana dijelaskan Haviland menghubungkan seseorang secara lineal kepada delapan kakek nenek buyut dan secara lateral kepada sepupu ketiga dan keempat⁴⁰. Dalam masyarakat Muna, garis kekerabatan secara lineal kepada empat kakek dan neneknya dan secara lateral sampai pada sepupu tiga kali. Kelompok kekerabatan masyarakat Muna meliputi dua jenis, yaitu keluarga terdekat atau keluarga inti/batih (*nucleur family*) dan keluarga luas (*extended family*). Keluarga batih atau keluarga inti dalam masyarakat Muna terdiri atas ayah, ibu, dan anak-anak yang belum menikah. Namun demikian, dalam satu rumah tangga bisa tinggal beberapa orang yang tidak hanya terdiri atas keluarga inti, tetapi juga oleh kerabat lain bahkan orang-orang yang tidak termasuk dalam garis keturunan kerabat. Sebagaimana dijelaskan Koentjaraningrat bahwa sebuah rumah tangga bisa terdiri atas satu keluarga batih, tetapi juga bisa lebih⁴¹. Satu rumah tangga ditentukan oleh kesatuan ekonomi yang ditandai dengan dapur yang sama. Dalam masyarakat Muna, rumah tangga disebut dengan *lambru*. Maka, jika dalam masyarakat Muna terdapat beberapa keluarga inti yang hanya terdapat satu dapur yang dikelola bersama, maka keluarga tersebut tetaplah disebut satu rumah tangga atau satu *lambru*.

Umumnya, satu rumah tangga dalam masyarakat Muna tidak hanya terdiri atas keluarga inti, yaitu ayah, ibu, dan anak-anaknya yang belum menikah, tetapi juga keluarga luas (*extended family*). Keluarga luas dalam masyarakat Muna disebut dengan *tombu*. Satu rumah tangga bisa terdiri atas kerabat yang lain, seperti anak-anak yang sudah menikah tetapi masih menjadi tanggungan orang tua, kekek nenek, cucu, kemenakan, bahkan sepupu. Orang tua, kakek dan nenek yang telah berusia tua dan tidak mampu lagi menghidupi dirinya, biasanya tinggal dan menjadi tanggungan anak-anak atau cucu-cucunya. Biasanya rumah yang ditempati bapak atau ibu dan kakek atau nenek adalah rumah anak pertama, tetapi juga tergantung kekuatan ekonomi, kesepakatan dan kesempatan yang memungkinkan untuk ditinggali. Dalam keluarga Muna, meskipun ayah, ibu, atau kakek dan nenek tinggal terpisah dari anak-anak yang sudah menikah dan memiliki rumah tangga sendiri, mereka tetaplah ikut serta menentukan penyelenggaraan upacara-upacara daur hidup.

40 Haviland, ..., *Loc Cit*, 303.

41 Koentjaraningrat, ..., *Loc Cit*, 104.

Dalam sistem kekerabatan, Koentjaraningrat menyebutkan dua macam istilah untuk menandai kerabat, yaitu istilah menyapa (*term of address*) dan istilah menyebut (*term of reference*)⁴². Istilah menyapa (*term of address*) adalah istilah yang dipakai ego untuk memanggil seorang kerabat ketika ia berhadapan dengan kerabat tersebut dalam percakapan langsung. Sementara itu, istilah menyebut (*term of reference*) dipakai ego ketika ia berhadapan dengan seseorang lain, membicarakan salah seorang kerabatnya sebagai orang ketiga. Istilah-istilah kekerabatan tersebut baik sapaan (*term of address*) maupun sebutan (*term of reference*) memiliki perbedaan menurut golongan masyarakat Muna, terutama yang berhubungan dengan keluarga batih (*nuclear family*).

Istilah panggilan/sapaan (*term of address*) bagi kalangan bangsawan (*kaomu* dan *walaka*) berbeda dengan panggilan/sapaan untuk masyarakat biasa. Namun demikian, istilah sapaan maupun sebutan tersebut akan dijelaskan menurut istilah-istilah yang berlaku dalam masyarakat Muna kebanyakan, dengan berbagai catatan istilah khusus untuk kelompok masyarakat bangsawan. Koentjaraningrat menjelaskan bahwa setiap orang atau setiap masyarakat memiliki batas kesadaran tersendiri tentang hubungan “darah” antara dia dan para kerabatnya⁴³. Untuk kaum bangsawan batas kesadaran atau pengetahuan mereka tentang kerabat-kerabatnya lebih luas dibandingkan dengan masyarakat kebanyakan yang hanya mengetahui sebagian saja dari kaum kerabatnya, sampai pada sepupu tiga kali. Istilah kekerabatan pada masyarakat kebanyakan mengenal dua tingkat kerabat ke atas dan dua tingkat kerabat ke bawah. Dua tingkat kerabat ke atas (*lineal*) sampai pada kakek/nenek dan dua tingkat kerabat ke bawah sampai pada cucu. Sementara itu, Masyarakat Muna juga mengenal hubungan kekerabatan ke samping (*lateral*) sampai pada sepupu tiga kali (*topentolu*).

Selain garis keturunan (*descent*), kekerabatan juga dihubungkan oleh perkawinan (*affinity*). Dari hubungan perkawinanlah, lahir sebuah keluarga inti yang terdiri atas ayah, ibu, dan anak-anaknya yang belum menikah dan membentuk satu kesatuan sosial yang disebut dengan rumah tangga (*household*).⁴⁴ . Namun demikian, satu rumah tangga bisa terdiri atas lebih dari satu keluarga inti. Hal ini bisa terjadi jika ada beberapa keluarga inti lain yang menempati satu rumah tangga dan mengelola dapur secara bersama-sama. Dalam masyarakat Muna, hal ini biasa dijumpai di mana anak-anak yang sudah menikah atau kerabat lain

42 *Ibid*, 137.

43 *Ibid*, 128.

44 Koentjaraningrat, ..., *Loc Cit*, 105.

tinggal dalam satu rumah tangga akan tetapi masih menjadi tanggungan orang tua atau kerabatnya yang lain.

Dalam pandangan orang Muna, setiap anggota keluarga memiliki hak dan kewajiban masing-masing, terutama sebagai orang tua, begitu pula anggota keluarga lain yang tinggal dalam satu rumah tangga. Kepada anaknya, orang tua memiliki kewajiban untuk menyediakan hidup yang layak, memberikan pendidikan yang baik sesuai kemampuan dan modal pengetahuan agama yang baik, melakukan berbagai tradisi upacara kepada anak-anaknya, sejak kelahiran hingga kematian. Suami adalah kepala rumah tangga dan bertanggung jawab ke dalam dan keluar rumah tangga. Ia memiliki kewajiban untuk mencari nafkah dan memberikan tempat berlindung bagi istri, anak-anak, dan anggota keluarga lain yang tinggal di bawah tanggung jawabnya. Istri bertugas menjaga dan memelihara rumah tangga, serta membina anak-anak secara langsung. Dalam hal-hal tertentu istri juga bertanggung jawab mencari nafkah tanpa mengurangi kewajiban utama suami. Anggota keluarga lain seperti paman/bibi, sepupu atau kemenakan yang tinggal dalam rumah yang sama memiliki kewajiban membantu pekerjaan di rumah, termasuk mengambil peran penting dalam penyelenggaraan hajatan atau upacara.

Perkawinan menjadi alat yang mengikat seseorang dalam satu keluarga/kerabat. Perkawinan mengikat dua keluarga antara keluarga besar suami dan keluarga besar istri. Perkawinan dengan demikian meluaskan hubungan kekeluargaan dalam masyarakat Muna. Perkawinan dalam masyarakat Muna memiliki fungsi menyambung dan menguatkan hubungan kekerabatan. Perkawinan yang dianggap ideal dalam masyarakat Muna adalah perkawinan yang sekufu atau sederajat (*lohi*), baik secara sosial dan ekonomi.

Kekerabatan memiliki peran penting dalam acara-acara hajatan yang diselenggarakan dalam masyarakat. Hak dan kewajiban masing-masing yang ditunaikan oleh keluarga batih akan menimbulkan keteraturan dalam masyarakat. Namun demikian, dalam acara-acara atau hajatan yang diselenggarakan dalam masyarakat Muna, peran keluarga batih saja tidak cukup. Hajat atau acara yang diselenggarakan menuntut bantuan dan kerja sama dengan keluarga luas lainnya. Upacara daur hidup seperti kelahiran anak, sunatan, upacara inisiasi, perkawinan, dan kematian selalu melibatkan keluarga secara keseluruhan. Masyarakat Muna dalam melakukan upacara adat, terutama bagi anak biasa menyelenggarakan secara kolektif. Mereka mengumpulkan beberapa orang anak sekaligus yang masih ada hubungan keluarga, hubungan tetangga atau pertemanan. Hal ini dilakukan untuk lebih meringankan biaya, lebih memeriahkan acara, saling membantu dan bergotong royong. Ketidakperdulian salah satu

anggota masyarakat akan menjadikan keluarga tersebut dicemooh dan diisolasi oleh keluarga lainnya.

Di atas semua kerabat, efektivitas pelaksanaan hajatan ada di tangan keluarga inti, terutama ayah dan ibu. Dengan mengutip Murdock, Harris mengemukakan fungsi utama keluarga inti yang terdiri atas ayah, ibu, dan anak-anaknya adalah relasi seksual, reproduksi, pendidikan, pemberian nafkah⁴⁵. Meskipun kemudian dia menjelaskan bahwa fungsi ini tidak lagi menjadi domain keluarga inti semata, tetapi bisa jadi telah diambil alih oleh kelompok domestik lainnya. Misalnya kehamilan pada kasus rahim pinjaman, alih pengasuhan anak pada *baby sitter*, pendidikan yang dilimpahkan pada pendidikan formal.

C. Sistem Kekerabatan Patronase Masyarakat Muna

Orang-orang yang sukses di rantau biasanya adalah orang yang memiliki tingkat pendidikan dan bidang pekerjaan yang relatif baik. Kesempatan memperoleh pendidikan dan pekerjaan pada akhirnya menggeser secara perlahan bidang-bidang pekerjaan lain yang menjadi dominasi masyarakat, seperti petani atau nelayan. Bidang pekerjaan baru muncul dalam bentuk PNS, pedagang, jasa, dan pengusaha. Hal ini menyebabkan munculnya kategori sosial baru dalam masyarakat Muna. Kelompok-kelompok masyarakat bermunculan tidak lagi didasarkan pada garis keturunan raja atau bukan raja. Kategori sosial baru mulai muncul dalam masyarakat didasarkan pada karir, pekerjaan, atau profesi yang melahirkan elit-elit sosial baru. Kelompok sosial berdasarkan keturunan semakin lama semakin tergerus oleh munculnya perubahan-perubahan sosial dalam masyarakat Muna. Gelar *ode* yang didapat oleh karena keturunan bangsawan (*kaomu* dan *walaka*) tadinya menjadi *prestise* tersendiri dalam masyarakat Muna. Namun sekarang tidak lagi dianggap penting, oleh sebab gelar tersebut nyatanya tidak lagi menimbulkan kehormatan dan martabat yang sama secara sosial dan ekonomi sebagaimana awalnya. Bahkan dalam beberapa kasus sering dijumpai cerita seorang yang bergelar *ode* hanya menjadi olok-olok dalam masyarakat oleh karena dia tidak memiliki pekerjaan dan penghidupan yang layak, bahkan sering kali malah menimbulkan keonaran dalam masyarakat.

Pada kategori sosial baru tersebut potensi munculnya patron-patron dalam masyarakat. Membandingkan dengan penelitian Ahimsa-Putra di Sulawesi Selatan di mana patron muncul dari golongan bangsawan yang merupakan status yang diperoleh berdasarkan keturunan. Tetapi tidak demikian yang terjadi di Muna, patron bisa muncul dari masyarakat biasa yang memiliki kekuatan ekonomi dan kedudukan sosial yang lebih baik. Dengan begitu,

45 Marvin Harris, ..., *Loc Cit*, 245.

patronase di Muna bisa muncul dari seorang PNS, pedagang, apalagi pengusaha, bahkan petani sukses. Oleh karena itu, maka gejala patronase bisa berlangsung dalam level masyarakat manapun.

Meskipun dalam studinya pada masyarakat Sulawesi Selatan Ahimsa-Putra menemukan bahwa gejala patronase sangat nyata ditemukan dalam masyarakat bangsawan, akan tetapi ia juga mengakui bahwa relasi patron-klien bisa ditemukan di antara mereka yang tinggal berbeda lokasi; antara yang tinggal di kota dan di desa atau antara yang tinggal di rumah-rumah gedung dan yang tinggal di kampung-kampung miskin⁴⁶. Meskipun memang relasi tersebut akan lebih mudah ditemukan dalam masyarakat yang bertempat tinggal dalam satu wilayah atau kampung yang sama. Di Muna, keluarga yang dianggap mampu secara ekonomi dan biasanya bertempat tinggal di kota sering menjadi rujukan tempat tinggal dan titipan sekolah bagi para keluarga di kampung. Fenomena ini akan memudahkan terbentuknya hubungan patron-klien dalam masyarakat. Hal ini bisa terjadi ketika seseorang dianggap sukses di kota dan kerabatnya di desa biasanya memiliki harapan untuk menggantungkan hidup mereka pada kerabatnya yang sukses tersebut. Dengan mempertanyakan kembali pendapat Scott yang mengatakan bahwa gejala patronase tidak bisa terjadi dalam hubungan kekerabatan, Ahimsa-Putra dalam studinya dalam masyarakat Sulawesi Selatan menegaskan bahwa hubungan kekerabatan justru menguatkan gejala patronase dalam masyarakat tersebut dan bukan malah melemahkan sebagaimana tesis Scott⁴⁷.

Dalam masyarakat Muna, jalinan kekerabatan tidak hanya ditentukan oleh hubungan darah lewat keturunan (*descent/consanguinity*) maupun perkawinan (*affinity*), sebagaimana teori-teori antropologi mengatakan demikian. Relasi kekerabatan dapat diikat pula oleh hubungan sosial lain, yaitu dalam bentuk hubungan patron-klien. Dalam masyarakat Muna, hubungan patron klien terjadi ketika seseorang yang lebih mampu secara ekonomi memberikan bantuan yang sangat diperlukan bagi seseorang, dan orang yang dibantu tersebut memberikan pelayanan, pengabdian atau bantuan tenaga kepada sang patron. Pendeknya, hubungan patron-klien terjadi ketika salah satu pihak memberikan sesuatu yang sangat berharga, baik dalam beragam bentuk barang atau jasa.⁴⁸

Seorang patron biasanya banyak menampung orang-orang yang tinggal dirumah. Orang-orang yang tinggal bersama patron ini ditanggung biaya hidupnya, dan tidak menutup

46 Ahimsa-Putra, ..., *Loc Cit*, 174-175.

47 Ahimsa-Putra, ..., *Loc Cit*.

48 Ahimsa-Putra, ... *Loc Cit*, 4.

kemungkinan juga termasuk biaya sekolah. Umumnya, orang-orang yang tinggal dalam rumah dan membantu pekerjaan tidak disebut dengan pembantu rumah tangga, tetapi disebut dengan “anak tinggal”. Mereka ini umumnya tinggal bersama dalam rumah tangga ketika masih usia sekolah. Biasanya mereka melakukan pengabdian demi untuk menyambung hidup atau untuk bisa bersekolah. Meskipun tidak memiliki hubungan kerabat/darah, mereka tetaplah dianggap dan diperlakukan pula oleh patron sebagai kerabat sendiri. Mereka ini adalah para klien yang membantu pekerjaan dan sebagai imbalan, mereka menumpang hidup dalam rumah tangga tersebut, bahkan ada pula yang disekolahkan dan diurus pula urusan pekerjaan dan perjodohnya oleh sang patron.

Ketergantungan sosial dan ekonomi menyebabkan terbentuknya hubungan sosial-emosional, terutama oleh klien kepada patronnya. Sebaliknya, sang patron membutuhkan bantuan dan pelayanan para klien untuk memelihara kedudukan sosialnya. Hubungan sosial, ekonomi, dan emosional tersebut menyebabkan para klien, baik yang masih memiliki hubungan kerabat atau tidak dianggap sebagai keluarga meskipun ada di antaranya yang tidak memiliki hubungan darah, sehingga acara-acara yang diselenggarakan oleh rumah tangga tersebut akan melibatkan mereka secara otomatis. Banyak kasus ditemukan orang-orang yang tidak punya hubungan darah tinggal cukup lama dalam keluarga Muna, mengabdikan dan disekolahkan bahkan dicarikan pekerjaan, lalu memiliki keturunan dan tetap masih memiliki kedekatan emosional, ekonomi, dan sosial dengan keluarga tersebut. Dalam masyarakat Muna, semua orang yang dianggap masih keturunan satu darah maupun di luar kerabat akan tetapi diikat oleh hubungan sosial patronase, mereka disebut sebagai keluarga (*bhasitie*).

Penelitian-penelitian tentang sistem patronase dalam masyarakat biasa masih sangat minim, sementara patronase dalam masyarakat bangsawan sudah banyak dilakukan. Hal ini bisa terjadi disebabkan oleh asumsi dasar bahwa gejala patronase hanya bisa dilakukan pada masyarakat bangsawan atau kaya raya. Kendala lain penelitian-penelitian yang tidak terlalu banyak tentang gejala patronase disebabkan oleh anggapan bahwa praktek patronase dianggap sebagai hal yang biasa saja, oleh karenanya ia telah menjadi bagian dari interaksi hidup keseharian, sehingga dianggap tidak cukup menarik untuk diteliti.

Menjembatani dan menjawab kebutuhan akademik-praktis tentang riset-riset yang melihat gejala patronase, maka penelitian ini dilakukan dengan melihat tidak saja gejala patronase dalam masyarakat biasa (bukan bangsawan, sebagaimana fokus yang biasa dilakukan penelitian lain), tetapi juga menghimpun gejala patronase pada sistem kekerabatan (yang sependek pengetahuan saya masih sangat minim atau bahkan belum pernah dilakukan). Penelitian tentang gejala patronase dengan mengambil lokus pada masyarakat Muna dari

kalangan biasa akan difokuskan pada dua ranah, yaitu aspek sosial (pendidikan dan ekonomi) dan ranah budaya (pelaksanaan upacara daur hidup). Dua aspek sosial dan budaya ini dianggap cukup representatif untuk menggambarkan gejala sosial budaya yang terjadi dalam sistem dan tatanan masyarakat Muna, oleh sebab dua ranah inilah yang seringkali terjadi dan berimplikasi cukup besar pula dalam interaksi diantara mereka. Sistem kekerabatan patronase pada dua ranah ini akan dijelaskan satu per satu sebagaimana berikut.

C.1 Relasi Kekerabatan Patron-Klien dalam Ranah Sosial (Pendidikan dan Ekonomi)

Masyarakat Muna bukanlah masyarakat yang terisolir atau yang lebih suka berpangku tangan. Masyarakatnya biasa pergi keluar untuk merantau, baik untuk bersekolah atau bekerja, hingga rela menjadi TKI/TKW di negeri Malasyai atau negara-negara lain. Para orangtua meskipun memiliki tingkat pendidikan tinggi, akan tetapi tetap memiliki keinginan agar anak-anaknya dapat bersekolah dan memperbaiki nasibnya agar lebih baik dan tidak seperti orang tuanya. Untuk memenuhi keinginan dan kebutuhan sekolah anak-anaknya ditengah keterbatasan ekonomi mereka, banyak para orang tua yang menitipkan atau mengantarkan anak-anaknya pada kerabatnya atau orang yang dikenalnya baik yang dianggap sukses agar anak-anaknya dapat tetap bersekolah atau berkuliah. Orang-orang desa yang tinggal di kota dan dianggap berhasil secara ekonomi dan sosial selalu menjadi tujuan dan rujukan bagi orang-orang desa untuk menitipkan anak-anak mereka. Gejala ini cukup menguat dikalangan keluarga Muna yang tinggal di kota Raha atau kota Kendari yang dianggap berhasil oleh masyarakat di desa asalnya.

Keluarga Muna yang menjadi subyek penelitian ini adalah keluarga yang masih terjalin erat ikatan kekerabatannya sampai sepupu tiga kali secara horizontal dan keturunan ketiga secara vertikal (kakek-nekek). Keluarga Muna memperhitungkan prinsip bilateral (*bilateral descent*) yang menghitung hubungan kekerabatan dari garis keturunan laki-laki (ayah) dan perempuan (ibu).⁴⁹ Dengan demikian, maka kekerabatan bilateral masyarakat Muna memungkinkan seseorang memiliki hubungan kekerabatan dari kedua orang tuanya, keempat kakek dan neneknya dan seterusnya.⁵⁰ Kekerabatan tersebut juga berpengaruh terhadap sapaan (*term of address*) maupun sebutan (*term of reference*) yang juga berpengaruh terhadap golongan masyarakat Muna.

Dalam masyarakat Muna, garis kekerabatan secara lineal hingga pada empat kakek dan neneknya dan secara lateral sampai pada sepupu tiga kali. Kelompok kekerabatan

49 Koentjaraningrat, ... *Loc Cit.*

50 Lihat Haviland... *Loc Cit.*, 303.

masyarakat Muna meliputi dua jenis, yaitu keluarga terdekat atau keluarga inti/batih (*nuclear family*) dan keluarga luas (*extended family*). Keluarga batih atau keluarga inti dalam masyarakat Muna terdiri atas ayah, ibu, dan anak-anak yang belum menikah. Namun demikian, bisa saja dalam satu rumah tangga tinggal pula beberapa orang di luar keluarga inti, tetapi juga kerabat lain bahkan di luar.⁵¹ Satu rumah tangga (*household*) menurut Koentjaraningrat ditentukan oleh dapur yang samas sebagai sumber ekonomi. Hal ini sama persis dalam keluarga Bali yang menyebut dengan istilah *kuren*, artinya rumah tangga atau dapur.⁵² Dalam masyarakat Muna, rumah tangga disebut dengan *lambu*. Maka, jika dalam masyarakat Muna terdapat beberapa keluarga inti yang hanya terdapat satu dapur yang dikelola bersama, maka keluarga tersebut tetaplah disebut satu rumah tangga atau satu *lambu*.

Ada satu keluarga Muna, LM yang telah lama tinggal di kota Kendari dan dianggap berhasil, baik dari segi pendidikan, hubungan keluarga, pekerjaan, serta relasi dalam masyarakat. Keluarga ini telah melahirkan patron bagi masyarakat desa dan orang-orang yang ditolongnya. Keluarga LM yang melahirkan patron yang menarik banyak klien tidak saja terjadi pada satu generasi tetapi terus diwariskan pada anak-anaknya. Anak-anak LM juga pada akhirnya menjadi patron yang meluaskan relasi dengan para klien. Seorang dapat disebut patron jika ia memiliki sumber daya yang lebih dibandingkan dengan orang lain. Sumber daya tersebut bisa berupa pengaruh, ekonomi, perlindungan, dan sebagainya. Sebaliknya, orang-orang yang berada di bawah perlindungan dan jaminan hidup patron menjadi seorang klien.⁵³ Seorang patron biasanya memiliki tingkat sosial ekonomi lebih tinggi dari orang lain. Dengan kekuatan sumber daya yang dimilikinya ia dapat memberikan bantuan, perlindungan atau jaminan hidup bagi para kliennya. Sebaliknya seorang klien biasanya adalah mereka yang memiliki tingkat sosial ekonomi kurang mampu. Sebagai balasan dari apa yang sudah dilakukan patron kepadanya, klien akan memberikan pelayanan dan/atau bantuan tenaga bagi patron dan keluarganya.

LM adalah seorang PNS yang berhasil di kota Kendari. Ia juga adalah mantan pejabat di sebuah kampus ternama di Sulawesi Tenggara. Sebelumnya, LM dan keluarganya tinggal di Kota Raha dan mengelola sebuah perguruan tinggi di kota tersebut. Beberapa tahun tinggal di kota Raha, LM memutuskan untuk pindah ke kota Kendari oleh karena mengikuti tugas istri yang juga adalah seorang PNS. Di desa asalnya di salah satu kecamatan di kabupaten Muna, LM dan keluarganya dianggap berhasil. Keberhasilan ini dilihat dari pekerjaan yang

51 Koentjaraningrat, ... *Op Cit*, 104.

52 *Ibid*, 104.

53 James C Scott, ... *Loc Cit*.

dimiliki LM dan istri, anak-anaknya yang telah menyelesaikan pendidikan tinggi di beberapa perguruan tinggi negeri ternama di Indonesia dan telah pula mendapatkan pekerjaan yang mapan. Selain itu, keberhasilan LM dan keluarganya juga disebabkan oleh kepedulian LM dan keluarganya pada urusan-urusan sosial yang dialami oleh orang-orang dari desa asalnya atau orang-orang yang membutuhkan bantuannya. Karena keterlibatan dan kepeduliannya pada masalah orang lain, maka oleh masyarakat desa dan masyarakat sekitar yang tinggal di kota Raha, kota Kendari bahkan oleh orang-orang yang kenal dengan LM, ia disebut “orang tua”. Ia juga dianggap sebagai tokoh masyarakat karena sering sekali dilibatkan pada persoalan-persoalan keluarga ataupun adat istiadat.

Sejak tinggal di kota Raha, LM menampung bahkan menyekolahkan anak-anak tidak mampu dari desa asalnya. Dimanapun berada, baik di kota Raha maupun kota Kendari, LM membangun rumah yang cukup besar, sehingga dapat menampung orang-orang yang datang sekedar singgah atau bahkan tinggal cukup lama. Banyak anak-anak tinggal bersama LM dan disekolahkan oleh LM hingga menamatkan kuliah atau minimal menamatkan sekolah menengah atas. Orang-orang yang tinggal di keluarga Muna tanpa harus membayar biaya sewa atau makan namun juga tidak disebut pembantu, maka masyarakat Muna biasa menyebutnya dengan istilah “anak tinggal”. Anak-anak yang tinggal dengan LM tidak hanya kerabat, tetapi juga orang lain atau yang masih berasal dari asal desa yang sama. Anak-anak tinggal tersebut membantu pekerjaan-pekerjaan rumah LM dan keluarganya. Istri LM dalam satu wawancara menceritakan bagaimana dulu ketika masih tinggal di kota Raha, anak-anak yang disekolahkan dan tinggal bersamanya berjumlah kurang lebih 25 orang. Ketika makan, anak-anak tinggal duduk berjejer di lorong yang memang cukup lapang sebagai ruang makan. Agar makanan mencukupi, maka nasi biasanya dicampur dengan jagung. Sayuran juga jarang dimasak tumis, tetapi dimasak dengan memperbanyak kuah agar semua kebagian. Begitu pula halnya dengan lauk, dicari ikan kecil-kecil kemudian dimasak atau digoreng dalam jumlah banyak.⁵⁴

Pada awal-awal pindah di kota Kendari anak-anak yang tinggal dengan LM masih tetap ada, tetapi tidak sebanyak dahulu ketika berada di Raha (kurang lebih sebanyak 10 orang yang terdiri atas laki-laki dan perempuan). Ketika berada di kota Kendari, tidak semua anak-anak yang tinggal di rumah LM dibiayai sekolahnya, hanya anak-anak yang masih terhitung kerabat dekat saja yang ditanggung biaya sekolahnya. Meskipun tidak lagi dibiayai sekolah, biaya makan dan hidup anak-anak tinggal tetap menjadi tanggungan LM dan

⁵⁴ Wawancara dengan istri LM, 2 Juli 2017

keluarganya. Pertumbuhan ekonomi masyarakat Muna yang sudah semakin baik agaknya ikut mempengaruhi anak-anak dapat mengenyam pendidikan lebih baik. Pertumbuhan ekonomi yang sudah semakin baik ini menyebabkan para orang tua dapat membiayai sendiri sekolah dan biaya hidup keseharian anaknya tanpa harus mengandalkan atau menyerahkan pada orang lain. Selain itu, anak-anak yang hendak bersekolah atau kuliah di kota merasa gengsi jika harus tinggal bersama orang lain. Orientasi anak-anak dewasa ini sudah bergeser, mereka tidak lagi memiliki jiwa pengabdian atau tidak lagi bersedia membantu pekerjaan patron dengan konsekuensi dibayarkan uang sekolah atau kuliahnya. Mereka lebih memilih untuk indekost atau menyewa rumah kontrakan bersama dengan keluarga dekatnya atau dengan teman-temannya yang lain.

Ketika masih tinggal di kota Raha, selain pekerjaannya sebagai PNS, LM juga mencoba banyak peluang usaha, seperti bercocok tanam tanaman produktif, memproduksi batu bata, dan lain-lain. Anak-anak tinggal terutama yang laki-laki ikut mengelola dan membantu usaha-usaha tersebut. Di desa asalnya, LM memiliki pabrik pengolahan minyak nilam meskipun dalam kapasitas yang kecil dan kebun cukup luas yang ditanami tanaman produktif, baik jangka pendek maupun jangka panjang. Pabrik dan kebun tersebut dibantu operasionalnya oleh kemenakan dan beberapa orang yang masih terhitung kerabat. Semangat LM untuk terus bekerja selain sebagai PNS terus berlanjut ketika ia dan keluarganya pindah ke kota Kendari. Hingga kini meskipun sudah pensiun sebagai PNS, LM terus produktif bekerja dengan mengolah kebun produktif di kota Kendari. Di kota ini, LM juga membuka agen pangkalan minyak di rumahnya untuk menjadi kegiatan dan kesibukan sehari-hari, selain mengabdikan diri di masjid dekat rumahnya. Usaha-usaha tersebut dibantu oleh anak-anak tinggal yang meskipun sebagian dari mereka tidak lagi ditanggung biaya sekolahnya oleh LM, akan tetapi biaya tinggal dan makan tetap menjadi tanggungan keluarga LM.

Anak-anak yang tinggal bersama LM tidak hanya terdiri atas kerabat dekat, seperti kemenakan atau cucu kemenakan, tetapi juga anak-anak lain yang tidak memiliki hubungan kerabat dengan keluarga LM. Anak-anak tinggal akan meninggalkan rumah LM ketika sudah selesai bersekolah di tingkat SMA atau selesai kuliah. Secara tradisional, masyarakat desa menganggap bahwa masyarakat yang masih diikat oleh batas teritorial satu desa adalah sebagai kerabat, oleh sebab hubungan darah (*descent/consanguinity*-meskipun sudah jauh) atau hubungan perkawinan (*afinity*). Anak-anak yang tinggal bersama LM sejak dari kota Raha hingga ke kota Kendari terus berganti dari tahun ke tahun. Rumah keluarga LM tidak pernah sepi dari anak-anak tinggal atau kerabat lain yang tinggal bersama. Rumah tersebut hanya

akan sepi pada musim liburan sekolah atau saat lebaran, oleh sebab anak-anak tinggal biasanya akan berbondong-bondong pulang kampung.

Kesanggupan LM yang menanggung biaya sekolah, biaya makan, dan biaya anak-anak tinggal mengindikasikan posisi LM sebagai patron. Seorang patron biasanya berasal dari kelompok dengan sosial dan ekonomi lebih tinggi. Kedudukan sosial dan ekonomi lebih tinggi ini merupakan sumber daya yang tidak dimiliki oleh semua orang. Para ahli menjelaskan bahwa penguasaan sumber daya akan menentukan kedudukan seseorang dalam masyarakat atau relasi sosialnya⁵⁵. Istilah patron diambil dari Bahasa Latin “patronus” atau “pater”, yang berarti ayah (*father*), sedangkan klien berasal dari istilah Latin “cliens” yang berarti pengikut.⁵⁶ Patron berperan memberikan perlindungan dan jaminan hidup bagi kliennya, sementara klien memberikan pelayanan pada patron dan keluarganya. Hubungan patron dan klien ini melahirkan istilah patronase atau *clientelism*.⁵⁷

Seorang patron dapat menggunakan pengaruh atau penghasilannya untuk memberikan perlindungan dan kebaikan kepada seseorang atau kelompok yang memiliki status sosial ekonomi lebih rendah. Kelompok inilah yang berpotensi menjadi klien, yang bersedia membalas budi berupa dukungan kepada patron, bahkan pada keluarganya. Anak-anak tinggal dan orang tua bahkan keluarganya adalah para klien yang menggantungkan hidup pada sang patron. LM sebagai patron merasa perlu melakukan hal tersebut oleh karena jiwa kepeduliannya pada masalah-masalah yang dianggap sebagai tanggung jawabnya. LM bercerita bahwa dia merasa sangat beruntung dan bersyukur sebab diantara saudara-saudaranya yang lain, ia adalah satu-satunya anak yang sempat menecap pendidikan tinggi dan pekerjaan yang layak pula. Oleh sebab itu, LM ingin membagi kesyukuran tersebut dan menginginkan agar kerabatnya yang lain juga merasakan keberhasilan dan kebahagiaan yang sama sebagaimana yang dirasakannya.⁵⁸ Latar belakang sosial inilah yang mendorongnya untuk menyekolahkan dan mendidik anak-anaknya hingga jenjang pendidikan tinggi dan mendidik mereka agar peduli pada kebutuhan dan penderitaan keluarga atau orang lain yang membutuhkan. Pola pendidikan dengan memberikan contoh ini ternyata diserap dan ditiru

55 Lihat James S. Scott, ... *Loc Cit*; lihat pula Legg Keith, *Patron Client and Politicism Institute of International Studies*, (Berkeley:University of California, 1983).

56 Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, Edisi Kedua (Oxford: Oxford University Press, 1975); Peter Davies (eds.), *The American Heritage Dictionary of The English Language*, (New York: Dell Publishing Co., Inc., 1977).

57 Sumeeta Shyamsunder Chandavarkar, “Patron-Client Ties and Maoist Rural China”, Thesis MA pada Departmen of Political Science, University of Toronto, 1997), 1-2.

58 Wawancara dengan LM, di kota Kendari, tanggal 2 Juli 2017.

pula oleh anak-anak LM hingga mereka juga memiliki jiwa kepedulian sosial. Sejak kecil, anak-anak LM terbiasa melihat dan menyaksikan cara orang tua mereka memperlakukan dan membantu banyak orang bahkan hingga saat ini. Anak-anak LM yang berjumlah empat orang telah menyelesaikan pendidikan tinggi dan tiga diantaranya telah mendapatkan pekerjaan yang layak dan juga mewarisi jiwa kepedulian sosial dari ayah ibu mereka. Dirumah anak-anak LM juga tinggal anak-anak tinggal yang sekolahnya dibiayai atau cukup makan dan tinggal saja. Pola patronase yang dimiliki LM terbukti diwariskan secara sukses kepada anak-anaknya. Karena itulah mereka juga mewarisi pola relasi patronase sebagaimana orang tua mereka dan menjadi patron bagi para klien dari desa-desa tempat asal atau orang-orang lain yang memerlukan bantuan.

Gejala patronase baik yang terjadi pada kerabat maupun di luar kerabat tidak hanya terjadi pada aspek pendidikan dengan cara membiayai dan menampung anak-anak tinggal yang tidak mampu, tetapi juga hingga anak-anak tersebut menamatkan pendidikannya, baik pada level sekolah menengah maupun perguruan tinggi. Banyak anak-anak tinggal yang setelah selesai sekolah atau kuliah tetap tinggal bersama keluarga LM hingga dicarikan pekerjaan oleh LM atau anak-anaknya. LM dan istri juga tidak segan-segan memberikan lahan atau tanahnya untuk dibangun usaha bagi kerabatnya yang ingin membuka usaha namun tidak memiliki lahan. Salah satu kemenakan LM hingga saat ini mengelola warung makan di dekat kampus UHO di atas tanah milik LM tanpa perlu menyewa, ia hanya cukup berbagi pembayaran listrik dengan LM. Dua anak tinggal laki-laki yang sudah selesai kuliah dan bekerja hingga saat ini juga masih tinggal bersama LM. Pekerjaan yang didapatkan kedua anak laki-laki tersebut juga adalah atas usaha dan rekomendasi anak LM, hingga satu orang bekerja di Bank swasta dan satu lagi menjadi operator sirkulasi uang ATM pada beberapa bank di kota Kendari. Sehari-hari anak-anak tersebut masih tinggal dan makan di rumah LM tanpa perlu membayar, sama seperti ketika masih bersekolah dan kuliah dulu. Kepedulian akan masa depan anak-anak tinggal tersebut ditunjukkan pula dengan kepedulian istri LM dalam membantu menguruskan ketertundaan kuliah salah satu anak tinggal. Dengan berbagai cara, istri LM yang juga adalah seorang staf pengajar di UHO menghubungi para dosen anak tinggal tersebut untuk memberikan kesempatan kuliah semester pendek (beberapa nilainya tidak lulus dalam semester reguler). Hal ini dilakukan istri LM agar dapat mempercepat proses kelulusan anak tinggalnya. Anak-anak tinggal bagi LM dan keluarganya sudah dianggap sebagai anak-anak sendiri, sehingga diperlakukan sebagai anak sendiri pula.

Secara kultur, hubungan kerabat meniscayakan kepedulian dan kepekaan pada kepentingan dan kebutuhan kerabatnya. Konsekwensi kultur ini merupakan hal yang

berlangsung secara biasa dan otomatis. Hubungan keluarga LM dengan para kerabat dan orang lain di luar kerabat meluas pada aspek sosial lain. Anak-anak yang tinggal di rumah LM dan anak-anaknya karena sudah dianggap sebagai anak sendiri, maka setiap wisuda akan dirayakan oleh keluarga LM dengan mengundang keluarga dan teman-teman anak-anak tinggal tersebut⁵⁹. Gejala ini biasa terjadi setiap tahun dalam keluarga LM. Selain itu, dalam pesta perkawinan orang-orang Muna, rumah LM sering sekali dijadikan sebagai tempat berangkat keluarga laki-laki yang berasal dari daerah lain. Beberapa kasus perkawinan meskipun masih memiliki keluarga lain yang lebih dekat di kota Kendari, tetapi rumah LM seringkali menjadi pilihan pertama dan utama. Di rumahnyalah keluarga akan datang berkumpul untuk ikut mengantarkan keluarga dari pihak laki-laki kepada keluarga pihak perempuan.

Kepedulian dan kedekatan LM dan keluarga besarnya inilah yang mengundang para klien untuk datang dan gejala ini bertahan dengan cukup lama dan mapan. Gejala patronase ini bukanlah sesuatu yang disengaja keberadaannya. Ia muncul oleh sebab secara psikologis terbangun secara internal-emosional sebagai salah satu jiwa kepedulian sosial. Secara sosial, LM dan keluarganya termasuk tokoh masyarakat Muna yang sering dimintai pertimbangan dan urun sarannya, meskipun LM bukan dari lingkaran keluarga bangsawan. Secara ekonomi, keberadaan LM yang memiliki usaha lain disamping pekerjaannya sebagai pegawai negeri juga memungkinkannya untuk menjadi patron dan menampung banyak para klien untuk tinggal di rumah atau untuk bekerja pada usaha produktifnya. Secara kultur, kecenderungan LM untuk terlibat dalam persoalan-persoalan dan penyelesaian adat menjadikan posisinya berpotensi sebagai patron pula. Dengan demikian, maka patronase yang menggejala dalam kasus keluarga besar LM adalah patronase yang terbangun secara psikologis, ekonomi, sosial, dan budaya.

Gejala patronase ini pula yang melahirkan jaringan transmisi pengetahuan antara anak-anak desa yang tidak mampu dengan akses pendidikan dan dakwah di Yogyakarta. Salah satu anak menantu LM adalah santri alumni di salah satu pesantren di Yogyakarta yang sejak masih kuliah sudah aktif berdakwah di desa-desa. Dari sanalah awal mula ia dapat memiliki akses untuk mengantarkan anak-anak yang tidak mampu agar dapat bersekolah dan mengaji di pesantren di Yogyakarta⁶⁰. Keterbukaan akses ini akhirnya yang mengantarkan banyak anak-anak dari berbagai wilayah di Sulawesi Tenggara, baik kerabat maupun di luar kerabat bersekolah dan mengaji secara gratis di salah satu pesantren di Yogyakarta. Upaya ini

59 Wawancara dengan istri LM, 2 Juni 2017 di kota Kendari.

60 Wawancara dengan menantu LM (MS), 15 Agustus 2017 di kota Kendari.

telah dimulai sejak tahun 2000 dan meningkat secara signifikan mulai tahun 2015 dengan jumlah pengiriman santri yang cukup banyak hingga mencapai kurang lebih 50 santri.⁶¹

Posisi LM dan anak-anaknya sebagai patron didapatkan oleh sebab ia adalah rujukan bagi keberlangsungan pendidikan dan ekonomi kerabat maupun orang lain. Apa yang dilakukan oleh patron adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan klien, begitu pula sebaliknya yang dilakukan klien adalah sesuatu yang dibutuhkan oleh patron. Manfaat yang didapatkan patron adalah bantuan yang diberikan para klien berupa pekerjaan rumah tangga, pekerjaan pengolahan usaha, perkebunan, maupun pabrik. Akan tetapi yang terpenting dari itu semua menurut pengakuan LM adalah rasa kepuasan dapat membantu orang lain yang membutuhkan. Ia tidak ingin dikatakan oleh para kerabat dan masyarakat desanya sebagai orang sukses tapi melupakan keluarganya.⁶² Sebaliknya, bagi klien, patron adalah penolong hidup mereka. Kepedulian dan kemauan LM dan anak-anaknya untuk membiayai sekolah, membiayai makan dan hidup mereka bahkan mencarikan dan mendapatkan pekerjaan adalah sesuatu yang dibutuhkan oleh anak-anak tinggal yang memang tidak memiliki biaya cukup untuk bersekolah atau kuliah.

Relasi yang dibangun keluarga besar LM terhadap anak-anak tinggal yang tidak hanya berasal dari kerabat tetapi juga di luar kerabat mengindikasikan gejala kekerabatan patronase yang bisa saling menguatkan satu sama lain. Anak-anak kerabat yang tinggal bersama dengan cara disekolahkan dan ditanggung biaya hidupnya, keterhubungan dengan akses mendapatkan pendidikan, keterlibatan dalam urusan perkawinan, bahkan dicarikan pekerjaan akan menguatkan relasi kekerabatan yang sudah terjalin secara kultur. Namun demikian, relasi kekerabatan tersebut akan terburai jika tidak ada kepedulian dari anggota kerabatnya. Gejala sistem kekerabatan patronase ini banyak terjadi dalam masyarakat Muna yang tinggal di kota, baik di kota Raha maupun kota Kendari dengan pola dan relasi yang kurang lebih sama. Kasus keluarga LM adalah kasus paling menarik oleh sebab posisi patronase tidak hanya menggejala secara sementara tetapi berlangsung secara langgeng bahkan berkembang dalam bentuk pewarisan patronase.

Banyak keluarga Muna yang memiliki kemampuan ekonomi lebih dari LM, akan tetapi tidak dapat disebut sebagai patron oleh sebab faktor-faktor yang dapat menjadikannya sebagai patron tidak dimiliki atau tidak dapat dihipunkannya. Banyak orang-orang Muna yang

61 Lihat Asliah Zainal, "Da'wah in Socio-Religious Engineering Perspective: Study of Independent Santri for Nomad Children in Pesantren Sunan Pandanaran Yogyakarta", paper presented on International Dakwah Conference, 4-5 Oktober 2017, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

62 Wawancara dengan LM, 2 Juli 2017 di kota Kendari.

sukses tinggal di kota, mendapatkan pekerjaan dan jabatan terhormat baik di kota Raha maupun kota Kendari atau beberapa daerah lain di Sulawesi Tenggara, tetapi mereka tidak menjadi rujukan kerabat dekat mereka sekalipun. Seorang kerabat tetaplah menjadi kerabat, tetapi seorang kerabat tidak harus bisa menjadi patron jika ia tidak menjadi rujukan banyak aspek kehidupan.

C.2 Relasi Kekeabatan Patron-Klien dalam Ranah Budaya (Upacara Daur Hidup)

Relasi kekeabatan patronase dalam ranah budaya secara jelas dapat diamati dari pelaksanaan tradisi masyarakat Muna. Keterlibatan kerabat dan orang-orang yang memiliki relasi sosial lain diluar kerabat akan terlihat dalam perayaan upacara masyarakat Muna. Upacara perayaan tradisi dirayakan dalam bentuk perayaan pesta meriah yang melibatkan banyak orang. Upacara ini juga menjadi ajang berkumpul para keluarga, saudara, tetangga, teman dan relasi. Ia juga menjadi ajang silaturahmi bagi kerabat atau orang-orang lain yang sudah lama tidak bertemu.

Dalam perayaan upacara pengolahan alam, keterlibatan banyak kerabat terlihat dalam proses membuka kebun hingga panen. Dalam membuka kebun atau ladang baru, para kerabat atau warga desa akan ikut berbondong-bondong membantu saudaranya yang lain. Dalam hubungan patronase, relasi patron yang memiliki kebun dan klien yang membantu mengolah kebun semakin jelas. Patron adalah sang pemilik kebun dan klien membantu membuka lahan, menanam tanaman, dan juga memelihara tanaman tersebut hingga datang waktu panen. Patron biasanya menyediakan bibit dan pupuk, sementara para klien yang membersihkan kebun, menanam bibit, memupuk hingga memanennya. Dalam pesta panen, misalnya pesta panen jagung, kaum kerabat bahkan seluruh warga desa menyatu dan bersama-sama larut dalam pesta perayaan kesyukuran tersebut. Begitu pula halnya dalam upacara insidentil dalam bentuk syukuran atau dalam istilah Muna disebut dengan *baca-baca*. Dalam upacara insidentil, masyarakat Muna tidak luput dari perayaan upacara *baca-baca*, biasanya ditujukan dalam perayaan-perayaan besar. Akan tetapi dalam hal-hal insidentil atau momen-momen tertentu, acara *baca-baca* juga mutlak untuk hadir bahkan kadang kala menjadi pokok perayaan. *Baca-baca* yang diadakan dalam momen insidentil, misalnya bagi mahasiswa yang baru lulus kuliah, diterima bekerja, keluarga yang mau berangkat keluar kota atau yang baru pulang merantau setelah sekian lama meninggalkan kampung halaman. Acara *baca-baca* biasanya melibatkan keluarga inti dan mengundang kerabat atau orang-orang yang memiliki hubungan cukup erat. Kerabat dekat atau klien yang tergantung kepada patronnya, meskipun

tidak diberitahu atau diundang, biasanya ia akan datang membantu semampu mereka secara sukarela.

Perayaan adat istiadat masyarakat Muna, khususnya dalam upacara daur hidup akan lebih membutuhkan keterlibatan keluarga besar, baik dalam tradisi *kampua* (tradisi peringatan tujuh bulan kehamilan anak pertama), tradisi *katoba* (upacara pengislaman), tradisi *karia* (upacara persiapan kedewasaan seorang gadis), upacara perkawinan, maupun upacara kematian. Tradisi-tradisi tersebut adalah tradisi paling penting yang kerap kali dirayakan masyarakat Muna dalam bentuk pesta yang mengundang banyak kerabat atau orang-orang yang dekat dengan keluarga tersebut. Dalam upacara-upacara adat tersebut, keterlibatan kerabat, keluarga besar dan hubungan sosial yang lain menjadi mutlak diperlukan. Upacara-upacara tradisi juga menjadi waktu silaturahmi antar keluarga yang sudah lama tidak saling berjumpa sekaligus pula menguatkan kembali ikatan kekerabatan dan ikatan sosial lain, misalnya dalam hubungan patronase.

Dalam perayaan *katoba* dan *karia* yang merupakan upacara inisiasi para kerabat atau relasi patronase akan berkumpul sebelum dan sesudah penyelenggaraan upacara dan semakin menguat pada puncak acara perayaan. Dalam pesta perkawinan, para kerabat atau relasi patronase akan berkumpul dan memberikan bantuan jauh sebelum hari pelaksanaan perkawinan. Sistem perkawinan di Muna yang terdiri atas beberapa tahap mengharuskan keterlibatan para kerabat termasuk juga sang patron, jika yang akan menikah adalah orang yang menjadi klien sang patron. Begitu pula halnya dengan upacara memperingati kematian. Untuk mengenang keluarga atau kerabat yang telah meninggal, keluarga menyelenggarakan tradisi dalam hari-hari tertentu, misalnya dalam hitungan **tiga hari** kematian, **tujuh hari**, **empat puluh hari**, **seratus hari**, satu tahun, dan seterusnya. Pada hari-hari tersebut, terutama pada hari ketujuh, hari keseratus atau satu tahun kematian diperingati oleh kerabat dekatnya dalam bentuk perayaan pesta, baik dalam skala besar maupun kecil. Pesta perayaan peringatan hari-hari kematian tersebut melibatkan hampir semua kerabat dan orang-orang yang memiliki relasi sosial yang cukup dekat dengan penyelenggara hajat, termasuk para klien.

Seorang kerabat tanpa diberitahu atau diundang sekalipun jika mendengar ada kerabat atau relasi sosialnya mengadakan hajat atau perayaan upacara daur hidup, mereka akan datang secara otomatis dan memberikan bantuan dalam berbagai bentuk; dana, pikiran, tenaga, peralatan, dan lain-lain. Ketidakhadiran seorang kerabat atau relasi sosial dalam acara-acara tersebut akan menimbulkan cemoohan dan gunjingan oleh kerabatnya yang lain. Jika kerabat yang tidak peduli dengan kerepotan kerabatnya tersebut mengadakan acara atau hajatan, maka biasanya orang-orang atau kerabat juga akan enggan untuk datang membantu

atau menghadiri. Teori *reciprocity* dan *gift* dalam kasus demikian agaknya masih sangat mekuat, baik dalam masyarakat tradisional bahkan dalam masyarakat modern sekalipun.⁶³

Dalam masyarakat tradisional, pemberitahuan dan undangan menghadiri hajak biasanya dilakukan secara lisan. Dalam masyarakat modern, undangan lebih cenderung menggunakan undangan tertulis. Namun demikian, nilai-nilai tradisional dalam relasi kerabat masih sangat diperhitungkan. Orang-orang Muna masih menganggap jika undangan disampaikan secara lisan oleh utusan keluarga atau keluarga yang bersangkutan, maka nilai keintimannya lebih kental dibandingkan dengan undangan yang hanya disampaikan secara tertulis. Undangan lisan akan lebih dihargai dan diusahakan untuk datang, terutama bagi kerabat dekat, tidak hanya pada saat pesta dilangsungkan tetapi jauh hari sebelum itu.

Dalam relasi patronase, seorang patron yang melakukan hajak, misalnya upacara daur hidup, maka biasanya para klien akan datang memberikan bantuan dan pelayanan secara otomatis. Tanpa diundang dan diberitahupun para klien akan berbondong-bondong untuk datang. Jika relasi patronase terjalin dalam sistem kekerabatan, maka bantuan yang datang secara otomatis tersebut akan lebih kuat lagi. Dalam masyarakat tradisional atau yang tinggal di desa-desa, maka kerja sama dan solidaritas yang terbangun adalah solidaritas mekanik. Akan tetapi dalam masyarakat industrial perkotaan, maka solidaritas yang terbangun lebih cenderung solidaritas organik.⁶⁴ Karakteristik solidaritas mekanik dicirikan oleh (1) pembagian kerja yang rendah; (2) kesadaran kolektif yang kuat; (3) hukum represif yang dominan; (4) konsensus terhadap pola-pola normatif dianggap sangat penting; (5) sistem individualitas yang rendah; (6) komunitas terlibat dalam menghukum orang yang dianggap menyimpang; (7) saling ketergantungan yang relatif rendah; dan (8) bersifat primitif atau biasa terjadi dalam masyarakat pedesaan.⁶⁵

Merujuk pada konsep di atas, maka solidaritas yang terbangun dalam masyarakat Muna masih tergolong dalam solidaritas mekanik yang terbentuk secara otomatis. Tradisi perayaan upacara daur hidup yang diselenggarakan orang Muna, baik secara individual maupun kolektif dapat ditemukan di daerah kota maupun di desa-desa. Akan tetapi, di desa pola pelibatan lebih banyak pihak masih sangat kental ditemui. Dalam masyarakat urban

63 Lihat teori Marcell Maus, *The Gift, Form and Function Exchange in Archaic Societies*, Terjem. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994); Lihat pula Aaeke Komter, *Social Solidarity and The Gift*, (New York: Cambridge University Press, 2005); Alvin W. Gouldner, "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement," dalam Ramlan Surbakti, ed., *Teori Teori Sosial Mikro*, (Surabaya: Unair, 1997), 144-147.

64 Lihat Emile Durkheim, *The Division Of Labor In Society*, (UK: Collier-Macmillan, 1964).

65 Paul D. Johnson, *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern*, Jilid I dan II, Terj. Robert M.Z. Lawang, Gramedia: Jakarta, 1994).

seperti halnya dalam kota Raha dan kota Kendari, ikatan keluarga baik secara emosional maupun sosial masih bisa ditemui meski kadar hubungan keluarga tidak sesolid di desa. Ikatan-ikatan komunal dan sosial di perkotaan lebih dikuatkan dengan pertemuan-pertemuan di antara keluarga besar dan paguyuban-paguyuban kecil yang mempertemukan para anggotanya secara periodik, dalam bentuk arisan keluarga, perkumpulan pelajar atau mahasiswa lokalitas tertentu, atau arisan lokal komunal. Perkumpulan-perkumpulan komunal dan paguyuban inilah yang masih menyokong kuatnya solidaritas dan kesalingtergantungan antar keluarga dalam masyarakat kota. Pola ini pula yang menggarisbawahi bentuk solidaritas masyarakat perkotaan dalam bentuk solidaritas organik.

Hajat atau upacara daur hidup yang diselenggarakan LM dan keluarganya selalu mendatangkan bantuan dari kerabat yang lain maupun para klien secara langsung dan otomatis. Istri LM bercerita bagaimana dulu ketika menikahkan putri ketiganya yang diselenggarakan di kota Kendari, ia tidak menyangka begitu banyak tamu yang datang dari berbagai daerah. Hampir saja persediaan makan waktu akad nikah kurang jika tidak segera diantisipasi. Hingga tiga hari, kerepotan dan kerabat yang datang masih terus ada.⁶⁶ Banyak dari mereka tidak diberitahu atau diundang sebab tidak sempat, tetapi mereka menyempatkan diri untuk datang karena mendengar LM mengadakan pesta perkawinan untuk anak perempuannya. Ketika keluarga LM mengadakan hajatan, maka inilah saatnya bagi kerabat atau para klien untuk membalas apa yang sudah dilakukan LM dan keluarganya selama ini. Sebaliknya, jika ada acara yang dilakukan kerabat atau kliennya, keluarga LM tidak saja berusaha menghadiri, tetapi berpartisipasi sebagai bagian dari proses bahkan dimintai saran bagi penentu keputusan.

Tidak hanya terjadi pada LM, relasi kekerabatan patronase juga terjadi pada anak-anak LM. Acara-acara hajatan atau upacara hajatan yang dilakukan oleh anak-anak LM juga selalu mengundang berkumpulnya para kerabat dan para klien secara otomatis. Salah satunya dapat dilihat dalam perayaan pesta daur hidup yang diselenggarakan anak LM untuk anaknya, yaitu upacara perayaan status dewasa anak yang disebut *katoba* di salah satu desa di kabupaten Muna pada tanggal 1 Juli 2017 yang lalu (lima hari setelah lebaran Idul Fitri, 1438 H). Pesta tersebut berlangsung secara meriah dengan melibatkan banyak orang dan banyak kerepotan. Pesta tersebut menghimpun para kerabat dan para klien dari berbagai wilayah di Sulawesi Tenggara. Acara tersebut diselenggarakan selama tiga hari, akan tetapi kehadiran kerabat dan para klien sudah ada sejak sebelum acara dilangsungkan hingga pada puncak

66 Wawancara dengan istri LM, di kota Raha, tanggal 1 Juli 2017.

acara. Acara *katoba* yang diselenggarakan oleh anak LM tersebut menghimpun anak-anak kerabat, anak-anak tetangga, relasi dari berbagai daerah di Sulawesi Tenggara (kota Kendari, kota Raha, kabupaten Muna, dan kabupaten Buton) hingga mencapai 35 orang. Pemimpin *katoba*, Bapak Laode Sirad Imbo yang diundang LM menjelaskan bahwa ini adalah jumlah anak terbanyak sepanjang pengalamannya memimpin upacara *katoba*. Acara tersebut tidak hanya menghadirkan pemimpin *katoba* dari kota Raha, tetapi juga mengundang para tokoh masyarakat Muna dari kota Raha dan dihadiri pula oleh ketua DPRD kabupaten Muna. Ketika saya mewawancarai tuan rumah mengapa harus menghadirkan pemimpin dan tokoh adat dan agama dari Raha, bukankah ada tokoh-tokoh adat yang biasa memimpin *katoba*. LM menjawab bahwa ia dan anak-anaknya ingin menghadirkan tradisi asli Muna dengan cara menghadirkan pemimpin *katoba* oleh keturunan Muna asli, yaitu Laode Sirad Imbo. Laode Sirad Imbo adalah seorang keturunan raja Muna, Laode Dika dan telah diangkat pula oleh lembaga adat Muna sebagai raja Muna. Selain itu, LM dan anaknya juga ingin menolong dan berbagi kebahagiaan dengan para kerabatnya atau dengan orang-orang yang hendak merayakan upacara inisiasi bagi anaknya, tetapi tidak memiliki cukup dana.

Saya merekam dan menyaksikan kemeriahan, kekompakan dan kebersamaan dalam acara tersebut yang berlangsung secara ritmis. Posisi patronase yang dihadirkan keluarga LM semakin kental dan dikuatkan dalam acara tersebut. Orang tua yang anak-anaknya ikut menjalani *katoba* hanya diminta untuk membawa ayam kampung sebanyak dua ekor. Secara adat dan tradisi yang berlangsung di desa, setiap orang tua biasanya akan diminta untuk membawa beras 10 liter, minyak goreng 2 liter, gula pasir dan gula merah masing-masing 2 kg, kelapa 4 butir, atau uang tunai sebanyak Rp. 300.000,-⁶⁷. Akan tetapi, LM dan anaknya hanya meminta para orang tua untuk membawa ayam kampung sebanyak 2 ekor, selebihnya biaya pesta dan keperluan lain menjadi tanggungan anak LM. Posisi patronase juga dikuatkan dengan himbauan para tamu undangan untuk tidak membawa amplop dalam pesta perayaan *katoba*. Di atas panggung, tidak disediakan tempat undangan yang biasa disediakan bagi para tamu yang ingin memasukan amplop di dalamnya.⁶⁸ Hal ini disengaja oleh anak LM bahwa ini adalah perayaan kesyukuran anaknya yang sudah beranjak dewasa dan ia hanya ingin membagi kebahagiaan tersebut kepada warga desa tanpa mengharapkan amplop. Para tamu

67 Wawancara dengan tokoh adat, La Pulo, tanggal 27 Juni 2017 di Desa Maligano.

68 Istilah “amplop” adalah istilah yang artinya uang yang dimasukan dalam amplop undangan atau amplop biasa yang diberikan oleh para tamu undangan atau kerabat yang mendatangi acara hajatan atau perayaan pesta.

yang datang hanya diberi kesempatan untuk memberikan uang sekedarnya ketika anak-anak sedang *dibindhu* (didandani oleh juru rias) dengan uang sekecil dan seiklasnya.⁶⁹

Meskipun dibentuk kepanitian, acara tersebut menyisakan kerja sama, kemeriahan, dan solidaritas yang terbangun di antara kerabat dan para klien secara mekanis dan otomatis. Masing-masing berada di posisi dan tugasnya masing-masing. Yang tidak memiliki tugas tertentu akan ikut larut dan berbaur dengan sendirinya dalam berbagai tugas, baik tugas publik maupun domestik. Para bapak dan remaja putra akan repot mendirikan bangsal, mengatur meja, berdiskusi soal jalannya acara, dan mengatur serta mempersiapkan bahan makanan yang membutuhkan tenaga besar, seperti memotong dan membersihkan ayam, mempersiapkan perapian, kayu, mengangkat panci besar, dan sebagainya. Para ibu dan remaja putri lebih repot lagi berbelanja, mempersiapkan bumbu dan bahan masak, mengatur dekor, mengatur dan mengarahkan posisi meja makan, melayani para tamu, mencuci piring, dan seterusnya.

Banyaknya anak yang ikut dalam perayaan *katoba*, cara yang dilakukan keluarga LM dengan meringankan materi adat yang harus dibawa orang tua, tidak menghadirkan tempat para tamu memasukan amplop dan kerja sama semua orang dalam satu ritmis kemeriahan pesta menandakan kental dan kuatnya posisi LM dan keluarganya sebagai patron yang tetap terjaga. Dalam rentang waktu yang lama, relasi patron dan para klien terbukti tetap berlangsung meskipun tidak lagi dihubungkan dengan komunikasi secara langsung. Keterikatan pada patron dan kepedulian patron pada klien dalam kasus di atas masih tetap berlangsung secara mapan dan langgeng.

Keterlibatan kerabat dalam perayaan tradisi Muna tidak hanya karena hubungan keturunan tetapi juga ikatan perkawinan. Dalam wacana antropologi, sistem kekerabatan (*kinship*) selalu dihubungkan oleh ikatan keturunan (*descent/consanguinity*) dan ikatan perkawinan (*affinity*).⁷⁰ Pendapat ini dikuatkan oleh Kessing bahwa kekerabatan (*kinship*)

69 Dalam wawancara dengan para tokoh adat, diceritakan bahwa tradisi *katoba* yang berlangsung di desa tersebut, para anak sebelum di-*katoba* akan menjalani prosesi pingitan yang disebut dengan *kaghombo*. Prosesi ini berlangsung dalam waktu bervariasi, bisa empat, tiga atau hanya satu malam saja. Dalam prosesi tersebut anak menjalani proses pendisiplinan diri dan diberikan ajaran-ajaran dan pengetahuan tentang moralitas. Puncak acara *kaghombo* adalah anak dimandikan dengan air suci dan didandani dengan pakaian adat Muna. Dalam proses dandanan tersebut, anak akan dicukur alis dan anak rambut bagian kening (*dibhindu*) dan selama waktu itulah akan datang banyak orang untuk menyaksikan. Selama proses tersebut, anak memegang sebuah piring polos dipangkuannya, sehingga anak-anak rambut yang dicukur jatuh dipiring mereka masing-masing. Para tamu akan meletakkan uang dalam piring yang dipegang anak bersamaan dengan turunnya bulu rambut anak yang dicukur.

70 Lihat William M Schneider & Mary Jo Schneider, "Selako Male Initiation". *Jurnal Ethnology*, 2004, 30 (3), 271; Lihat juga Marvin Harris, *Culture, People, Nature; an Introduction to General Anthropology*, (New York: Longman, 1997), 261.

diikat oleh simpul genealogis dan pertalian sosial yang juga terbentuk oleh sebab pertalian genealogis tersebut.⁷¹ Maka, dalam keluarga Muna, keterlibatan keluarga dapat dilihat dalam hubungan biologis atau sedarah (*genes*), baik melalui ibu atau ayahnya juga pertalian sosial lain, seperti halnya hubungan patronase.

Selain ikatan darah dan perkawinan, keluarga Muna juga ditentukan oleh ikatan sosial dan emosional. Orang-orang yang memiliki keterikatan baik genealogis dan sosial dikategorikan masyarakat Muna sebagai keluarga atau *bhasitie*. Keterikatan sosial inilah yang melahirkan gejala patron dalam masyarakat Muna yang diduga ikut melanggengkan perayaan tradisi Muna yang melibatkan banyak orang secara kolektif, salah satunya dalam upacara daur hidup. Sang patron menjadi penanggung jawab untuk menyelenggarakan upacara daur hidup tidak hanya untuk anak keturunannya, tetapi juga anak keturunan kerabat dan para kliennya. Ikatan kekerabatan Muna yang tidak hanya berdasar pada keturunan dan perkawinan, tetapi juga hubungan patronase telah membentuk bentuk kekerabatan baru yang simpulnya tetap disebut sebagai keluarga (*bhasitie*) sehingga semua orang yang tersimpul di dalamnya dikategorikan sebagai keluarga (*intaidi bhasitie*).

Penyelenggaraan upacara daur hidup dengan mengumpulkan keluarga bisa menciptakan rasa identitas, rasa memiliki dan solidaritas.⁷² Ketika masyarakat sudah mulai hijrah ke kota dan pengaruh modernitas tak bisa dibendung, masyarakat Muna tidak melupakan tradisi untuk menyelenggarakan upacara atau tradisi lokalnya. Upacara yang diselenggarakan pada waktu-waktu yang pas untuk berkumpul, seperti setelah lebaran idul fitri menjadi kesempatan bagi setiap individu untuk mengikatkan kembali ikatan kekeluargaan. Smith dalam studinya menemukan bahwa hubungan kekerabatan memunculkan relasi patron-klien secara simultan.⁷³ Namun berbeda dengan masyarakat Muna, di mana keluarga tidak hanya terdiri atas orang-orang yang diikat oleh hubungan darah dan ikatan perkawinan, tetapi juga oleh hubungan patronase yang bisa jadi berasal dari luar hubungan darah dan perkawinan. Tidak hanya kerabat, orang lain yang memiliki keterikatan emosional dan sosial juga biasanya diajak dan menjadi peserta dalam upacara yang diselenggarakan secara bersama-sama. Bahkan, upacara yang diselenggarakan secara kolektif semakin menguatkan dan menegaskan kembali ikatan kekeluargaan yang diikat tidak hanya oleh darah dan perkawinan, tetapi juga ikatan sosial dan emosional yang membungkus hubungan patronase.

71 RM Kessing, ... *Loc Cit.*

72 Grace M. Viere, "Examining Family Ritual". *The Family Journal*. 9 (Juli 2001): 285-288.

73 Smith, *Loc Cit.*

Langgengnya posisi patron secara budaya dapat juga dilihat dari keterlibatan LM dan keluarganya dalam pelaksanaan adat istiadat di desa atau kerabat luas, baik di kota Raha maupun di kota Kendari. Bagi keluarga besarnya, LM adalah “orang tua” atau *father* secara sosial dan kultur. Ia akan menjadi rujukan nasehat dan keputusan yang terjadi pada kemenakan, sepupu, cucu kemenakan, bahkan orang-orang lain yang pernah ditolongnya. Ia disebut “bapak”, bukan secara genealogis tetapi secara sosial yang sudah menjadi milik keluarga besar dan para klien. Maka, hubungan kekerabatan (*kinship*) menjadi konsep *emic* (dengan sebutan “bapak” bagi semua orang) yang dibangun secara kultur, bukan semata konsep biologis yang lebih bersifat *etic*.⁷⁴

Dalam ikatan kekeluargaan yang diikat secara genealogis dan sosial, rujukan dan panggilan kekerabatan menjadi lebur dalam sistem keluarga besar yang lebih longgar. Keterlibatan LM misalnya dapat dilihat dari penyelesaian pertentangan dalam prosesi lamaran dan pembicaraan uang adat, konflik-konflik perkawinan atau pertentangan yang terjadi di antara keluarga. Setiap perkawinan yang melibatkan kerabat luas dan orang-orang dari desa asal, selama ia bertempat tinggal di Sulawesi Tenggara hampir selalu melibatkan LM dan keluarganya. Posisinya sebagai “orang tua” dan tokoh masyarakat menjadikan potensinya sebagai patron mendapatkan tempat dalam kerabat maupun di luar kerabat. Posisi LM sebagai patron bukan bersifat pemberian materi secara langsung, tetapi bersifat jangka panjang dan dalam hal-hal yang substantif. Patronase yang dimilikinya tidak bersifat praktis, tetapi menysasar pada relasi yang lebih luas dan langgeng. Kekuatan patronase yang dimilikinya juga tidak hanya milik dirinya sendiri tetapi juga dimiliki dan diwarisi oleh anak-anaknya. Inilah yang ikut melanggengkan posisi patronase yang dimiliki LM dan keluarga besarnya.

Orang-orang rantau jika sukses di kota atau di daerah lain, bisa memiliki potensi untuk menjadi patron bagi kerabat, keluarga atau orang lain yang memerlukan bantuan dan perlindungannya. Rumahnya menjadi rujukan orang-orang desa yang datang untuk sekedar mampir karena tidak memiliki rumah atau keluarga sebagai tempat menginap, menitipkan sekolah anak-anak dari keluarga di kampung atau yang ikut membantu pekerjaan di rumah tersebut. Para patron ini ketika pulang kampung biasanya menyelenggarakan upacara daur hidup secara kolektif dengan mengajak kerabat, keluarga, tetangga atau siapapun yang ingin ikut bersama-sama dalam upacara. Dalam hal ini ia menjadi penanggung jawab atau pokok bagi penyelenggaraan upacara. Posisinya sebagai pokok atau penanggung jawab dalam

74 Marvin Harris, *Culture, People...Loc Cit*, 261.

pelaksanaan upacara menegaskan dan menguatkan posisinya secara sosial sebagai orang rantau yang sukses. Ini sekaligus juga menjadi penegas patronasinya dan menjadi nilai dan prestise sosial yang kuat.

C.3 Relasi Tarik Menarik antara Kekeabatan dan Patronase

Jalanan kekerabatan maupun patronase berlangsung secara sosial dan mempengaruhi kehidupan masyarakat, baik secara sosial maupun kultur. Baik jalinan kerabat maupun relasi patronase sama-sama memiliki potensi untuk menguat atau melemah. Kedua jalinan sosial tersebut tergantung pada dua hal, yaitu pertama, sesuatu yang diterima oleh masing-masing pihak adalah sesuatu yang sangat berharga dan dibutuhkan; dan kedua adalah terpenuhinya kebutuhan dan kepentingan masing-masing pihak.⁷⁵

Jalanan kerabat secara kultur berkonsekwensi pada kepedulian anggota kerabatnya. Ikatan tersebut tersimpul oleh karena ikatan darah lewat keturunan dan perkawinan. Sekalipun ada anggota kerabat yang menunjukkan sikap acuh tak acuh pada kerabat lainnya, ia tetaplah menjadi bagian dari kerabat. Akan tetapi dalam relasi patronase, ikatan yang terjalin bersifat praktis oleh sebab ikatannya dihubungkan oleh kepentingan yang terpenuhi antara masing-masing pihak secara praktis. Seorang patron bisa saja menarik banyak klien jika ia mampu memenuhi kebutuhan kliennya. Akan tetapi bagi orang lain yang memiliki kepentingan yang lain tidak dapat menjadi klien bagi patron yang bersangkutan atau bisa saja menjadi klien dan memilih patron yang lain. Begitu pula halnya seorang klien dapat saja berpindah patron atau berhenti menjadi klien bagi patron tertentu.

Dalam kasus keluarga Muna, seorang kerabat yang membutuhkan biaya sekolah bagi anak-anaknya akan mendatangi kerabatnya yang bisa membiayai sekolah anak-anaknya. Ia kemudian menjadi klien bagi patron sekaligus kerabatnya. Akan tetapi, jika sang kerabat yang dianggap mampu tersebut tidak bersedia menanggung biaya pendidikan anak-anaknya atau menolak untuk menampung anak-anak yang tinggal di rumahnya, maka kerabat akan mencari keluarga atau orang lain yang dapat memenuhi keinginannya. Beberapa keluarga Muna yang berhasil di kota Raha dan kota Kendari tidak dapat menjadi patron, meskipun ia mampu secara ekonomi. Ia tidak dapat memenuhi kebutuhan sosial dan emosional kaum kerabatnya, sehingga ia tidak dapat menjadi patron bagi mereka.

Pada sisi yang lain, kerabat atau seorang klien tidak menutup kemungkinan akan meninggalkan patronnya jika ia merasa kepentingannya sudah selesai dan telah terpenuhi atau sang patron tidak lagi dapat memenuhi keinginannya. Sebaliknya, sang patron secara umum

⁷⁵ Lihat Ahimsa-Putra, ... *Loc Cit.*

tidak akan lagi mau memperhatikan dan melindungi kliennya jika klien tersebut dianggap tidak lagi fungsional baginya. Akan tetapi dalam relasi kekerabatan patronase, jalinan tersebut tetap ada meskipun patron atau klien tidak dapat lagi memberikan sesuatu yang dibutuhkan yang menjadi kepentingan pihak lain. Seorang kerabat akan tetap disebut kerabat meskipun ia tidak memperhatikan kepentingan kerabatnya. Ia tetap memiliki ikatan darah bagi kerabatnya yang lain. Ikatan kekerabatan lebih bersifat langgeng, emosional, dan tidak langsung. Ikatan kerabat boleh terurai secara sosial, akan tetapi secara kultur ia tetap ada. Di sisi lain, ikatan patronase akan lebih mudah terurai jika masing-masing pihak tidak lagi dapat memenuhi kepentingan dan kebutuhan pihak lainnya. Ikatan yang dimilikinya bersifat praktis, kontraktual, dan langsung. Ikatan patronase lebih bersifat sosial yang langsung dirasakan akibatnya secara sosial pula.

Namun, ikatan yang dibungkus kekerabatan patronase ini akan saling menguatkan relasi yang terbangun diantara keduanya. Ikatan patronase yang berlangsung secara sosial akan makin menguat secara kultur jika bekerja dalam relasi kekerabatan. Kewajiban yang harus dilakukan baik oleh patron ataupun klien diikat secara sosial dan kultur dan akan melanggengkan relasi tersebut pada interaksi yang lebih luas. Hubungan patronase antara patron dan klien barangkali bisa putus secara sosial, akan tetapi ikatan kekerabatan yang sudah lebih dahulu terjalin secara kultur akan tetap ada. Meskipun masih ada ikatan kekerabatan, namun seorang kerabat yang acuh tak acuh dan mengabaikan kepentingan atau kereporan kerabatnya yang lain akan dianggap sebagai kerabat yang sombong dan mementingkan diri sendiri. Akibatnya, dalam pertemuan-pertemuan keluarga besar, ia akan dicemooh dan diguncingkan meskipun masih tetap diundang untuk menghadiri acara-acara yang dihadiri oleh kerabatnya yang lain, terutama jika ia adalah seorang pejabat. Relasi kekerabatan yang dibungkus relasi patronase akan makin menguat jika masing-masing pihak dapat memenuhi kebutuhan dan kepentingan pihak lainnya. Sebaliknya relasi yang terbangun dalam sistem kekerabatan barangkali akan tetap terlihat ada, akan tetapi relasi dan interaksi yang dibangun adalah relasi dan interaksi semu dan berbungkus kepura-puraan (*pseudo kingship*).

Gejala ini ditemukan dalam relasi antar kerabat dan antar patronase dalam keluarga Muna. Satu keluarga yang tinggal di Kota Raha bernama LT adalah keluarga yang dianggap mapan secara ekonomi dan sosial. LT adalah mantan seorang pejabat di kota Raha dan dia juga mampu menyekolahkan anak-anaknya hingga perguruan tinggi hingga mendapatkan pekerjaan yang layak. Bagi keluarga besar, LT dan anak-anaknya meskipun berhasil secara ekonomi dan sosial akan tetapi tidak terlalu dekat dengan kerabat lainnya. Ada jarak yang

memisahkan keluarga LT dengan keluarga lainnya. Acara-acara yang diselenggarakan oleh kerabatnya di desa jarang dihadapinya. Cerita seorang kerabat dekatnya mengatakan bahwa mereka seolah menjaga jarak dengan orang-orang yang dianggap bukan berasal dan level sosial yang sama dengan mereka.⁷⁶ Mereka juga dianggap oleh kerabatnya terlalu selektif dalam memilih teman bergaul. Bagi orang-orang kampung di desanya, keluarga LT memang masih terhitung sebagai keluarga, tetapi mereka dianggap bukan keluarga. Istilah yang sering terdengar adalah “keluarga tapi bukan keluarga”.⁷⁷ Ikatan kekerabatan yang terjalin di dalamnya tidak mungkin bisa dihindari, akan tetapi secara sosial, para kerabat tersebut tidak lagi dianggap sebagai keluarga. Kasus lain yang memiliki kemiripan adalah keluarga SA, seorang pejabat di Pemrov Sulawesi Tenggara yang mapan secara ekonomi dan sosial. Meskipun begitu, oleh kerabatnya ia dianggap tidak bisa diandalkan untuk dimintai tolong atau sepenuhnya memikirkan nasib para kerabatnya, meskipun ia adalah seorang pejabat dan orang kaya. Sikapnya yang tidak mau terlalu terlibat secara penuh pada kepentingan keluarga dekatnya menjadikan ia menjadi gunjingan. Beberapa posisi dan jabatan strategis di Pemda Provinsi yang sempat dipegangnya dianggap tidak memberi manfaat bagi banyak keluarga, tetapi hanya menjadi kebanggaan dan dinikmati sendiri. Bagi kerabat luas, kondisi dan perilaku keluarga SA menjadi cemoohan dan gunjingan bagi kerabatnya yang lain. Gunjingan ini terdengar jelas pada saat meninggalnya ibu SA. Ibu SA dikenal oleh keluarganya sebagai seorang yang baik hati, ramah, dan senang mengunjungi saudara dan kerabatnya. Pada saat ibu SA meninggal, banyak kerabat yang datang. Bincang-bincang yang terdengar oleh para kerabat mengatakan bahwa sepeninggal ibu SA rumah SA akan sepi dan akan jarang keluarga untuk datang secara sukarela, berbeda dengan ketika ibu SA masih hidup. Bagi para kerabat, tidak ada lagi alasan yang cukup bagi mereka untuk datang ke rumah SA ketika ibu SA sudah meninggal.

Ikatan kekeluargaan bagi masyarakat Muna secara tradisional dianggap sebagai modal sosial yang diharapkan dapat memberi manfaat bagi keluarga luas. Hal ini tidak dimaksudkan sebagai peluang untuk melakukan KKN, akan tetapi akses dan kesempatan bagi keluarga akan memudahkan bagi mereka untuk mengetahui informasi tersebut secara langsung dan cepat. Namun yang dirasakan oleh kerabatnya adalah keberadaan atau ketidakhadiran seorang kerabat dalam posisi tertentu dianggap tidak memberi manfaat penting bagi kerabatnya yang

⁷⁶ Cerita ini banyak didapatkan dari beberapa kerabat LM yang tinggal di beberapa kampung kabupaten Muna.

⁷⁷ Ungkapan ini banyak didapatkan dalam interaksi dengan para keluarga Muna, baik dalam pergaulan sehari-hari maupun dalam perayaan-perayaan acara keluarga besar orang Muna.

lain. Sikap acuh dan ketidakpedulian dengan kesulitan sang kerabat, sebagaimana dalam kasus keluarga SA dan LT secara antropologis disebabkan salah satunya oleh pengetahuan seseorang atas batas kerabatnya. ST dan LT hanya bergaul dengan kerabat biologisnya sejauh yang diketahuinya.

Pengetahuan akan batas kerabat biologis ini disebut dengan kerabat sosiologis yang ditentukan oleh tiga kategori, yaitu batas kesadaran kekerabatan (*kingship awareness*), batas pergaulan kekerabatan (*kingship affiliations*), dan batas hubungan-hubungan kekerabatan (*kingship relations*).⁷⁸ Batas kesadaran kekerabatan (*kingship awareness*) adalah kesadaran seseorang untuk mengenal para kerabatnya. Batas pergaulan kekerabatan (*kingship affiliations*) adalah sejauh mana dia mengenal dan mau bergaul dengan kerabatnya. Batas hubungan kekerabatan (*kingship relations*) ditentukan oleh proses seleksi dalam menganggap yang mana kerabat yang pantas diakuinya atau diperlakukan sebagai kerabat dan mana yang tidak. Keluarga LT dan ST sebagaimana kasus di atas, boleh jadi mengetahui dan menyadari sejauh mana ikatan keluarga dengan para kerabatnya, akan tetapi yang banyak berperan adalah batas hubungan kekerabatan, dimana meskipun masih terikat dalam keluarga, akan tetapi dengan siapa keluarga LT dan ST akan bergaul dan memperlakukan kerabatnya dengan baik sudah melalui proses seleksi. Maka, yang terjadi adalah tidak semua kerabat mendapatkan perlakuan yang sama oleh keluarga ST dan LT. Sebaliknya, dalam kasus keluarga LM, ketiga kategori tersebut (batas kesadaran kekerabatan, batas pergaulan kekerabatan, dan batas hubungan-hubungan kekerabatan) berjalan dengan porsi yang seimbang.

Ada kasus seorang kerabat SA (seorang mahasiswa yang baru selesai kuliah dan membuka bengkel motor di depan rumah kontrakannya) mengajukan proposal bantuan modal kerja (oleh karena tawaran dari dinas tersebut) ketika SA menjadi seorang pejabat di dinas terkait. Ia berharap bahwa posisi SA sebagai kepala dinas akan dapat mempercepat proses, sementara dia mengatakan sudah melakukan prosedur yang benar dan memenuhi semua persyaratan yang diperlukan. Apa daya, usaha dan harapan tersebut nyatanya tidak membawa hasil. Proposal tersebut mengendap dan baru dikabulkan ketika SA tidak lagi menduduki jabatan tersebut dan telah berbulan-bulan digantikan oleh pejabat lainnya. Cerita tentang SA dan sikapnya yang mengabaikan kaum kerabatnya sebagaimana kasus di atas cukup banyak terdengar. Cerita ini menjadi topik pembicaraan hangat dikalangan kerabat dan keluarga besar, sehingga semakin menguatkan anggapan para kerabat bahwa SA adalah seorang yang

⁷⁸ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok..., Loc Cit*, 127.

sama sekali tidak memiliki kepedulian pada kerabat dekatnya.⁷⁹ Ikatan kekerabatan dalam masyarakat Muna nyatanya tidak menjadi jaminan loyalitas seorang pada kerabatnya yang lain, bahkan ketika sang kerabat tersebut memiliki potensi untuk menjadi penolong dan pelindung bagi kerabatnya yang memungkinkannya dapat menjadi seorang patron.

Hal tersebut menunjukkan bahwa ikatan kekerabatan bisa saja menguat tetapi bisa pula terburai. Satu kasus kematian yang menimpa keluarga WT, seorang dukun perempuan di salah satu desa di kecamatan Wakorumba Selatan. WT di desanya termasuk tokoh adat perempuan yang biasa pula memimpin upacara adat dalam perayaan-perayaan tradisi, misalnya baca doa dalam banyak kesempatan yang dianggap penting; upacara *kampua*, upacara *katoba*, upacara *karia*, upacara perkawinan, dan upacara kematian. Anak-anak WT yang berjumlah tujuh orang tinggal di berbagai wilayah di Sulawesi Tenggara. Beberapa anak WT telah memiliki pendapatan ekonomi yang baik, tetapi ada pula yang tinggal di kampung dengan cara berkebun. Pada hari-hari tertentu, misalnya pada hari raya Idul Fitri atau Idul Adha, anak-anak WT biasa pulang kampung dan berkumpul bersama. Dalam waktu-waktu tersebutlah, keluarga besar WT merayakan upacara daur hidup atau tradisi perayaan tradisional lainnya. Pada saat WT meninggal banyak orang datang ke rumah duka untuk menyatakan berkabung dan menyatakan rasa duka pada anak-anaknya. Ikatan kekeluargaan dalam keluarga WT adalah ikatan yang lemah. Hal ini terbukti dengan munculnya konflik-konflik keluarga diantara mereka yang berakibat pada hubungan yang kurang harmonis antara anak yang satu dengan anak lainnya. Konflik-konflik tersebut muncul dalam berbagai bentuk pertengkaran, misalnya ada anak yang merasa paling memperhatikan WT dan menuduh saudaranya yang lain kurang perhatian karena jarang menjenguk dan mengirimkan uang. Pada saat kematian WT, konflik antara saudara tersebut juga muncul. Salah satu pemicunya adalah ketika cucu WT mengirimkan uang dari Malaysia karena tidak bisa pulang ke Muna. Uang tersebut dimaksudkan untuk membantu membiayai biaya pemakaman dan biaya peringatan kematian hingga tujuh hari. Konflik tersebut malah berujung kecurigaan bahwa paman yang menerima uang tersebut tidak semua dipakai untuk keperluan penguburan dan tujuh hari tetapi sebagian masuk kantong sendiri. Tuduhan tersebut lalu dibantah sang paman dengan mengatakan bahwa uang yang dikirimkan belum dipakai semua untuk membeli beras atau keperluan bahan pokok lainnya, tetapi bukan berarti masuk kantong sendiri, nanti akan tetap dibelikan keperluan untuk memperingati hari kematian pada hari-hari berikutnya.

⁷⁹ Cerita dengan nada yang sama banyak didapatkan dari berbagai sumber.

Peristiwa kematian WT dan konflik diantara anak-anaknya cukup unik sebab pada waktu yang tidak terlalu lama, saudara WT yang bernama WO juga meninggal dunia. WO bukanlah tokoh masyarakat atau orang yang punya peran penting dalam masyarakat desa. Ia hanyalah orang tua biasa yang rajin berkebun, akan tetapi sejak sakit-sakitan dan makin membungkuk, ia sudah tak mampu lagi turun dari rumah. Meskipun ia bukan seorang yang memiliki peran penting di masyarakat, ia memiliki anak-anak yang cukup mandiri. Selain itu, kohesi dan kekompakan diantara anak-anak WO sangat terlihat jelas jika dibandingkan dengan anak-anak WT. Anak-anak WO ada yang merantau di Papua, Bengkulu, tetapi ada pula yang tinggal di Kendari dan di kampung menjaga WO. Indikasi kekompakan dan kohesi diantara anak-anak WO terlihat dari cara mereka membantu saudara lain yang kesulitan atau memerlukan bantuan modal atau membelikan barang sebagai modal dagang awal tanpa perlu tergesa mengembalikan. Cerita dari anak-anak WO membuktikan bahwa kekompakan dan saling bantu dalam keluarga ini terjaga dengan baik. Anak-anak WO juga secara rutin mengirimkan WO sejumlah uang tiap bulannya meskipun dengan jumlah yang tidak sama. Pada saat kematiannya, ketika anak-anak WO berkumpul untuk mengetahui uang dan utang yang dimiliki WO, mereka justru kaget sebab WO hanya memiliki jumlah uang sedikit (1 juta rupiah). Uang yang selama ini dikirimkan oleh anak-anaknya dipinjamkan atau diberikan pada anak atau cucunya yang lebih membutuhkan uang. Ketika anak-anak dan cucunya mengaku memiliki utang pada WO maka semua keluarga kaget sebab ternyata WO memiliki uang yang cukup banyak (lebih dari 15 juta) yang tersebar pada anak dan cucunya.

Kasus tersebut memberikan catatan tentang kemungkinan dapat menguat atau merenggangnya hubungan kekerabatan. Akan tetapi, kasus berikut lebih menarik lagi sebab yang menyatukan atau menjalin dua kisah tersebut menjadi satu kesatuan kekerabatan lagi adalah kekerabatan patronase. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa waktu meninggalnya WT dan WO hampir berdekatan (hanya berselang lima hari). WT dan WO adalah dua orang bersaudara yang memiliki anak-anak dengan karakter berbeda. WT dan WO memiliki saudara yang lain, salah satu diantaranya adalah LS yang dianggap paling berhasil dalam ekonomi dan sosial dan sering pula mengunjungi serta membantu saudara-saudaranya yang membutuhkan bantuannya. LS tinggal di kota kendari dan kedatangannya ke desa di Wakorumba Selatan untuk menghadiri pemakaman saudaranya tersebut. Ia hanya seorang pegawai negeri, akan tetapi ia juga dapat membantu menyekolahkan dan membantu kuliah kemenakan dan cucu kemenakan yang tak memiliki biaya sekolah. Di rumah LS juga tinggal para kerabat atau orang-orang lain yang dibantunya. Dalam kondisi demikian, LS berperan sebagai patron bagi kaum kerabat dan orang lain yang ditolongnya dan para kerabat tersebut

menjadi klien. Dalam banyak kesempatan LS sering terlibat dalam pengambilan keputusan, bahkan tidak akan ada keputusan dari keluarga sebelum mendengar atau disetujui oleh LS. Masalah-masalah yang menimpa keluarga besar juga sering sekali melibatkan LS. Bagi keluarga besar dan kerabatnya, LS telah dianggap sebagai “orang tua” yang dipanuti dan disegani, maka ia harus bisa bersikap adil bagi kerabat dan saudara-saudaranya yang lain. Oleh sebab itu, ia harus adil pada saudara-saudaranya dan kemenakan yang ditinggal mati ibu mereka. Belum lagi ia diminta ikut menyelesaikan konflik yang menimpa anak-anak WT. Akhirnya ia memutuskan untuk menunggu sampai selesai peringatan tujuh malam dua saudaranya tersebut untuk menjaga kecemburuan sosial dari semua kemenakannya baik dari pihak WT maupun WO. Kehadiran LS dan cara LS menyelesaikan masalah diantara anak-anak WT semakin menguatkan wibawa dan peran LS sebagai patron. LS-lah yang dapat menyatukan keluarga besar tersebut dengan tindakan dan sikap bijaknya.

Secara umum, ikatan kekerabatan menjadi garansi bagi jalinan kepentingan kolektif secara serentak. Namun, hal ini tidak berlaku dalam pilihan politik. Seorang kerabat yang adalah seorang patron tidak otomatis akan didukung oleh kerabat atau kliennya, terutama dalam pilihan politik. Kasus ini terjadi dalam proses pemilihan anggota legislatif pada tahun 2014 lalu. LM adalah patron bagi kerabatnya dan juga bagi orang lain. Modal sosial ini awalnya dipercaya akan dapat meraup suara konstituen di daerah pemilihan dalam pemilihan anggota legislatif pada pemilu 2014 lalu. Daerah pemilihan LM berada di wilayah yang banyak kerabat dan orang-orang yang menjadi kliennya pada saat rumah LM masih ramai dihuni oleh anak-anak tinggal baik di kota Raha maupun kota Kendari. Akan tetapi, hasil pemungutan suara sangat mengecewakan, sebab kantong-kantong suara yang diperkirakan akan penuh dengan banyaknya suara kerabat, justru tidak memenuhi standar suara. Para kerabat mengalihkan suaranya pada calon lain yang memberikan uang lebih banyak. LM pada saat itu memang tidak memiliki modal sebanyak yang dimiliki kandidat lain. Ia hanya mengandalkan harapan bahwa kaum kerabat dan orang-orang yang pernah ditolongnya akan dengan sukarela memberikan suara padanya.

Tidak hanya ikatan kekerabatan yang diandalkannya, tetapi juga keyakinan kuat sebab menurut ceritanya dan cerita beberapa warga desa, ia banyak memberikan bibit pohon nilam bagi desa-desa tetangga yang menjadi daerah pemilihan jauh beberapa bulan sebelumnya. Tanaman nilam tersebutlah yang sedikit banyak merubah dan meningkatkan tingkat pendapatan warga desa. Ia menganggap bahwa telah melakukan kampanye dan sosialisasi jauh sebelum para calon lain melakukannya. Akan tetapi, nyatanya suara para kerabat banyak dialihkan pada calon lain yang memberikan dana lebih banyak dari pada LM. Peristiwa ini

sempat membuat LM dan keluarganya shock dan menganggap bahwa kepedulian LM selama ini kepada kerabat dan orang-orang yang telah ditolongnya adalah sia-sia dan menganggap bahwa kedekatan dan kepedulian pada kepentingan kerabatnya tidak ada gunanya sama sekali. Peristiwa tersebut masih terus diingat oleh LM dan keluarganya. LM bahkan sempat berpikir bahwa kaum kerabatnya adalah orang-orang oportunist yang menghalalkan segala cara demi kepentingan sesaat dan praktis. Ia juga menganggap bahwa kaum kerabatnya tersebut masuk dalam kategori miskin segalanya, tidak hanya miskin harta, tetapi juga miskin mental dan etika.⁸⁰

Namun seiring waktu berjalan, jalinan kekerabatan tersebut tidak bisa serta merta diputuskan. Emosi yang berlangsung pada peristiwa pemilihan legislatif 2014 yang lalu perlahan-lahan tertutupi. Cerita tersebut kini bahkan hanya menjadi bahan senda gurau oeh LM dan anak-anaknya. Para keluarga yang “mengkhianati” LM tersebut ada yang tetap datang meminta pertolongan pada LM, bukan saja untuk kepentingan menyekolahkan anak, tetapi juga urusan-urusan lain. LM tidak mampu menolak hanya kadang-kadang menjadi ledakan anak-anaknya, bahwa kaum kerabat mereka hanya datang ketika ada kepetingan dan lalu pergi jika disogok dengan uang yang hanya cukup untuk beli ikan seminggu.

Gejala masyarakat demikian terjadi secara massif dalam proses pemilihan anggota legislatif di Sulawesi Tenggara pada pemilu 2014 lalu. Pemilu legislatif 2014 adalah potret parodi politik dimana para caleg bukan lagi diukur pada seberapa komit dan kompeten mereka layak menjadi wakil rakyat, tetapi pada seberapa berani mereka membeli suara rakyat.⁸¹ Masa bodoh dengan ikatan kekerabatan dan kekeluargaan, tak peduli dengan pengaruh jasa yang sudah ditanam bertahun-tahun sebelumnya, bahkan ogah mengingat bantuan bagi kelangsungan hidup pada masa-masa sebelum dan selanjutnya. Semua mentah dan berantakan oleh karena segepok uang yang hilang tidak lebih dari tiga hari, oleh beberapa barang yang membungkam rasionalitas. Yang diingat adalah caleg yang memberikan uang dengan jumlah ratusan pada masa-masa genting menunggu hari pencoblosan. Penguat solidaritas yang rasional dalam masyarakat faktanya dihancurkan oleh karena kemiskinan yang menyeluruh; miskin harta, miskin akal sehat, dan miskin hati nurani⁸².

80 Cerita ini didapatkan dari LM sendiri, anak-anak LM dan para kerabat dekat yang menyayangkan sikap para kerabat di daerah pemilihan yang membuat suara LM kalah dibandingkan dengan calon lainnya yang lebih banyak memberikan uang.

81 Lihat Asliah Zainal, “Kontestasi Masyarakat Pemilih dan Masyarakat terpilih”, Dimuat dalam harian Kendari Pos, 27 April 2014.

82 Dikutip dari tulisan Asliah Zainal dengan judul “Kontestasi Masyarakat Pemilih dan Masyarakat Terpilih” yang dimuat dalam harian Kendari Pos, 27 April 2014.

Pemilu dari periode ke periode semakin mengukuhkan mandulnya pendidikan politik dalam masyarakat, baik masyarakat terpilih maupun masyarakat pemilih. Politik uang dan politik barang menghancurkan ikatan kekeluargaan dan persaudaraan, menelikung jasa atas sumber kehidupan, membutakan akal sehat dan hati nurani untuk memilih wakil yang layak. Akhirnya, menempatkan harga diri dan kehormatan pada level yang paling rendah, mental pengemis dan penghamba. Hidup seakan hanya berlangsung beberapa hari saja menjelang hari pencoblosan. Hidup hanya dihargai dengan segepok uang atau sejumlah barang untuk membeli suara mereka, hak mereka, harga diri mereka.⁸³

C.4 Kekuatan dan Kelemahan Sistem Kekebabatan Patronase bagi Kohesi Sosial Masyarakat Muna

Gejala patronase dalam studi ini dikaji dengan teori yang dikemukakan oleh Scott yang juga telah banyak dikritik dan dielaborasi oleh Ahimsa-Putra. Menurut Scott, gejala patronase memiliki ciri-ciri sebagai berikut: pertama, adanya ketidakseimbangan (*inequality*) dalam pertukaran. Patron berada dalam posisi pemberi barang atau jasa yang sangat diperlukan bagi klien dan keluarganya. Para klien sebaliknya merasa wajib membalas pemberian tersebut. Selama patron masih mampu memenuhi kebutuhan klien yang paling pokok, maka ia tetap menjadi patron, jika tidak maka seorang klien akan melepaskan diri dari hubungan tersebut tanpa adanya sangsi. Kedua adalah bersifat tatap muka. Hubungan patron klien adalah hubungan pribadi yang didasari rasa saling percaya, tanpa perjanjian tertulis. Ketiga adalah sifatnya yang luwes dan tidak hanya pada kebutuhan tertentu, tetapi meluas pada kebutuhan-kebutuhan lain.⁸⁴ Konsep ini berbeda dengan konsep patronase yang dikemukakan Popkin yang melihat relasi patrin-klien dengan pendekatan ekonomi politik. Popkin melihat bahwa gejala patronase adalah sistem eksploitasi patron terhadap para petani yang membuat para petani sebagai klien merasa tertekan⁸⁵. Konsep patronase yang dikemukakan Scott lebih tepat diterapkan dalam melihat relasi sosial dalam keluarga Muna, meskipun di sana sini juga terdapat banyak ketidakcocokan.

Sistem kekebabatan dan sistem patronase, pun pula sistem kekebabatan patronase memiliki kekuatan dan kelemahan sekaligus. Ada kondisi-kondisi tertentu yang menguatkan atau melemahkan jalinan tersebut. Sistem kekebabatan patronase akan menguat manakala pertama keinginan dan kebutuhan masing-masing pihak antara patron dan klien dapat

83 *Ibid.*

84 James C. Scott, ... Loc Cit.

85 Samuel L Popkin, *The Rational Peasant; The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, (Illinois, F Peacock Publisher Inc., 1979).

dipenuhi satu sama lain; kedua kepentingan masing-masing pihak antara patron dan klien berjalan seiring. Sebaliknya, jalinan sistem kekerabatan patronase akan melemah pada kondisi-kondisi sebagai berikut; pertama, keinginan dan kebutuhan satu pihak (misalnya patron atau klien) tidak dipenuhi pihak lainnya; kedua tidak ada lagi yang dibutuhkan dan diharapkan dari masing-masing pihak (patron atau klien); ketiga kasus yang parah adalah jika salah satu pihak tidak dapat menjaga komitmen ikatan, misalnya klien mengkhianati patron atau sebaliknya patron mengabaikan klien.

Sistem kekerabatan patronase dalam kasus LM dan anak-anaknya pada aspek sosial (pendidikan dan ekonomi) dan aspek budaya (upacara daur hidup) menguat dalam relasi sosial dan budaya. Akan tetapi relasi kekerabatan patronase tersebut justru terburai pada ranah politik oleh sebab ketidakloyalan para kerabat dan pengkhianatan para klien pada LM yang masih kerabat sekaligus patronnya. Relasi kekerabatan patronase antara LM dan anak-anaknya sebagai patron tetap menguat karena patron masih dapat memberikan jaminan hidup dan perlindungan bagi para kliennya dan para klien mendapatkan keinginan dan kebutuhan mereka. Selain itu, kepentingan patron untuk mendapatkan bantuan tenaga bagi urusan rumah tangga dan usaha-usaha produksinya terjamin dengan baik. Begitu juga jaminan kelangsungan sekolah dan pekerjaan bagi klien juga terpenuhi dengan baik. Pada tataran ini, kebutuhan dan keinginan antara patron dan klien sama-sama berjalan seiring dan terpenuhi dengan baik. Dalam kasus sistem kekerabatan patronase yang terburai dalam kasus LM pada aspek preferensi politik disebabkan oleh pengkhianatan oleh para kerabat dan para klien. Begitu pula halnya dengan kasus keluarga LT atau SA, maka relasi kekerabatan akan melemah dan tidak menimbulkan jejak sama sekali. Jika relasi kekerabatan saja dalam kasus yang dikemukakan di atas sudah lemah, maka bagaimana bisa membangun dan mempertahankan relasi patronase.

Kedekatan dengan kerabat lebih banyak dikuatkan oleh ikatan emosional berupa kepedulian akan masalah-masalah sosial. Sementara patronase lebih banyak dikuatkan oleh kepentingan praktis dan pragmatis. Kedekatan emosional dengan kerabat saja nyatanya bisa terburai oleh karena faktor ekonomi dan mental manusia, maka ikatan praktis dan pragmatis patronase akan lebih lemah dan rentan. Dalam kasus ini, dapat dikatakan bahwa relasi kekerabatan patronase bukanlah jalinan yang mapan dan langgeng, ia masih bersifat rentan dan pragmatis, sebab meskipun kekerabatan tetap ada tetapi yang hadir adalah ikatan kekerabatan palsu dan mudah goyah (*pseudo kingship*).

Relasi kekerabatan patronase pada ranah sosial (pendidikan dan budaya) dapat dikatakan berpengaruh secara signifikan pada ranah budaya (penyelenggaraan upacara daur

hidup). Para kerabat atau para klien yang mendapatkan jaminan pendidikan dan pekerjaan dari LM sebagai patron mendedikasikan tenaga dan pikirannya pada perayaan hajatan atau upacara daur hidup yang diselenggarakan keluarga besar LM. Sebaliknya. Patron, dalam hal ini LM dan anak-anaknya mengajak para kerabat dan para klien untuk bersama-sama dalam acara penyelenggaraan upacara daur hidup (sebagaimana yang terjadi pada perayaan *katoba* tanggal 1 Juli 2017 yang lalu). Keikutsertaan para kerabat dan para klien secara serentak pada acara tersebut didorong oleh pertimbangan biaya dan pekerjaan yang lebih ringan dibandingkan dengan jika menyelenggarakan acara sendiri untuk anak-anak mereka.

Disamping itu, posisinya sebagai patron dalam jalinan keluarga besar dan sebagai tokoh masyarakat, maka keikutsertaan banyak kerabat dan para klien pada acara tersebut akan ikut menularkan kemeriahan dan kebanggaan pesta meriah dan perayaan besar-besaran. Pada kasus keluarga SW atau LT, perayaan keluarga besar tidak dihadiri oleh keluarga SW atau LT. SW atau LT ketika menyelenggarakan hajat juga tidak mengundang semua kerabatnya, tetapi hanya orang-orang tertentu yang dianggap dekat bagi mereka. Para kerabat yang datang menghadiri undangan hanya demi menghormati keluarga besar semata dan agar tidak dikatakan sebagai orang yang acuh pada kerabat. Dengan demikian, maka interaksi kekerabatan patronase dalam aspek pendidikan dan ekonomi mempengaruhi interaksi antara kerabat dan patron dan klien dalam aspek budaya, sehingga terjadi hubungan yang signifikan dan bersinergi.

Kasus-kasus sebagaimana diuraikan di atas menunjukkan bahwa interaksi diantara kerabat dan antara patron dan klien dalam aspek pendidikan, ekonomi, dan budaya masih cukup aman. Pada aspek politik, terlebih dalam preferensi politik, ikatan tersebut menjadi melemah oleh karena kepentingan praktis dan pragmatis. Relasi yang diikat oleh hubungan emosional yang kuat sekalipun dalam banyak penelitian akan melemah ketika sudah bersentuhan dengan ranah politik. Dalam institusi pesantren, misalnya ketertundukan santri pada kiyai mulai berkurang oleh sebab bergesernya peran kiyai yang semula berbalur kharismatik namun berubah total ketika memasuki dunia politik.⁸⁶

Penelitian ini menegaskan bahwa jalinan sistem kekerabatan yang dibungkus oleh relasi patronase atau sebaliknya jalinan patronase yang dikuatkan dengan relasi kekerabatan masih bisa goyah. Ia bisa saja aman pada aspek-aspek sosial tertentu (pendidikan dan

⁸⁶ Lihat penelitian Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiyai dan Politik*, (Jakarta: LP3ES, 2003); lihat juga Greg Fealy, "Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967", (Yogyakarta: LKiS, 2003); Imam Zamroni, "Kekuasaan Juragan Dan Kiai Di Madura", *Jurnal Karsa*, XII, No. 2, (2007): 168-179; Eko Setiawan, "Eksistensi Budaya Patron Klien dalam Pesantren; Studi Hubungan antara Kiai dan Santri", *Jurnal Ulul Albab*, 13, No.2 (2012): 137-152.

ekonomi) dan budaya (upacara daur hidup), tetapi bisa melemah pada aspek sosial lainnya (preferensi politik). Temuan ini sekali lagi juga membantah tesis Scott bahwa patronase tidak akan bekerja dalam sistem kekerabatan, sebagaimana juga yang ditemukan dalam penelitian Ahimsa-Putra dan Smith.⁸⁷

Kasus yang dikemukakan di atas mengindikasikan bahwa patronase bisa bekerja dalam sistem kekerabatan dan sebaliknya sistem kekerabatan tidak sepi dari gejala patronase. Gejala dimana hubungan kekerabatan juga dapat melahirkan relasi patron-klien sama dengan temuan Smith tentang upacara pemakaman dalam masyarakat Igbo, Nigeria.⁸⁸ Hanya saja dalam masyarakat Muna, kekuatan dan kelemahan jalinan yang terjadi masih belum aman dan mapan. Selain itu, dalam masyarakat Muna, seorang patron tidak harus seorang bangsawan. Ia bisa jadi hanya seorang pegawai negeri, wiraswasta, pedagang, pengusaha kecil, atau penguasa yang dianggap sukses yang tidak berhubungan dengan kategori bangsawan atau bukan bangsawan. Sistem kekerabatan atau sistem patronase ataupun kekerabatan patronase yang berhubungan secara signifikan dengan keamanan masyarakat tergantung pada karakteristik masyarakat. Boleh jadi lokus masyarakat lain memiliki ciri khas berbeda (barangkali dengan sistem kekerabatan yang lebih luas) akan dapat menunjukkan relasi kekerabatan patronase yang lebih mapan. Untuk membuktikan asumsi ini tentu saja diperlukan penelitian lebih lanjut.

Sistem kekerabatan patronase dengan demikian berada dalam kondisi tarik menarik dan masih belum mapan, ia mengikuti dinamika karakter sosial masyarakat tempat interaksi tersebut berlangsung. Relasi kekerabatan patronase ini berimplikasi pada keamanan sistem dan struktur sosial masyarakat Muna. Jika relasi yang sudah dibangun secara kultur lewat relasi kekerabatan dan dikuatkan secara sosial lewat relasi patronase mestinya akan lebih memapankan sistem dalam banyak aspek, baik aspek sosial, budaya maupun politik. Akan tetapi, struktur tersebut masih dapat ditemukan relatif rentan dan goyah, terutama dalam ranah politik. Dengan demikian, relasi yang terbangun secara sosial dan kultur masih belum menjamin tatanan sosial secara lebih mapan. Hal ini berbeda dengan temuan Hefni dalam penelitiannya di masyarakat Madura dimana relasi patronase berlangsung dalam hubungan unggul-asor (*superior-subordinate*). Sekali seorang patron menjadi patron, maka hubungan

⁸⁷ Tesis ini ditegaskan Ahimsa-Putra dalam masyarakat Sulawesi Selatan bahwa hubungan kekerabatan justru menguatkan gejala patronase dalam masyarakat tersebut dan bukan malah melemahkan sebagaimana tesis Scott. Relasi patron-klien yang terjadi dalam masyarakat Sulawesi Selatan menurut Ahimsa-Putra sangat nyata dan kuat ditemukan dalam masyarakat bangsawan yang merupakan status yang diperoleh berdasarkan keturunan. ...; Lihat pula dalam penelitian Scott, ... *Loc Cit*, 567.

⁸⁸ Smith, ... *Loc cit*.

dengan para klien berlangsung lama. Ikatan ini dilandasi oleh bentukan ¹ hubungan *diadik* (dwitunggal), suatu hubungan yang bersifat pribadi yang bermula dari hubungan ekonomi. Konsekwensinya, jika sang patron terlibat dalam politik, maka para pengikut (klien) berkewajiban untuk mengerahkan dan menyediakan hak suara atau bahkan merelakan jiwa demi kepentingan sang patron.⁸⁹ Bagaimanapun, masyarakat Muna terus bergerak dan berubah tergantung karakteristik secara internal dan dinamika perubahan secara eksternal. Barangkali dalam masa-masa mendatang, ketika karakter masyarakatnya telah berubah lebih mapan, maka eksistensi kamapanan sistem tersebut akan dapat dicapai.

⁸⁹ Moh Hefni, ..., *Loc Cit*, 24.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian tentang sistem kekerabatan patronase dalam keluarga Muna menyajikan banyak aspek yang unik. Relasi keluarga Muna diikat secara sosial dan kultur oleh dua simpul, yaitu relasi kerabat dan relasi patronase atau dalam banyak keluarga Muna dua simpul tersebut menyatu dalam ikatan yang disebut sistem kekerabatan patronase yang menyatukan dua ikatan jaringan sekaligus, yaitu simpul kekerabatan dan simpul patron-klien. Baik ia kerabat maupun bukan kerabat, jika ia sudah terjalin dalam relasi sosial yang bersifat emosional, maka simpul tersebut memberi hak pada semua orang untuk dianggap dan diperlakukan sebagai kerabat, baik ia masih memiliki hubungan darah keturunan (*descent/consanguinity*) atau perkawinan (*afinity*); ataupun yang memiliki relasi sosial lain dalam hubungan patronase/klientisme. Relasi unik inilah yang disebut dengan sistem kekerabatan patronase dalam keluarga Muna. Relasi-relasi sosial tersebut menyatukan keluarga Muna dalam relasi kultur yang disebut dalam istilah lokal *intaidi bhasitie* (kita adalah keluarga). Ia lebih langgeng dari pada sekedar hubungan kekerabatan atau hubungan patronase, sebab ia diikat oleh dua jaringan sosial dan budaya sekaligus. Sebaliknya, seorang kerabat, meskipun ia masih diikat dalam simpul kerabat akan tetapi sikap acuh tak acuh atau tiadanya kepedulian dengan kesulitan keluarga, maka ia akan disebut sebagai “keluarga tapi bukan”. Relasi sosial ini akan mengancam ikatan kekerabatan yang akhirnya rapuh dan terurai. Akhirnya relasi budaya yang terjadi adalah ikatan kekerabatan semu atau disebut dengan *pseudo kingship*.

Gejala kekerabatan patronase dalam keluarga Muna bekerja dalam hampir semua aspek kehidupan masyarakat, baik aspek sosial (pendidikan, ekonomi, bahkan politik) dan budaya (pelaksanaan tradisi atau upacara daur hidup). Gejala kekerabatan patronase yang berlangsung dalam aspek sosial (pendidikan dan ekonomi) berlangsung dalam bentuk memberi kesempatan bersekolah atau berkuliah pada kerabat atau para klien yang tidak mampu, memberi kesempatan tinggal dirumah dan hidup bersama kerabat atau keluarga patronnya. Sementara itu, dalam aspek budaya, gejala kekerabatan patronase bekerja dalam tradisi masyarakat Muna yang masih mempertahankan perayaan-perayaan adat, terutama dalam upacara daur hidup. Perayaan tradisi daur hidup ini juga menjadi media penyatuan dan berkumpulnya kembali para kerabat dan klien dalam satu solidaritas mekanik yang berlangsung secara otomatis. Hubungan kekerabatan patronase ini makin menguatkan perayaan tradisi upacara daur hidup secara kolektif yang melibatkan banyak orang.

Sistem kekerabatan maupun patronase bisa saja menguat atau melemah tergantung relasi yang dibangun dan kepentingan satu sama lain para pemilik kerabat atau patronase tersebut. Oleh sebab itu, relasi kekerabatan maupun relasi patronase adalah hubungan yang secara sosial dan kultur bersifat sementara, bukan relasi yang berlangsung selamanya, tergantung pada pemenuhan kepentingan masing-masing pihak yang terlibat di dalamnya. Seorang kerabat secara kultur seharusnya memiliki kedekatan dengan lingkaran kerabatnya, namun dalam banyak kasus kerabat bisa menjauh jika ia tidak lagi memiliki kepedulian dan kepekaan sosial terhadap kepentingan kerabatnya. Sebaliknya seorang di luar kerabat yang secara kultur tidak memiliki relasi budaya, akan tetapi secara sosial memiliki relasi yang lebih dekat oleh karena kepentingannya terpenuhi oleh patron yang dinaunginya. Dengan demikian, maka relasi kemanusiaan yang berlangsung diantara kerabat dan di luar kerabat tidak berlangsung secara langgeng dan mapan. Masing-masing bisa terikat atau terburai tergantung kepentingan praktis yang berlangsung dalam relasi-relasi yang terbangun sehari-hari. Relasi kekerabatan akan semakin menguat jika masing-masing kerabat menyadari peran dan fungsi kekerabatannya. Sementara relasi patronase juga akan semakin menguat jika kepentingan patron di satu sisi dan kepentingan klien di sisi lain saling terpenuhi dan berterima satu sama lain.

Sistem kekerabatan patronase bisa diwariskan dari generasi ke generasi oleh para keluarga Muna selama hubungan antar kerabat dan patron-klien tetap berlangsung dalam pola yang sama. Relasi kekerabatan patronase ini juga sangat dimungkinkan untuk bertahan lama dalam masyarakat Muna yang masih mempertahankan pola-pola relasi tradisional dan masih mempertahankan kearifan lokalnya. Akan tetapi, ia dapat juga mudah terburai oleh karena kepentingan praktis dan pragmatis yang tidak lagi menghargai ikatan kekerabatan atau dengan sengaja mengabaikan keterikatan emosional yang telah terbangun secara kultur dan sosial.

B. Saran-Saran

Beberapa hal yang menjadi catatan saran penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Penelitian tentang sistem kekerabatan dan sistem patronase dalam masyarakat tradisional perlu terus diperluas, sebab gejala ini adalah gejala yang selalu berlangsung dalam masyarakat meskipun tanpa disadari.
2. Oleh karena ia berlangsung dalam kehidupan sehari-hari, maka ia dianggap sebagai gejala yang biasa dan dirasa tak perlu dilakukan penelusuran secara riset akademik. Padahal relasi-relasi tersebut berimplikasi sangat signifikan dalam interaksi yang

terjadi dalam masyarakat, baik dalam aspek sosial (keberlangsungan pendidikan, kesempatan memperoleh lapangan kerja, bahkan soal preferensi dan pilihan politik); juga aspek budaya (keberlangsungan tradisi dan keberlanjutan kearifan lokal).

3. Penelitian ini perlu dielaborasi lebih lanjut terutama implikasi sistem kekerabatan patronase dalam aspek-aspek yang lain, misalnya pada aspek politik, menyangkut peluang seorang politikus mencalonkan diri dengan mengadakan kaum kerabat atau relasi sosial lainnya. Disamping itu bagaimana implikasi relasi kekerabatan patronase terhadap preferensi seorang kerabat dalam menyetujui pilihan pada politikus yang juga adalah kerabat atau patron atau bahkan kliennya.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Patron & Klien di Sulawesi Selatan; Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*. Yogyakarta: Kepel Press, 2007.
- Batoa, Kimi. *Sejarah Kerajaan Daerah Muna*. Raha: CV Astri, 1991.
- Chandavarkar, Sumeeta Shyamsunder. "Patron-Client Ties and Maoist Rural China", Thesis MA pada Departmen of Political Science, University of Toronto, 1997.
- Davies, Peter (eds.). *The American Heritage Dictionary of The English Language*. New York: Dell Publishing Co., Inc., 1977.
- Durkheim, Emile. *The Division Of Labor In Society*. UK: Collier-Macmillan, 1964.
- Fealy, Greg. "Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967". Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Geertz, Clifford. *Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Geertz, Hildred. *Keluarga Jawa*. Jakarta: Gafiti Press, 1985.
- Gouldner, Alvin W. "The Norm of Reciprocity: A Prilimi- nary Statement, " dalam Ramlan Surbakti, ed., *Teori Teori Sosial Mikro*. Surabaya: Unair. 1997.
- Harris, Marvin. *Culture, People, Nature; an Introduction to General Anthropology*. New York: Longman, 1997.
- Haviland. *Cultural Anthropology*. New York: Harcourt Brace College Publisher, 1999.
- Hefner, Robert W. *Hindu Javanese; Tengger Tradition and Islam*. Princenton: Princenton University Press, 1985.
- Hefni, Moh. "Patron-Client Relationship Pada Masyarakat Madura", *Jurnal Karsa*. Vol. XV No. 1 April 2009.
- Johnson, Paul D. *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern*, Jilid I dan II, Terj. Robert M.Z. Lawang. Gramedia: Jakarta, 1994.
- Kabupaten Muna dalam Angka. 2016.
- Keith, Legg. *Patron Client and Politicism Institute of International Studies*. Berkeley:University of California, 1983.
- Kessing, RM. *Cultural Anthropology; A Contemporary Perspective*. Second Edition. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975.
- Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1972.
- Komter, Aaefke. *Social Solidarity and The Gift*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Maus, Marcell. *The Gift, Form and Function Echange in Archaic Societies*, Terjem. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.

- Parkin, Robert&Linda Stone, (Eds.). *Kinship and Family; An Anthropological Reader*. USA: Blachwell Publishing, 2004.
- Popkin, Samuel L. *The Rational Peasant; The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Illinois, F Peacock Publisher Inc., 1979.
- Schneider, William M&Mary Jo Schneider, "Selako Male Initiation". *Jurnal Ethnology*, 2004, 30 (3).
- Scott, James C. "Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia". Dalam *Jurnal American Political Science Review*.66 (1): 91-113, 1972.
- Setiawan, Eko. "Eksistensi Budaya Patron Klien dalam Pesantren: Studi Hubungan antara Kiai dan Santri". *Jurnal Ulul Albab*, Volume 13, No.2, 2012.
- Shahab, Yasmin Zaki. "Sistim Kekerabatan sebagai Katalisator Peran UlamaKeturunan Arab di Jakarta". *Jurnal Antropologi Indonesia*. Vol. 29, No. 2, 2005.
- Smith, Daniel Jordan. "Burials and Belonging in Nigeria: Rural-Urban Relations and Social Inequality in a Contemporary African Ritual". *Jurnal American Anthropologist. New Series*.106 (3), 2004: 569-579.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*. Bandung: Alfabeta, 2007.
- Suprihatin, Sri Emy Yuli. "Hubungan Patron Klien Pedagang Nasi Kucing di Kota Yogyakarta". *Jurnal Penelitian Humaniora*, Vol. 7, No. I, April 2002: 147-16.
- Sulawesi Tenggara dalam Angka, 2016.
- Tamburaka, Rustam M. *Sejarah Sulawesi Tenggara dan 40 Tahun Sultra Membangun*. Kendari: Unhalu Press, 2010.
- Turmudi, Endang Turmudi. *Perselingkuhan Kiyai dan Politik*. Jakarta: LP3ES, 2003.
- Viere, Grace M. "Examining Family Ritual". *The Family Journal*. 9 (Juli 2001): 285-288.
- Webster. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. Edisi Kedua (Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Zainal, Asliah. "Kontestasi Masyarakat Pemilih dan Masyarakat terpilih". *Harian Kendari Pos*, 27 April 2014.
- , "Da'wah in Socio-Religious Engineering Perspective; Study of Independent Santri for Nomad Children in Pesantren Sunan Pandanaran Yogyakarta", paper presented on International Dakwah Conference, 4-5 Oktober 2017, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Zamroni, Imam. "Kekuasaan Juragan Dan Kiai Di Madura", *Jurnal Karsa*, XII, No. 2, (2007): 168-179.

Intaidi bhasitie

ORIGINALITY REPORT

2%

SIMILARITY INDEX

1%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

1%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

karsa.stainpamekasan.ac.id

Internet Source

1%

2

Submitted to Universitas Pendidikan Indonesia

Student Paper

1%

3

eprints.uny.ac.id

Internet Source

1%

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches < 1%

Intaidi bhasitie

GRADEMARK REPORT

FINAL GRADE

/0

GENERAL COMMENTS

Instructor

PAGE 1

PAGE 2

PAGE 3

PAGE 4

PAGE 5

PAGE 6

PAGE 7

PAGE 8

PAGE 9

PAGE 10

PAGE 11

PAGE 12

PAGE 13

PAGE 14

PAGE 15

PAGE 16

PAGE 17

PAGE 18

PAGE 19

PAGE 20

PAGE 21

PAGE 22

PAGE 23

PAGE 24

PAGE 25

PAGE 26

PAGE 27

PAGE 28

PAGE 29

PAGE 30

PAGE 31

PAGE 32

PAGE 33

PAGE 34

PAGE 35

PAGE 36

PAGE 37

PAGE 38

PAGE 39

PAGE 40

PAGE 41

PAGE 42

PAGE 43

PAGE 44

PAGE 45

PAGE 46

PAGE 47

PAGE 48

PAGE 49

PAGE 50

PAGE 51

PAGE 52

PAGE 53

PAGE 54

PAGE 55

PAGE 56

PAGE 57

PAGE 58

PAGE 59

PAGE 60

PAGE 61

PAGE 62

PAGE 63

PAGE 64

PAGE 65

PAGE 66

PAGE 67

PAGE 68

PAGE 69

PAGE 70
