RINGKASAN DISERTASI

MENJADI MUSLIM MUNA;
Katoba, Proses Reproduksi Identitas dalam Masyarakat Muna

A. Latar Belakang

Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari akar lokalitasnya, oleh sebab Islam yang hadir pada suatu wilayah tertentu tidak lahir dalam kevakuman budaya. Hal inilah yang menjadikan Islam yang tersebar di nusantara menjadi unik dan khas dibandingkan dengan corak Islam dari belahan dunia muslim lainnya, bahkan berbeda cukup jauh dari tanah kelahirannya, Arab. Islam di Indonesia memiliki varian yang membentuk Islam Jawa, Islam Aceh, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya. Pluralitas dan heterogenitas masyarakat Indonesia yang membentuk berbagai macam suku bangsa, agama, budaya yang berbeda antara satu yang lain (Dayak, Bugis, Jawa, Sasak, Madura, Minang, Banjar, Bali, dan lain-lain) telah memberi warna lokalitas yang bervariasi pula dalam bentuk-bentuk keberislaman di Indonesia. Varian-varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar Islamnya, akan tetapi Islam yang sudah berakulturasi dengan tradisi lokal.

Penelitian-penelitian tentang Islam Jawa banyak menegaskan fenomena ini. Sebut saja misalnya Jay (1969); Nakamura (1980); Koentjaraningrat (1985). Maka, tidak fair untuk melakukan kategorisasi yang ketat antara Muslim taat (santri), Muslim sinkretis (priyayi), dan Muslim nominal (abangan) sebagaimana trikotomo Geertz (1976). Agama Jawa yang digambarkan Geertz dalam tipologi santri, abangan, dan priyayi telah banyak dikoreksi. Dalam masyarakat Osing di Bayu, Beatty (1999) menemukan fakta bahwa perbedaan antara tradisi dan agama dalam masyarakat Jawa demikian kabur; tak ada pembedaan yang tegas antara santri dan non santri; bahkan betapapun ‘nominalnya’ muslim melakukan ibadahnya, akan tetapi komitmen mereka terhadap Islam adalah sesuatu yang pasti (Pranowo, 2009). Oleh karena itulah, dalam masyarakat Cirebon, Muhaimin (2002) menemukan bahwa dengan niat yang ditujukan kepada Tuhan, maka semua kegiatan menjadi religius, sehingga tidak ada pemisahan antara agama (*the sacred*) dan duniawi (*the profane*). Dari itulah, Muhaimin tidak melihat keislaman Jawa sebagai hal yang sinkretik.

Praktek Islam di banyak daerah Indonesia tidak bisa dipolarisasi dalam bentuk Islam pusat dan Islam periperi, atau Islam valid dan invalid. Islam yang dipraktekkan di Indonesia memiliki rujukan pada Islam itu sendiri. Dengan mengkritik pandangan Geertz yang mengabaikan peran Islam dalam bangunan sosial budaya masyarakat Jawa, Woodward (1999) menemukan fakta bahwa justru Islam-lah yang mewarnai tradisi keagamaan masyarakat Jawa, bukan tradisi non-Islam. Karena itulah ia menegaskan bahwa Islam Jawa bukanlah sinkretik atau tidak bisa dikatakan tidak murni. Dengan memotret masyarakat Yogyakarta, ia mengatakan bahwa Islam Jawa adalah Islam sufistik.

Tidak hanya di Jawa, perpaduan Islam dan kultur lokal juga terjadi di daerah lain. Masyarakat Gayo adalah contoh unik lain dari sebuah masyarakat Muslim yang dengan mulus mengadopsi tata cara adat dalam tradisi Islam (Bowen, 1993). Di Sulawesi Tenggara, akulturasi Islam dan tradisi lokal juga bisa dirujuk dengan jelas dalam tulisan Haliadi (2001) yang menemukan bahwa Islam di Buton adalah Islam yang sinkretis, sebuah perpaduan timbal balik antara kepercayaan pra-Islam dan kepercayaan Islam. Maka, tidak salah Van Bruinessen (2003) menggarisbawahi bahwa proses adaptasi Islam dan adat selalu saja mengalir, sehingga dalam banyak kebudayaan dianggap bukan sesuatu yang saling bertentangan. Oleh sebab itu, tradisi Islam dalam masyarakat dan bagaimana corak keberagamaan seorang Muslim hendaknya dilihat secara apa adanya, sebagai bagian dari proses dinamik untuk menjadi (*becoming*) muslim (Pranowo, 2009), sebagai bagian dari lokal Islam (Woodward, 1999), sebagai sebuah varian Islam. Bagaimanapun, polarisasi Islam pusat dan Islam lokal sesungguhnya bisa dipertanyakan kembali, bahkan pemahaman Islam lokal sebagai Islam yang hanya dipermukaan tidak bisa diterima begitu saja. Dengan demikian, pandangan kalangan Islam puritan yang membayangkan Islam yang ideal sesungguhnya tak berwujud. Yang bisa dikenali adalah Islam yang riil, yang dipraktekkan oleh masyarakat muslim sesuai dengan corak lokalitas budaya masing-masing.

Dalam kerangka pemikiran tersebutlah, maka penelitian ini dilakukan untuk melihat sekaligus menegaskan corak Islam dalam masyarakat lokal yang

bisa dilihat dalam cara masyarakat lokal memahami dan memaknai Islam dalam kehidupan mereka. Banyak hal bisa dilakukan untuk melihat dinamika keberagamaan masyarakat, sebanyak aspek kehidupan masyarakat itu sendiri; baik melalui aspek kepercayaan atau doktrin, aspek penghayatan nilai-nilai yang dianggap benar dan penting, aspek upacara atau ritual, maupun aspek praktek kehidupan sehari-hari. Studi ini menfokuskan pada salah satu ritual inisiasi dalam masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara yang disebut dengan ritual *katoba*. *Katoba* adalah ritual inisiasi yang dilaksanakan pada anak laki-laki dan perempuan pada usia sekitar 7-14 tahun yang disebut masyarakat sebagai upacara pengislaman. Ritual ini merupakan ritual yang dominan dalam masyarakat Muna dan melibatkan banyak orang. Ia menjadi ritual publik, dimana penyelenggaraannya baik dilakukan secara individual maupun kolektif selalu melibatkan tidak hanya keluarga inti dan keluarga luas, tetapi juga masyarakat secara keseluruhan.

Ritual *katoba* menjadi ritual yang wajib dijalani oleh setiap anak di Muna. Kewajiban ini dikatakan lekat bersama nama-nama mereka yang didahului oleh *la* untuk anak laki-laki dan *wa* untuk anak perempuan. Penambahan kata *la* dan *wa* ditafsirkan masyarakat merupakan singkatan dari syahadat: *Asyhadu an(la) ilaaha illallahu, (wa)asyhadu anna Muhammadarrasulullah.* Kewajiban ini berjalan seiring dengan kewajiban orang tua untuk menyelenggarakan *katoba* bagi anak-anaknya sebagai bagian dari cara mensucikan diri (*ali kita*). Dengan wajibnya setiap anak menjalani *katoba* seiring dengan kewajiban orang tua untuk menyelenggarakannya, maka *katoba* juga selalu dihubungkan dengan nilai-nilai moralitas anak dalam kehidupannya. Setiap perilaku anak yang buruk selalu dikatakan “tidak mengikuti petuah dalam *katoba*” atau “tidak menjalani *katoba*”.

B. Permasalahan

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penelitian ini dilakukan untuk mengkaji berbagai masalah sebagai berikut:

Pertama, Identitas sosial apa yang terlihat pada ritual *katoba* dalam masyarakat Muna; *Kedua*, Bagaimana masyarakat Muna menegosiasikan makna dalam

simbol-simbol *katoba*; *Ketiga*, Bagaimana kemusliman dalam masyarakat Muna direproduksi secara terus menerus.

C. Kajian Pustaka

Studi-studi tentang ritual dengan menggunakan perspektif interpretif sudah sangat banyak dilakukan. Dalam perspektif interpretif, ritual dijelaskan menurut pandangan subyektif seorang pelaku yang terlibat langsung dalam kebudayaan. Perspektif ini juga disebut dengan fenomenologis dengan menekankan pada cara pandang emik, cara pandang pelaku budaya yang bersangkutan. Studi-studi tersebut di antaranya adalah studi yang dilakukan Lewis (1980) tentang ritual inisiasi laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Sepik dan sekitarnya di Papua Nugini; Caplan (1976) dalam studinya tentang ritual sirkumsisi anak laki-laki dan ritual pubertas perempuan dalam masyarakat muslim Mafia di Tanzania; Liisa-Swantz (1995) dalam studinya tentang ritual pubertas anak laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Muslim Zaramo, Tanzania; Beidelman (1997) ketika memaparkan studinya tentang ritual anak laki-laki dan ritual pubertas perempuan dalam masyarakat Kaguru, Tanzania; Adyaje (1999) memaparkan studinya tentang ritual inisiasi anak perempuan dalam masyarakat Krobo di sebelah selatan Ghana.

Ritual keperempuanan (*womanhood*) dalam penelitian Beidelman (1997) bersifat biologis dan karenanya ia merupakan pemberian (*gift*), sebaliknya kelelakian (*manhood*) lebih bersifat sosial. Oleh sebab itu, ritual pubertas anak perempuan merupakan awal kehidupan barunya yang dirayakan secara ritual dengan makna untuk melindungi, mendukung, menyuburkan, dan menguatkan kekuatan keperempuanan dan kesuburan (Liisa-Swantz (1995); Caplan (1976). Hal ini berbeda dengan anak laki-laki yang menjalani sirkumsisi, karena dilakukan dalam usia yang masih sangat muda tidak menandai perubahan penting apapun dalam kehidupannya. Satu-satunya penanda perubahannya adalah diberikannya nama Muslim yang layak untuknya, sementara status dan perlakuan atasnya secara sosial tidak berubah (Caplan, 1976). Interpretasi lain dari ritual yang disajikan Caplan adalah bahwa ritual menyuguhkan sebuah identitas masyarakat yang bergerak antara tradisi dan Islam. Sirkumsisi anak laki-laki

merujuk pada agama (*sunnah*), di mana referensinya ditujukan pada Tuhan, roh nenek moyang, dukun dan keturunannya; sementara ritual pubertas anak perempuan merujuk pada tradisi (*millah*) yang referensinya ditujukan hanya pada roh nenek moyang. Ada kecenderungan kelompok masyarakat tertentu yang lebih mementingkan identitas tradisi (*millah*) daripada Islam (*sunnah*), lebih memilih menjadi Afrika daripada Islam/Arab. Tetapi bagi masyarakat di wilayah lain, kedua dikotomis tersebut tidak terlalu signifikan. Makna ritual dianggap sebagai integratif antara *sunnah* dan *millah*, antara tradisi dan Islam, antara Afrika dan Arab/Islam. Dalam studinya, Adyaje (1999) memaparkan bahwa ritual inisiasi anak perempuan bagi masyarakat Krobo, Ghana dimaknai sebagai persimpangan jalan yang berbahaya, persimpangan yang disertai dengan kecemasan, ketidakpastian, dan ambivalensi dari status remaja menuju pada status dewasa yang belum juga dicapai. Masing-masing orang dalam masyarakat Krobo memaknai kecemasan, ambivalensi, dan ketidakpastian tersebut dengan asumsi dan implikasi yang berbeda.

Dalam perspektif interpretif, ritual dianggap sebagai teks, oleh karena itu ia perlu dibaca, ditafsir, dan diberi makna (Geertz, 1963). Makna ritual dalam perspektif interpretif dilihat dari dua subyek, yaitu makna menurut tineliti (pelaku budaya) dan makna yang berasal dari peneliti (sebagai orang luar). Makna yang dikemukakan oleh pelaku budaya boleh jadi bertentangan satu sama lain, dan peneliti berusaha untuk menemukan kategorisasi tertentu untuk melihat kecenderungan perbedaan makna tersebut. Dari berbagai makna yang dikemukakan pelaku budaya, peneliti mencoba membangun tafsir atas makna subyektivitas-subyektivitas tersebut.

Penelitian tentang ritual *katoba* akan dikaji dalam perspektif interpretif dengan menggunakan metode fenomenologis dengan menyuguhkan bagaimana masyarakat Muna memaknai *katoba* sebagai identitas keislaman mereka. Metode fenomenologis dianggap tepat digunakan dalam studi tentang ritual *katoba* untuk melihat makna simbol-simbol dalam ritual *katoba* menurut pelaku budaya atau masyarakat Muna (tineliti) dan tafsir yang dibangun oleh peneliti berangkat dari makna yang diberikan oleh masyarakat Muna. Masyarakat Muna adalah

masyarakat yang cenderung homogen dengan dinamika gerak perubahan kebudayaan yang cukup perlahan. Dalam dinamika perubahan yang tidak revolusioner tersebut masih bisa dikaji makna ritual bagi masyarakatnya sebagaimana dalam metode fenomenologis. Fenomenologis dianggap dapat menjelaskan mengapa ritual *katoba* masih terus dipertahankan dan dipraktekkan dalam masyarakat Muna, baik ia bertempat tinggal dalam sentral kebudayaannya (Kabupaten Muna) maupun di luar sentral kebudayaannya (luar Kabupaten Muna).

Ritual *katoba* tidak membedakan inisiasi antara laki-laki dan perempuan. Ritual ini juga tidak membedakan antara ritual pubertas (secara biologis) dan ritual inisiasi keislaman (secara sosial) sebagaimana temuan Beidelman (1997; Caplan (1976); Liisa-Swantz (1995). Dengan perspektif interpretif, studi ini juga akan menemukan bagaimana dua hal yang tampak bertentangan, yaitu adat dan Islam bisa disatukan dengan cara kompromi dan negosiasi. Karena itu, ia tetaplah layak disebut sebagai praktek Islam dan sebagai perwujudan dari menjadi muslim. Ini membedakan dengan studi yang dilakukan Caplan (1976) dalam masyarakat muslim Mafia bahwa ritual menampilkan sebuah identitas yang bergerak antara Islam dan adat/tradisi. Inisiasi anak laki-laki lebih cenderung ke arah agama (*sunnah*) dan inisiasi anak perempuan lebih cenderung ke arah tradisi (*millah*).

Dengan pemaknaan masyarakaat lokal dan dengan interpretasi peneliti, penelitian ini akan mengungkapkan bagaimana ritual *katoba* menjadi penegas identitas sosial, dalam hal ini adalah identitas sosial-agama sebagai muslim. Dengan kata lain, bagaimana *katoba* memperlihatkan cara masyarakat Muna mengkostruksi sekaligus mereproduksi identitas mereka secara terus menerus secara berkesinambungan.

D. Landasan Teori

Ritual menyiratkan suatu tindakan yang berulang secara terus menerus dan bertahap, berciri tradisional, menggambarkan tindakan yang menyimbolkan nilai-nilai kepercayaan masyarakat. Karena itu, ritual dalam beberapa hal adalah komunikasi, setidaknya dalam hal transformasi nilai antar generasi. Komunikasi yang didapat dari ritual diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol yang memiliki

makna tertentu. Simbol adalah unit terkecil dari ritual yang mengandung sekian banyak informasi dan bisa berwujud banyak hal: obyek tertentu, aktivitas, kata-kata, hubungan, peristiwa tertentu, gesture (Turner, 1967). Ritual terdiri atas narasi dan aksi (Tremmel, 1976), sementara Koentjaraningrat (1972) menyebut sebagai komponen ritual yang terdiri atas alat-alat ritual, tempat dan waktu ritual, serta pemimpin dan pelaku ritual.

Ritual bukan entitas yang hadir dalam ruang dan waktu yang kosong, ia hadir memiliki makna dan implikasi tertentu, minimal bagi pelaku budaya yang memilikinya. Ritual memuat perangkat simbol-simbol dan simbol-simbol tersebut memerlukan pemaknaan. Simbol merupakan unit terkecil dalam ritual. Simbol mengandung pesan yang bisa mengkomunikasikan sesuatu dan bersifat arbitrer tergantung kesepakatan pelaku budaya. Simbol melibatkan tiga unsur sekaligus: yaitu simbol itu sendiri, rujukan dari simbol, dan hubungan antara simbol dengan rujukannya. Ketiga unsur tersebut membentuk dasar bagi makna simbolik. Ada dua macam simbol dalam ritual yang dibedakan Turner (1967) dengan simbol dominan dan simbol instrumental. Simbol dominan bisa ditemukan dalam banyak konteks ritual berbeda dan meliputi sistem simbol secara keseluruhan. Sementara simbol instrumental membungkus tujuan tertentu dari tiap-tiap ritual dan maknanya dapat ditemukan hanya jika dihubungkan dengan simbol yang lain. Pesan dalam simbol ditafsirkan dengan cara bagaimana masyarakat memaknai simbol (*exegetical meaning*), bertindak atas simbol (*operational meaning*), dan hub, antara simbol yang satu dengan lainnya (*positional meaning*) (Turner, 1967). Oleh sebab itu, Pemaknaan terhadap simbol bisa dilakukan dari cara masyarakat lokal memahami simbol, bagaimana masyarakat bertindak/bersikap secara simbolik, dan bagaimana mereka secara sadar menginterpretasikan apa yang mereka lakukan sebagai perilaku simbolik yang bermakna.

Sebuah ritual memperlihatkan identitas masyarakat yang diwujudkan dalam simbol-simbol tertentu. Ritual menjadi salah satu cara untuk mengekspresikan sesuatu yang dianggap penting dalam masyarakat sebagai satu wadah komunikasi untuk menunjukkan keberadaan (identitas) dirinya. Dalam masyarakat tradisional, ritual merupakan elemen penting dalam kesadaran

komunitas tentang identitas dirinya (La Fontaine, 1985) sebagai salah satu cara memposisikan diri dengan identitas luar. Identitas mengacu kepada batasan yang membedakan diri sendiri dengan orang lain.

Identitas bukanlah entitas yang statis, ia terus berproses sepanjang dinamika masyarakat tersebut. Karena itu, identitas keislaman bisa saja mengalami perubahan, bisa dipertanyakan, diperdebatkan, dinegosiasikan, bahkan bisa diganti. Ia diyakini merupakan sesuatu yang sengaja diciptakan (King, 1982; Vickers, 1989; Hall, 1992; Eriksen, 1993; Kipp, 1993; Kahn, 1995, Picard, 1997; Wood, 1998). Konstruksi identitas ini merupakan sesuatu yang berlangsung terus menerus dan berkesinambungan (Pilliang, 2002: 10) dan "sesuatu yang tidak pernah sempurnah" (Hall, 1990). Oleh sebab itu, sebuah identitas mengalami redefinisi dan reproduksi dalam konteks sosial yang lebih luas. Melihat ritual sebagai kumpulan dari perangkat simbol berarti melihat ritual dalam dinamika masyarakat yang selalu bergerak dan berubah. Ketika masyarakat berubah, identitas seseorang baik itu budaya maupun agama akan mengalami redefinisi dan reproduksi dalam bentuk-bentuk yang berbeda (Abdullah (2007: 117). Reproduksi mengacu kepada cara masyarakat merepresentasikan "kebudayaan asal" dalam lingkungan yang baru (Abdullah, 2007: 41-42).

Ritual dalam dinamika masyarakat merupakan sebuah fenomena sosial yang dinamis. Oleh sebab itu, pemaknaan sebuah simbol juga bisa berbeda-beda dan berubah. Seiring dengan masyarakat yang terus berubah, mka ritual bisa menjadi arena negosiasi makna oleh pelaku budayanya. Negosiasi mengindikasikan sebuah proses pendekatan argumen atau kompromitas antara dua hal yang bertentangan demi menghasilkan kesepakatan yang bisa memuaskan kedua pihak (Haviland, 1999: 367). Ada dua bentuk negosiasi kultural, yaitu negosiasi personal dan negosiasi interpersonal (Djunaedi dalam Abdullah, 2008). Negosiasi personal adalah proses kontestasi antara ideologi yang dianut seseorang/sebuah masyarakat dengan entitas asing, sementara negosiasi interpersonal adalah proses kontestasi dan penyesuaian ideologi yang dianutnya sekaligus juga berhadapan dengan proses resistensi dari orang-orang/kelompok yang tidak setuju. Negosiasi interpersonal lebih berat resikonya dari negosiasi

personal karena diperhadapkan dengan penolakan atau perlawanan. Dalam negosiasi, terjadi proses mempertemukan persamaan sekaligus juga mendeteksi perbedaan antara diri sendiri dengan orang lain yang berlangsung dalam hubungan dialog (Jensen, 2012: 391). Negosiasi dilakukan dengan mencoba melakukan posisis tawar atas peran masing-masing tradisi dan Islam tanpa harus kehilangan sikap.

E. Metode Penelitian

Studi ini menggunakan perspektif interpretif-fenomenologis. Penelitian ini diarahkan pada fenomena-fenomena yang terdapat dalam ritual *katoba* sebagai sebuah entitas masyarakat Muna yang mencitrakan penerimaan ajaran Islam dalam kehidupan mereka. Lokasi utama penelitian ini dilakukan di Kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara sebagai basis sosial dan kultur masyarakat Muna. Akan tetapi, sebagai data pembanding penelitian juga dilakukan dalam masyarakat Muna yang bertempat di wilayah kota Kendari, ibu kota Sulawesi Tenggara.

Data-data dalam penelitian ini simbol-simbol dalam ritual *katoba* dan simbol-simbol lain yang berhubungan, baik simbol verbal maupun nonverbal. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara penelusuran pustaka yang terkait dengan tulisan-tulisan tentang Muna, khususnya ritual *katoba*; pengamatan baik partisipasi observasi dalam prosesi pelaksanaan ritual, maupun pengamatan biasa tentang cara masyarakat Muna menjalani kehidupan sehari-hari; wawancara yang dilakukan dalam wawancara mendalam (*indepth interview*) terhadap pegawai *sara*, tokoh-tokoh adat, tokoh-tokoh agama, dan tokoh-tokoh masyarakat, juga orang tua dan anak yang menjalani *katoba*. Wawancara biasa dilakukan dalam percakapan sehari-hari dengan masyarakat lokal; dokumentasi berupa rekaman prosesi katoba dan rekaman kehidupan masyarakat sehari-hari; dan forum group discussion (FGD).

Pengumpulan data dilakukan dengan berkali-kali berada di lapangan, baik di wilayah desa maupun wilayah perkotaan, dengan melakukan pengamatan terhadap berbagai praktek pelaksanaan *katoba* dalam wilayah yang berbeda untuk dapat menentukan pola persamaan dan perbedaan antara satu dengan lainnya. Peneliti hidup bersama masyarakat lokal selama kurang lebih dua tahun (pada

bulan Mei 2010 sampai tahun 2012) dan kembali berkali-kali ke lapangan untuk menambah, mengkonfirmasi, dan menguatkan data. Oleh sebab itu, lokus penelitian bisa berpindah atau berganti tergantung diversitas dan persebaran praktek pelaksanaan ritual *katoba*. Data yang telah terkumpul dianalisis dengan cara mengkategorikan/mengklasifikasikan, menentukan relasi-relasi antar simbol, dan menafsirkan makna-makna dalam simbol dengan pendekatan interpretive-fenomenologis.

F. Temuan Hasil Penelitian

F.1 Deskripsi Hasil Penelitian

Lokus penelitian adalah pada masyarakat Muna. Muna adalah daerah kepulauan yang masuk dalam wilayah administratif Kabupaten 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 membaur dengan masyarakat dari etnis lainnya.

Penduduk Kabupaten Muna tersebar dalam 33 kecamatan yang dibagi dalam 239 desa, 3 UPT, dan 31 kelurahan dan pusat pemerintahanya berada di kota Raha (Kabupaten Muna dalam Angka, 2013). Pada Tahun 2012, penduduk Kabupaten Muna berjumlah 278.437 jiwa yang terdiri atas 144.158 perempuan, lebih banyak dari laki-laki yang berjumlah 134.279 jiwa (Kabupaten Muna dalam Angka, 2013). Penduduk Kabupaten Muna sekarang ini terdiri atas berbagai macam agama yang terdiri atas Muslim sebagai mayoritas, kemudian Kristen katolik, Hindu, Kristen Protestan, dan Budha. Masyarakat muslim Muna merupakan masyarakat mayoritas sebanyak 97,28%, setelah itu Katolik 1,24%, Hindu 1,18%, Kristen Protestan sebanyak 0,26% dan Budha 0,04% (Kabupaten Muna dalam Angka, 2013). Penduduk muslim di Muna tersebar di berbagai macam kecamatan, begitu pula halnya dengan pemeluk agama lain, seperti Kristen Katolik, Protestan, Hindu, dan Budha. Pada penduduk usia produktif, bidang pekerjaan yang dimiliki masyarakat Muna beraneka ragam, ada yang bekerja dalam bidang pertanian/perkebunan, pertambangan/penggalian, perdagangan, industri, listrik, gas serta air minum, konstruksi/bangunan, jasa, dan

sebagainya. Namun demikian, masyarakat Muna lebih banyak berkecimpung dalam bidang pertanian dibandingkan dengan bidang pekerjaan lainnya. Masyarakat Muna umumnya jarang memiliki sumber mata pencaharian tunggal. Banyak masyarakat yang memiliki lebih dari satu mata pencaharian. Mereka adalah petani sekaligus juga peladang dan/atau pedagang, petani sekaligus juga nelayan, pedagang sekaligus nelayan atau pedagang sekaligus juga adalah PNS.

Data-data di lapangan menunjukkan bahwa *katoba* dalam masyarakat Muna tidak hanya berlangsung sekali, tetapi sepanjang hidup manusia. Dimulai pada saat *katoba* akil baligh, diingatkan dan dikuatkan lagi pada menjelang perkawinan, dan hingga menjelang manusia dijemput ajal. *Katoba* yang dilaksanakan pada masa akil baligh prosesnya sangat detil dan lengkap. Sementara *katoba* yang dilaksanakan pada saat perkawinan dan kematian cukup melisankan istighfar dan syahadat. Penelitian ini menfokuskan pada ritual *katoba* yang dilaksanakan pada masa akil baligh.

Melakukan *katoba* tidak hanya penting pada saat prosesi ritual, tetapi dimulai sebelum ritual hingga setelah ritual. Prosesinya terbagi tiga, yaitu pra-*katoba*, prosesi *katoba* dan pasca *katoba*. Pada pra-*katoba* ada dua hal yang dilakukan masyarakat, yaitu bagaimana ritual dilakukan berhubungan dengan kepercayaan tertentu yang dianggap sebagai dasar atau wadah bagi ritual, yaitu konsep menghilangkan daki (*ali kita*) dan konsep suci (*nongkilo*). Orang tua yang menyelenggarakan ritual *katoba* adalah upayanya untuk membersihkan daki di tubuhnya (*ali kita*). Daki adalah sesuatu yang kotor dan mencemari badan, oleh sebab itu harus dihilangkan. Daki atau *kita* bukan kekotoran yang mencemari badan fisik, tetapi lebih dari itu mencemari kekotoran batin. Ritual *katoba* menjadi salah satu cara orang tua menunaikan tanggung jawabnya dengan menghilangkan sebagian daki yang melekat di tubuh.

Dasar pelaksanaan *katoba* dilakukan dengan tujuan mencapai kesucian diri anak. *Katoba* adalah dasar atau prasyarat bersih/suci bagi anak untuk mendapatkan pengetahuan suci. Kesucian yang dimaksudkan dalam *katoba* adalah kesucian lahir dan kesucian batin sekaligus. Mandi adalah tindakan fisik yang menyimbolkan kesucian fisik, sedangkan simbol-simbol dalam elemen maupun

tindakan ritus menyimbolkan kesucian batin. Kondisi ini menjadi modal utama anak dalam menerima dan menyerap berbagai macam pengetahuan baru, baik pengetahuan adat istiadat maupun pengetahuan agama. Pengetahuan apapun yang diberikan dalam masyarakat Muna mensyaratkan batin/hati harus suci. *Katoba* membuat hati selalu bersih, sebaliknya perbuatan yang buruk timbul oleh sebab hati yang tidak bersih.

Hal lain yang dilakukan sebelum pelaksanaan *katoba* adalah menentuukan hari baik bagi pelaksanaan ritual dan menghindari hari *naasi*/naas. Penentuan hari baik bagi penyelenggaraan ritual terkait erat dengan konsep waktu suci dan profan dalam masyarakat. Ada waktu-waktu yang dianggap sakral bagi penyelenggaraan ritual dan ada pula waktu-waktu yang dianggap kurang baik bagi penyelenggaraan ritual religius. Gagasan tentang waktu-waktu ini terkait erat dengan kehidupan masyarakat Muna terhadap alam. Penyelenggaraan hajat yang dilaksanakan pada hari baik dipercayai akan mendatangkan keselamatan, keberhasilan, dan keberkahan. Sebaliknya jika penyelenggaraanya pada hari buruk (*naasi)*, maka akan membawa keburukan dan musibah (*naas*). Penentuan hari baik ada di tangan para orang tua atau *pande kutika*. Cara menentukan hari baik dalam masyarakat ada yang mengacu kepada perhitungan tata cara adat dan ada pula yang menggunakan kalender Islam.

Dalam prosesi pelaksanaan *katoba* terdiri atas tiga hal utama, yaitu *pertama*, tata cara bertobat (*dotoba*); *kedua*, ikrar pertobatan dan pengislaman; dan *ketiga* adalah petuah *katoba* yang terdiri atas tiga nasehat utama, yaitu kepatuhan kepada kedua orang tua (*lansaringino*), tata cara bersuci (*kaalano oe*), dan keberimbangan hubungan tiga subyek (manusia, Allah, dan alam).

Dalam prosesi ritual *katoba*, titik tekannya terletak pada praktek lisan berupa pengucapan kata-kata taubat dan kalimat syahadat. Bertobat memerlukan kondisi-kondisi tertentu agar permohonan dan tujuan bertobat dapat tercapai. Oleh sebab itu, ada tahap-tahap yang harus dilalui anak sebelum mengikrarkan *toba*. Sebelum mengucapkan istighfar dan syahadat, imam terlebih dahulu memberitahukan dan mengajarkan tata cara bertobat. Petunjuk tata cara bertobat ini menjadi penting dan menjadi bekal pengetahuan dalam proses kehidupan anak

nantinya. Tata cara bertobat terdiri atas empat, tiga hal berhubungan dengan manusia dan satu hal berhubungan dengan Allah. Tiga hal yang berhubungan dengan manusia adalah; (a) Menyesali hal-hal yang pernah atau yang telah dilakukan (*dososo*). Penyesalan ini melingkupi tiga hal, yaitu kesalahan yang timbul dari niat dalam hati yang tidak baik (*dukuno lalonto modaihano*), kesalahan yang timbul oleh karena perkataan (*pogau modaihano*), dan kesalahan yang timbul dari perbuatan (*feelino podiu modaihano*); (b) Menjauhi perkara atau hal yang dapat menjerumuskan kepada kesalahan yang sama atau kesalahan yang baru (*dofekakodoho*), yaitu menjauhi hal-hal yang bisa timbul dari hati, perkataan, dan perbuatan, serta menjauhi hal-hal yang berhubungan dengan hak manusia (*hakkunaasi*); (c) Meniadakan atau menghilangkan kecenderungan untuk melakukan kesalahan *(dofomiina*), baik menyangkut kesalahan dalam hati, kesalahan akibat perkataan, maupun kesalahan akibat perbuatan. Satu hal yang berhubungan dengan hak Allah SWT adalah keputusan dan ketentuan Allah (*botuki*). Keputusan untuk diampuni adalah hak dan wewenang Allah dan hamba hanya berhak untuk memohon ampun.

Setelah anak diajarkan tentang tata cara bertobat (*isaratino toba*), imam menuntun anak untuk mengucapkan lafadz pertobatan (istighfar) dan pengislamannya (dua kalimat syahadat). Pertama-tama, imam menuntun anak membaca surat Al Fatihah hingga selesai. Sesudah itu, anak dituntun untuk membaca istighfar. Istighfar biasanya diucapkan dalam bentuk istighfar panjang, tetapi ada pula yang mengucapkan istighfar pendek sebanyak tiga kali. Setelah mengucap istighfar, anak dituntun mengucapkan ikrar dua kalimat syahadat. Komunikasi berlangsung antara imam dan anak dengan kain putih yang diikatkan di jari masing-masing. Ikatan kain putih di jari menyimbolkan komitmen yang kuat untuk memegang janji ikrar dan tanggung jawab untuk menjalankan janji.

Tahap selanjutnya dalam prosesi *katoba* adalah pemberian nasehat yang meliputi tiga hal utama, yaitu ajaran untuk patuh kepada kedua orang tua (*lansaringino*), nasehat tentang tata cara bersuci (*kaalano oe*), dan nasehat tentang menjaga keseimbangan hubungan antara sesama manusia, Allah, dan alam sekitar. Prosesi ritual diakhiri dengan baca doa atau dalam masyarakat Muna disebut

dengan *baca-baca*. *Baca-baca* biasanya dipimpin langsung oleh imam atau orang lain yang memimpin *katoba*. *Baca-baca* secara sederhana adalah acara pungkas ritual. Beberapa ritual hanya berakhir dengan *baca-baca* yang lalu diikuti dengan makan bersama di antara keluarga saja. Akan tetapi, lebih banyak lagi masyarakat yang melanjutkan prosesi ritual dengan perayaan atau resepsi yang meriah dengan mengundang tamu dan para kerabat serta sahabat. Pesta resepsi atau perayaan ritual menjadi tahap akhir dari ritual. Ia menjadi penanda kembalinya anak ke tengah masyarakatnya. Ucapan selamat, setting tempat dan kondisi untuk menerima ucapan selamat, aksi jabat tangan, suguhan makanan dan minuman dan pemberian (*gift*) adalah penanda diterimanya kembali anak tidak hanya bagi orang tuanya, keluarga, kerabatnya, tetapi juga oleh masyarakatnya.

F.2 Keislaman yang Membungkus Makna *Katoba*

Simbol-simbol dalam *katoba* memperlihatkan tiga domain makna, yaitu *pertama, katoba* sebagai ritual pertobatan dan pengislaman, *kedua,* reaktivasi peran-peran sosial dalam *katoba*; dan *ketiga,* proses menjadikan manusia rahasia.

Katoba menunjukkan makna pertobatan dan pengislaman diperlihatkan dalam simbol verbal dan non verbal. Simbol verbal lewat ikrar istighfar dan syahadat. Ada dimensi tiga dalah pertobatan, yaitu sumber kesalahan (hati, perkataan, perbuatan: hati, penglihatan, pendengaran), obyek pertobatan (kepada manusia, kepada Allah, kepada alam), tiga cara bertobat (menyesal, menjauhkan, meniadakan), tiga kali melafadzkan istigfar. Setelah itu meniatkan dalam hati, diikrarkan dengan lidah, diikuti dengan perlakuan anggota badan. Hal ini menunjukkan bahwa pertobatan totalitas baik lahir maupun batin menjadi hal yang sangat penting. Kehadiran tubuh untuk melakukan pertobatan menyeluruh menjadi hal yang bermakna. Bertobat melibatkan indra tidak hanya lisan, tetapi juga telinga dan mata, bahkan hati dan pikiran/otak. Ia adalah pertobatan sensoris, pertobatan panca indra bahkan seluruh anggota badan aktif manusia secara keseluruhan. Ini menunjukkan bahwa bertobat adalah praktek lewat representasi tubuh yang tidak bisa ditolak. Simbol-simbol nonverbal yang menunjukkan pertobatan dapat ditemukan dalam tindakan atau aksi ritual (*behavioural*). Tindakan ritual yang dimaksud adalah cara komunikasi imam dan anak. Ada dua

pola komunikasi yang berlangsung dalam *katoba*, yaitu pola monolog dan dialog.

Simbol verbal pengislaman adalah nasehat *nemotehi bhenemokado*, *hakkunaasi*, dan *lateno wuni-wuni*. Sementara simbol nonverbal pengislaman adalah kain putih, ikatan kain putih dijari anak dan imam, *pitara*, pemimpin ritual, mandi suci, *baca-baca*. Tindakan ritual boleh jadi menunjukkan pengaruh Islam dalam masyarakat Muna, tetapi bisa pula mengandung dua hal sekaligus, yaitu agama Islam di satu sisi dan adat/tradisi lokal di sisi lainnya. Keseluruhan simbol yang hadir dalam *katoba* dan keseluruhan proses penyelenggaraan *katoba* menunjukkan proses pengislaman seorang anak yang tidak hanya menunjukkan perubahan status dari kanak-kanak menuju dewasa, dari seseorang yang tidak memahami apapun menjadi bertanggung jawab, perpindahan dari sesuatu yang tidak suci menjadi suci, pergeseran dari yang profan kepada yang sakral, akan tetapi juga sebuah perpindahan dari tradisi/budaya lokal menuju Islam.

Makna kedua dalam simbol *katoba* adalah reaktivasi peran-peran sosial dalam ritual. *katoba* tidak hanya berhenti pada saat prosesi ritual, tetapi terus berlanjut setelah ritual. Hal ini ditunjukkan dengan keterlibatan peran-peran aktif dalam ritual yang terus memikul tanggung jawab untuk mengawal perilaku anak. Mereka adalah orang tua, pegawai sara atau ustadz, dan pendamping (*kafoghawi*). *Katoba* tidak hanya diperuntukkan bagi anak secara personal, tetapi juga ditujukan secara sosial guna mengaktifkan kembali peran-peran tersebut dalam kehidupan sosial. Lewat keterlibatan peran-peran aktif dalam ritual, peran-peran sosial dalam masyarakat dikuatkan kembali sesuai fungsi sosial masing-masing. Dengan kehadiran peran-peran aktif dalam ritual semakin menegaskan bahwa *katoba* bukan hanya ritual personal, tetapi juga ritual kolektif yang dibalut oleh tanggung jawab sosial-kolektif. *Katoba* menjadi arena pertobatan dan pengislaman kolektif, tidak hanya anak sebagai subyek ritual, tetapi juga peran-peran aktif tersebut bahkan keseluruhan yang hadir dalam ritual.

Keseluruhan proses pelaksanaan *katoba*, pada pra-*katoba* hingga setelah penyelenggaraan ritual menuju satu tujuan, yaitu menjadi manusia rahasia. Manjadi manusia yang terkandung dalam *katoba* meliputi dua hal, yaitu keseimbangan hubungan tiga subyek (manusia, Allah, dan alam) dan konsekwensi

personal dan sosial bagi anak yang menjalani *katoba*. Konsekwensi personal setelah anak menjalani *katoba* adalah ia tidak diperkenankan untuk telanjang di depan orang lain termasuk orang tua dan saudaranya sendiri. Jika ia masih bertelanjang setelah menjalani *katoba*, maka ia diwajibkan untuk menjalani *katoba* ulang. Sementara itu, konsekwensi sosial berhubungan dengan kewajiban anak untuk menjalankan ajaran agama Islam terutama yang terkait dengan rukun Islam (sholat, mengaji Al Qur'an, berpuasa di bulan Ramadhan, memberikan sedekah dan zakat). Proses yang dijalani anak dalam ritual *katoba* pada akhirnya akan menghantarkan anak pada status menjadi manusia rahasia atau sebaliknya menjadi manusia sia-sia, jika ia tidak mengindahkan ajaran dalam *katoba*.

Makna-makna dalam simbol *katoba* dan tujuan akhir yang dikandungnya membentuk satu garis tegas bagaimana keislaman Muna diperlihatkan. Ritual *katoba* menghadirkan sebuah pengalaman keagamaan di Muna yang memiliki dimensi indrawi yang cukup lengkap, tidak hanya lisan, mata, telinga, dan hati tetapi juga didukung dengan peran-peran yang kehadirannya berkonsekwensi pada tugas dan kewajiban yang berkelanjutan dan berkesinambungan, pada saat ritual, terlebih pasca-ritual bagi kehidupan anak selanjutnya. Dalam ritual, semua komponen yang dihadirkan saling berkaitan dan saling mempengaruhi satu sama lain. Keberagamaan perlu dihadirkan, dialami bukan hanya oleh subyek ritual tetapi juga keseluruhan yang terlibat dalam ritual. Keislaman Muna yang dirayakan dalam ritual *katoba* adalah pengalaman keagamaan itu sendiri.

Lewat simbol-simbol yang ditampilkan, lewat makna simbol yang diberikan masyarakat dan cara masyarakat bertindak atau merespon terhadap simbol menggarisbawahi identitas masyarakat Muna yang membingkai dua hal sekaligus, yaitu identitas sosial budaya (menjadi Muna) dan identitas sosial agama (menjadi Muslim). Ritual sebagaimana dikatakan La Fontaine (1985) merupakan elemen penting dalam masyarakat untuk menegaskan tentang identitas dirinya, sebagai salah satu cara memposisikan diri dengan identitas luar. *Katoba* dalam masyarakat Muna adalah gambaran Islam dan Muna sekaligus, Islam yang Muna dan/atau Muna yang Islam. Seseorang bisa menjadi Muna dan tidak harus pula menjadi muslim, atau seseorang bisa menjadi muslim tanpa harus menjadi Muna.

Akan tetapi dengan *katoba*, seorang Muslim bisa menjadi Muna sekaligus atau seorang Muna sekaligus bisa menjadi Muslim.

F.3 Negosiasi Tiga Varian Islam Muna

Katoba disebut masyarakat lokal sebagai ritual pengislaman. *Katoba* merangkum dua elemen sekaligus, yaitu elemen tradisi dan elemen Islam. Dengan bercampurnya elemen-elemen Islam dengan elemen tradisi menjadikan *katoba* ditanggapi dengan pemaknaan yang berbeda. Pemaknaan yang bervariasi di antara masyarakat memunculkan beberapa varian penyelenggaraan ritual. Perbedaan pemakanaan terhadap simbol-simbol *katoba* berkonsekwensi pada respon terhadap pelaksanaan *katoba* dan pada bentuk pelaksanaan *katoba* pula. Hal ini memunculkan tiga varian Islam dalam masyarakat Muna, yaitu Islam tradisi, Islam puritan, dan Islam alternatif.

Kategorisasi varian-varian Islam dalam penyelenggaraan *katoba* didasarkan pada perbedaan pemahaman doktrin terhadap boleh tidaknya unsur-unsur tradisi hadir dalam ritual. Penulis tidak menemukan istilah lokal untuk mengkategorikan masing-masing varian berdasarkan sikap-sikap mereka terhadap *katoba*. Kategorisasi diberikan dengan mendasarkan pada sikap dan pemahaman masyarakat terhadap paham-paham Islam yang bertentangan dengan pemahaman awal mereka, dan masyarakat menyebutnya sebagai *agama baru*. Kategorisasi Islam tradisi diberikan penulis berdasarkan sikap masyarakat Muna yang masih memelihara tradisi. Sikap masyarakat yang melabelkan *agama baru* pada paham-paham yang cenderung puritan menjadi landasan penulis mengkategorikan sikap ini pada kategori Islam puritan untuk membedakan dengan Islam tradisi. Kategori Islam puritan diberikan penulis terhadap sikap masyarakat yang melakukan penentangan yang mutlak terhadap tradisi. Sementara itu, Islam alternatif diberikan penulis berdasarkan posisi mereka yang secara doktrinal berada di tengah-tengah antara Islam tradisi dan Islam puritan. Tidak ada istilah lokal untuk menyebut kategori ini. Kategori ini penulis berikan untuk menekankan pada sikap-sikap masyarakat yang memilih dan memiliki alternatif tertentu dalam pelaksanaan *katoba* di Muna. Varian Islam tradisi direpresentasikan oleh masyarakat Muna kebanyakan. Islam puritan terdiri atas sebagian kecil pimpinan

elit organisasi Islam puritan, dan yang termasuk Islam alternatif adalah sebagian pengurus Islam puritan, terutama Muhammadiyah.

Meskipun berbeda, masing-masing melakukan kompromi dan negosiasi. Kompromi dan negosiasi dilakukan dengan cara mendekatkan argumen masing-masing dan menempatkan posisi tawar mereka satu sama lain agar tidak kehilangan sikap dalam masyarakat. Tiga varian Islam ini melakuan negosiasi terhadap makna dalam simbol-simbol *katoba* dan sikap mereka dalam relasi sosial dalam masyarakat. Simbol-simbol yang maknanya dinegosiasikan tersebut berkaitan dengan simbol dalam petuah ritual berupa penggunaan kata "*lansaringino*" dan simbol dalam alat-alat ritual, yaitu pengunaan dupa dan *haroa*. Sementara itu, negosiasi terhadap relasi sosial yang dimaksud adalah sikap mereka di antara keluarga besar (dan sebaliknya) dan posisi mereka dalam masyarakat secara keseluruhan.

Negosiasi dilakukan Islam tradisi dengan cara tetap melaksanakan *katoba* bagi anak-anaknya dengan prosesi yang lengkap dan detil. Bagi varian Islam ini, elemen tradisi sesuai dengan Islam dan melakukan *katoba* adalah praktek Islam. Jika ada elemen-elemen tradisi, mereka melakukan transformasi dan re-interpretasi makna yang merujuk kepada nilai-nilai Islam. Islam tradisi menegosiasikan posisi mereka berhadapan dengan Islam puritan untuk menghindari agar tidak disebut sebagai bukan Islam.

Negosiasi Islam puritan dilakukan dengan cara mengambil inti sari ajaran *katoba* dan tidak menyelenggarakan ritual tersebut untuk anak-anak mereka. Beberapa simbol dalam ritual *katoba* dianggap bertentangan dengan Islam, seperti penggunaan kata "*lansaringino*" dan kehadiran serta perlakuan terhadap dupa dan *haroa*. Akan tetapi, mereka juga menyetujui bahwa esensi dasar dari ritual *katoba* adalah memberikan bekal pengetahuan agama kepada anak. Oleh karena itu, Islam puritan melakukan negosiasi dengan cara mengalihkan pelaksanaan *katoba* bukan dalam bentuknya, akan tetapi dengan cara memberikan pengajaran agama secara lebih lengkap yang dianggap oleh mereka sebagai intisari dari ajaran *katoba*. Sikap penolakan ini bagaimanapun hanya menerapkannya pada keluarga inti. Mereka juga tetap menghadiri ritual yang diselenggarakan keluarga besar untuk

menghindari agar tidak dianggap bukan “keluarga besar” dan bukan “orang Muna”. Islam puritan mengkompromikan sikap mereka berhadapan dengan keluarga besar dan masyarakat Muna secara keseluruhan.

Islam alternatif pada satu sisi memiliki sikap yang sama dengan Islam puritan, yaitu sikap menolak melaksanakan *katoba* hanya pada keluarga inti. Mereka juga tetap menghadiri *katoba* jika diundang. Atau bahkan ada beberapa yang berfungsi sebagai imam dan memimpin ritual *katoba*. Jika mereka memimpin *katoba* menganggap elemen tradisi, seperti *dupa* dan *haroa* hanya sebagai aksesoris. Negosiasi lainnya adalah mereka mengganti elemen-elemen tradisi dengan sesuatu yang dirasa lebih sesuai dengan Islam. Misalnya mengganti kata “lansaringino” yang berarti ibarat atau semisal untuk melekatkan Allah kepada ayah dengan kata yang dirasa lebih pas, yaitu kata “wakilino” yang berarti wakil/pengganti. Jadi ayah adalah wakil Allah di bumi dan ibu adalah wakil atau pengganti Nabi Muhammad di bumi. Islam alternatif berada di posisi tengah antara Islam tradisi dan Islam puritan. Varian ini melakukan negosiasi dengan cara pendekatan argumen dan posisi tawar berhadapan dengan Islam di satu sisi dengan tradisi di sisi lainnya. Jika mereka tidak menjalankan paham organisasinya yang cenderung puritan, maka mereka akan dicap bukan bagian dari paham Islam yang selama ini mereka yakini. Sebaliknya, jika mereka melawan tradisi, maka mereka akan dicap sebagai bukan bagian dari keluarga dan bukan lagi orang Muna.

F.4 Reproduksi Identitas Keislaman Muna

Cara masyarakat Muna menampilkan keislaman mereka lewat ritual *katoba* menunjukkan satu bentuk reproduksi identitas mereka sebagai Muslim Muna. Lewat ritual *katoba*, reproduksi identitas ditunjukkan pada tiga aspek, yaitu *pertama*, identitas yang direproduksi dalam tahap *life-cycle*; *kedua*, identitas yang direproduksi lewat negosiasi makna dalam ritual oleh varian Islam yang berbeda; dan *ketiga*, reproduksi identitas ke dalam dan luar Muna. *Katoba* yang dijalani seorang anak nyatanya bukan hanya sekali, ia berulang dalam setiap tahap *life-cycle*. *Katoba* tidak hanya dilaksanakan pada saat anak menjelang remaja, tetapi berulang pada peristiwa yang lain, yaitu saat menjelang pernikahan dan pada saat

kematian. Ritual *katoba* dilakukan untuk mengembalikan dan membawa kembali manusia pada situasi *sacred*. Masyarakat membutuhkan kondisi ambang (*betweeness*) untuk merestorasi, merevitalisasi kembali kehidupannya agar senantiasa ingat untuk selalu memperbaharui keimanan dan keberagamaannya. Manusia perlu berhenti sejenak dari dunia *profane*, memperbaharui kembali kondisi keimanannya demi mendapatkan kekuatan untuk menjalani dunia profannya, begitu terus berulang secara terus menerus. *Katoba* menyediakan diri dalam setiap tahap kehidupan manusia sebagai wadah yang menjembatani antara kondisi *profane* manusia menuju kondisi *sacred*-nya.

Reproduksi identitas masyarakat Muna menemukan bentuknya dalam cara masyarakat lokal menegosiasikan makna ritual yang memunculkan tiga varian Islam, yaitu Islam tradisi, Islam puritan, dan Islam alternatif. Meskipun berbeda pemahaman dan pemaknaan, masing-masing varian menegosiasikan posisi dirinya dalam relasi sosial yang lebih luas. Negosiasi yang dilakukan masing-masing varian Islam agar tetap menjadi bagian dari "Orang Muna" dan menjadi "Orang Muslim" sekaligus, untuk tidak kehilangan identitas mereka sebagai "Orang Muna" dan "Orang Muslim".

Cara orang-orang Muna untuk tetap melaksanakan *katoba* baik di dalam maupun di luar sentral kultur sosial mereka merupakan cara masyarakat ini mereproduksi kembali identitas mereka, sebagai orang Muna dan sebagai orang Muslim. *Katoba* yang diselenggarakan secara kolektif menguatkan dan menegaskan kembali ikatan kekeluargaan yang diikat tidak hanya oleh darah dan perkawinan, tetapi juga ikatan sosial yang membungkus hubungan patronase. Dengan demikian, identitas sosial yang diperlihatkan dalam ritual *katoba* tidak hanya menegaskan kekuatan individu sang patron, tetapi juga kekuatan keluarga sekaligus.

Orang-orang Muna yang bertempat tinggal di kota Kendari atau di daerah lain di Sulawesi Tenggara akan tetap melaksanakan *katoba*, jika di daerah mereka tinggal ada orang Muna yang ahli agama atau orang Muna yang menjadi imam. Jika tidak ada, mereka akan pulang ke kampung halaman untuk menyelenggarakan *katoba*. Orang-orang Muna perantauan yang tetap

menyelenggarakan *katoba* di daerah rantauan adalah bagian dari proses reproduksi identitas ke-Muna-an mereka sebagai Muslim. Begitu pula halnya, ketika mereka pulang ke kampung halaman untuk menyelenggarakan ritual *katoba* bagi anak-anaknya juga adalah bagian dari cara masyarakat mereproduksi identitas mereka sebagai Muslim Muna. *Katoba* dalam hal ini menjadi penting untuk merepresentasikan kebudayaan asal mereka di tengah masyarakat lain atau ketika berada di luar sentral kebudayaan asal.

Identitas Muslim Muna direproduksi dengan cara diulang dan dikuatkan kembali dalam setiap tahap peralihan hidup manusia, dinegosiasikan di antara masyarakat sendiri, dan ditegaskan dalam relasinya ke dalam dan ke luar Muna. Konstruksi identitas ini merupakan sesuatu yang berlangsung terus menerus dan berkesinambungan. *Katoba* yang berulang, negosiasi makna dan *katoba* yang ditegaskan di dalam dan luar Muna membingkai sebuah realitas bahwa menjadi Muslim Muna adalah proses yang tak akan pernah usai. Ia diulang, dipertanyakan, didebat, dinegosiasikan secara terus menerus.

G. Kesimpulan

Katoba dalam masyarakat Muna membingkai dua identitas sosial, yaitu identitas sosial budaya sebagai orang Muna dan identitas sosial agama sebagai orang Muslim. *Katoba* dan keseluruhan proses yang diperlihatkannya menunjukkan bahwa menjadi Muslim Muna adalah proses yang terus berlanjut sepanjang hidup manusia. Muslim bukan hanya narasi yang dilisankan, tetapi juga dikuatkan dengan aksi yang dilakukan pada saat ritual bahkan setelah ritual, oleh individu yang menjalaninya (anak) juga peran-peran yang terlibat di dalamnya. Studi berbeda dari konsep “Becoming Muslim” yang ditemukan Pranowo (2009).

Katoba di Muna menunjukkan bahwa menjadi muslim perlu dikuatkan, ditegaskan, direvitalisasi tidak hanya satu waktu tetapi sepanjang hidup manusia. Studi ini juga menguatkan teori bahwa ritual menghubungkan antara pemikiran (*thought*) dengan aksi praksis (*action)* (Bell, 1992). *Katoba* menunjukkan satu bentuk agama dalam tindakan (*embodied religious*), dimana ia berusaha mengimanenkan yang transenden (Dhavamony, 1995). Tanpa itu, yang Transenden nampak terlalu jauh, terlalu abstrak, dan seperti tak dapat dipahami.

Dengan demikian, ritual bukanlah sesuatu yang *meaningless* (La Fontaine, 1985). *Katoba* penting untuk terus hadir oleh karena fungsinya sebagai sumbu atau poros bagi status muslim adalah sesuatu yang tidak bisa begitu saja hilang, apalagi tergantikan. Jika ritual tak ada lagi, bukan saja masyarakat kehilangan satu mekanisme penanaman nilai moralitas sosial dan teologis (La Fontaine, 1985; Beidelman, 1997), tetapi juga kehilangan identitas sosial sebagai Muslim Muna.

Ritual *katoba* yang membingkai identitas Muslim Muna menyumbang satu konfigurasi Islam nusantara. Praktek *katoba* dalam masyarakat Muna adalah praktek Islam lokal, ia secara empiris merupakan satu varian Islam. Masyarakat Muslim Muna menerjemahkan Islam dalam realitas empirik yang lebih mudah dipahami dan tetap dianggap sebagai bagian dari praktek Islam. Muna adalah masyarakat yang membangun kebudayaan sebagai masyarakat muslim yang entitasnya sangat penting dan layak untuk diapresiasi. Orang Muna sejak berabad-abad yang lalu sudah Islam dan memiliki sejarah lokal yang sangat panjang dalam menginterpretasi dan mempraktekkan Islam. Studi ini dapat mengungkap fakta bahwa meskipun secara historis, Muna pada masa lalu boleh jadi tenggelam di balik sejarah Indonesia secara umum dan sejarah Islam Indonesia secara khusus, akan tetapi eksistensi sebagai masyarakat muslim adalah hal yang tidak bisa dipungkiri. Ini adalah cerminan bagaimana Islam di Indonesia mampu dengan bijak dan licin menghubungkan antara Islam dan adat istiadat lokal, sehingga begitu sulit untuk memisahkan antara Islam dan adat, bahkan pengkontrasan Islam dan tradisi bukan menjadi hal yang krusial dalam peta Islam nusantara. Penelitian ini menguatkan temuan beberapa studi sebagaimana yang dilakukan Pranowo (2009), Muhaimin (2002), Beaty (1999); Bowen (1993) bahwa begitu sulit untuk membedakan secara tegas antara praktek Islam di satu sisi dan tradisi di sisi lainnya seperti tipologi Geertz (1976). Dalam bingkai lokalitas Islam di Indonesia, studi ini menggarisbawahi identitas sosial etnis bisa sangat mengokohkan dan menguatkan identitas sosial agama (Islam). Cara masyarakat mempraktekkan agama bisa menunjukan dua hal (tradisi dan Islam) yang *compatible* satu sama lain. Dengan demikian, polarisasi Islam periperi yang dipertentangkan dengan Islam pusat adalah hal yang tidak fair.

H. Daftar Pustaka

Abdullah, I. 2007. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

---------- (Ed.). 2008. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Adjaye J. 1999. "Dangerous Crossroads: Liminality and Contested Meaning in Krobo (Ghana) Dipo Girl's Initiation". *Journal Of African Cultural Studies*. 12(1):5-26.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Muna.2013. *Kabupaten Muna dalam Angka.* BPS Kabupaten Muna.

Beatty, A. 1999. *The Varieties of Javanese Religion.* Princenton: Princenton University Press.

Beidelman, T.O. 1997. *The Cool Knife*; *Imagery of Gender, Sexuality, and Moral Education in Kaguru Initiation*. London: Smithsonian Institute Press.

Bell, C. 1992. *Ritual Theory Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Bowen, JR. 1993. *Muslim through Discourse*; *Religion and Ritual in Gayo Society*. United Kingdom: Princenton University Press.

Caplan, A.P. 1976. "Boy Circumcision and Girl Puberty Rites among The Swahili of Mafia Island, Tanzania". *Journal of International African Institute*. 46 (1): 21-33.

Dhavamony, M. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Eriksen, TH. 1993. *Etnicity & Nationalism; Antropological Perspective*. Colorado: Pluto Press.

Geertz, C. 1963. *The Interpretation of Culture*. London: Sage Publication.

----------. 1976. Religion of Java. Chicago: University of Chicago Press.

Hall, S. 1992. "The Question of Cultural Identity". dalam Hall, David, dan McGrew (*Eds*.). *Modernity and Its Future*. Cambridge: Polity Press in Association with Open University.

Haliadi, 2001. *Sinkretisme Islam; Buton Islam Islam Buton*. Yogyakarta: Yayasan untuk Indonesia.

Haviland. 1999. *Cultural Anthropology*. New York: Harcourt Brace College Publisher.

Jay, RT. 1969. *Javanese Villagers; Social Relations in Rural Modjokunto*. Cambridge Mass: MIT Press.

Jensen, TG. 2012. "To be 'Danish' Becoming 'Muslim": Contestation of National Identity?". J*ournal of Ethic and Migration Studies*, 34 (3): 389-409.

Kahn, JS. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*.London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publication.

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

King, VT. 1982. "Etnicity in Borneo; An Antropological Problem". *South East Asian Journal of Social Science.*10 (1): 23-43.

Kipp, RS. 1993. *Dissociated Identity; Etnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society.* USA: The University of Michigan Press.

Koentjaraningrat. 1972. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

----------. 1985. *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.

La Fontaine, JS. 1985. *Initiation; Ritual Drama and Secret Knowledge across The World*. New York: Pinguin Books.

Lewis, G. 1980. *Day of Shinning Red; An Essay on Understanding Ritual.* London: Cambridge University Press.

Muhaimin AG. 2002. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal; Potret dari Cirebon.* Jakarta: Logos.

Nakamura, M. 1984. *The Cultural and Religious Identity of Javanese Muslim; Problem of Conceptualization an Approach.* London: Kegan Paul.

Picard, M. 1997. *Tourism, Etnicity, and The State in Asian and Pacific Societies.* Honolulu: University of Hawai's Press.

Pilliang, YA. 2002. *Identitas dan Tantangan Budaya Global*. Yogyakarta: Yayasan Seni Cemeti.

Pranowo, B. 2009. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet.

Swantz, ML. 1970. *Ritual and Symbol; in Transational Zaramo Society*. New York: CWK Gleerup, Lund.

Trammel, WC. 1976. *Religion; What Is It?* New York: Holt, Hinehart, and Winston.

Turner, V. 1967. *The Forest of Symbol*. New York: Cornell University Press.

Van Bruinessen, M. 2003. "Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia". *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*: 68-85.

Wood, RE. 1998. "Touristic Etnicity; A Brief Itinerary". *Etnic and racial Studies.* 21 (2): 218-241.

Woodwart, M. 1999. *Islam Jawa*. Yogyakarta: Lkis