

## *Sulapa Eppa: Bissu, Kosmologi Bugis, dan Politik Ekologi Queer*

### *Sulapa Eppa: Bissu, Bugis Cosmology, and Queer Political Ecology*

**Feby Triadi<sup>1</sup> dan Petsy Jessy Ismoyo<sup>2</sup>**

Asosiasi Antropologi Indonesia (AAI) Sulawesi Selatan<sup>1</sup> dan  
Kandidat Doktor di *Indonesian Consortium for Religious Studies*, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta<sup>2</sup>  
Gedung Perkantoran Lantai 2, Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas  
Hasanuddin, Jalan Perintis Kemerdekaan Km. 10, Makassar, Sulawesi Selatan<sup>1</sup> dan  
Gedung Pasca Sarjana UGM, 3<sup>rd</sup>-4<sup>th</sup> Floor, Jalan Teknik Utara, Pogung, Kocoran, Caturtunggal, Depok,  
Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281<sup>2</sup>

feby.triadi@mail.ugm.ac.id<sup>1</sup> dan jessy.ismoyo@mail.ugm.ac.id<sup>2</sup>

Kronologi Naskah: diterima 30 Oktober 2022, direvisi 17 November 2022, diputuskan diterima 5 Desember 2022

#### **Abstract**

Various discourses about locality and indigenous peoples emerged as an effort to overcome the climate crisis. This term is also a part of seeing the sustainability of nature. This paper departs from arguments such as queer ecological studies and the indigenous paradigm. Furthermore, some of these academic studies are used to foster focus through indigenous knowledge in recalibrating the God-Human-Nature relationship through Bugis cosmology and the role of the Bissu. The main argument in this paper is to present Bugis knowledge and understand the embodied resistance in the existence of Bissu in South Sulawesi. This study used a qualitative method with participant observation and in-depth interviews. Data collection was carried out in two steps, namely, literature study, which was followed by participant observation and in-depth interviews. Data is then collected, classified, and interpreted through the indigenous paradigm as an effort to decolonize knowledge. The results of this study show some holistic, cyclic knowledge, and based on experience in the Bugis community, namely: (1) Environmental conservation can be guided by Sulapa Eppa as an environmental ethic based on Bugis cosmology; (2) Sangiang Serri as an eco-prophetic ritual that denounced heteropatriarchy; (3) Embodied resistance of Bissu's gender identity ambivalence as a political representation of queer ecology.

Keywords: Bissu, Sulapa Eppa, Bugis Cosmology, Queer Ecology

#### **Abstrak**

Berbagai wacana tentang lokalitas dan masyarakat adat muncul sebagai usaha untuk mengatasi krisis iklim. Termin ini juga menjadi salah satu bagian untuk melihat keberlangsungan alam. Tulisan ini berangkat dari argumen seperti studi ekologi *queer* serta paradigma *indigenous*. Selanjutnya, beberapa kajian akademik digunakan untuk menyemai fokus melalui pengetahuan *indigenous* dalam mengkalibrasi lagi hubungan Tuhan-Manusia-Alam lewat kosmologi Bugis dan peran Bissu. Adapun argumen utama dalam tulisan ini adalah menentang pengetahuan Bugis dan memahami perlawanan menubuh dalam eksistensi *Bissu* di Sulawesi Selatan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Pengumpulan data dilakukan lewat dua langkah, yaitu studi literatur yang dilanjutkan dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Data kemudian dikumpulkan, diklasifikasi, dan diinterpretasi lewat *indigenous paradigm* sebagai upaya dekolonisasi pengetahuan. Hasil penelitian ini memperlihatkan beberapa pengetahuan holistik, siklik, dan berdasarkan pengalaman pada masyarakat Bugis yaitu: (1) Pelestarian lingkungan dapat berpedoman pada *Sulapa Eppa* sebagai etika lingkungan berdasarkan kosmologi Bugis; (2) *Sangiang Serri* sebagai ritual ekoprofetik yang menggugat heteropatriarkal; (3) Resistensi menubuh dari ambivalensi identitas gender Bissu sebagai representasi politik ekologi *queer*.

Kata kunci: Bissu, Sulapa Eppa, Kosmologi Bugis, Ekologi Queer

## **Pendahuluan**

Bencana alam merupakan konsekuensi dari kerusakan lingkungan hidup. BNPB mencatat bahwa sepanjang tahun 2019 terdapat 3.768 bencana di Indonesia — hal ini meningkat dua kali lipat dari tahun 2018 (1.999 kali). Berdasarkan Peta Rentan Perubahan Iklim dalam situs Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim (2018), Sulawesi Selatan merupakan salah satu wilayah dengan kemungkinan bencana alam

tinggi. Berdasarkan pemetaan indeks kerentanan secara umum lewat SIDIK, terdapat 73 desa yang rentan akibat perubahan iklim, rentan banjir, dan longsor. Dilansir dari *mongabay.com* (2022), masalah lingkungan di Sulawesi Selatan terjadi karena persoalan eksploitasi tambang, air tanah, pencemaran udara, hingga pemanasan global. Pada pengelolaan lingkungan hidup, kerusakan Daerah Aliran Sungai (DAS) akibat penggunaan hutan, sawah, ladang, perkebunan, dan lainnya membawa

pengaruh pada potensi banjir dan kekeringan. Selain itu, pencemaran air dan udara yang disebabkan oleh buangan limbah pabrik dan sampah di *sewage* (saluran pembuangan) membuat berkurangnya oksigen yang merusak ekosistem.

Adanya krisis iklim juga memperparah bencana yang terjadi akibat reklamasi, tambang pasir laut di pesisir Kota Makassar dan Kabupaten Takalar, deforestasi di sekitar wilayah pegunungan Tokalekaju, dan kerusakan ekosistem karst di Kabupaten Maros dan Pangkep (Catatan Akhir Tahun WALHI 2018). Bencana alam juga memengaruhi kesehatan masyarakat di Sulawesi Selatan seperti buruknya sanitasi air dan udara, minimnya air bersih memunculkan berbagai penyakit seperti tifus, polio, demam berdarah *dengue*, penyakit cacangan, diare hingga infeksi saluran pernapasan (ISPA) seperti dikutip pada Jawapos.com (2019).

Berangkat dari penelusuran di atas, tibalah tulisan ini pada titik-tarik kerusakan iklim yang juga mengarah pada ketercerabutan kultural. Kerusakan alam Sulawesi Selatan sebenarnya tidak hanya menunjukkan krisis iklim, tapi juga krisis kultural. Lewat fenomena hilangnya peran Bissu karena desakralisasi, hubungan manusia dan alam pun menjadi tidak seimbang. Terlalu sibuk dengan distorsi identitas gender Bissu yang dianggap berlawanan dengan nilai Islam sehingga masyarakat Bugis abai akan peran penting Bissu dalam menjaga keberlanjutan lingkungan. Padahal, keberadaan Bissu krusial dalam pelestarian lingkungan. Hal ini mendasari peneliti untuk mengkaji lebih lanjut hubungan relasional Bissu, kosmologi Bugis, dan krisis iklim yang terjadi di Sulawesi Selatan. Lewat politik ekologi *queer*, penelitian ini menggugat heteropatriarkal yang menjadi salah satu penyebab utama putusnya hubungan manusia dengan alam dan budayanya. Penelitian ini bertujuan mengeksplorasi bagaimana Bissu dan pengetahuan lokal masyarakat Bugis sebagai kunci dalam keberlanjutan lingkungan di Sulawesi Selatan.

Metodologi yang digunakan adalah kualitatif dengan observasi partisipan dan wawancara mendalam. Untuk pengumpulan data, studi literatur dilakukan untuk mengontekstualisasikan fenomena ini pada interseksionalitas isu *indigenous*, ekologi, dan *queer*. Kemudian, peneliti melakukan observasi partisipan dan wawancara mendalam dengan terlibat menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari Bissu. Kerja lapangan ini dilakukan dari bulan November 2018 hingga Oktober 2019. Mulanya, peneliti menemui Bissu Nandar yang merupakan ketua para Bissu di Kabupaten Pangkep,

bersama dengan anak didiknya. Peneliti juga menemui Bissu Jamil yang menjalani kesehariannya sebagai *indo' botting*. Kemampuan sebagai perias pengantin didapatkannya secara turun-temurun. Bissu Sahril, di antara ketiga interlocutor, memiliki jenjang pendidikan hingga Sekolah Menengah Atas. Ia mengikuti Bissu yang lebih tua untuk tinggal di rumah arajang. Ketiga interlocutor yang ditemui mengidentifikasi diri sebagai calabai di awal kehidupannya, kemudian Bissu setelah mendapat panggilan untuk menjadi Bissu. Subjektivitas ketiga interlocutor menyampaikan bahwa Bissu artinya memiliki tubuh laki-laki dan jiwa layaknya perempuan. Selain itu, kami mengobservasi langsung *mappalili* sebagai ritual rutin sebelum turun sawah di Kabupaten Pangkep. Ritual yang kami hadiri berbarengan dengan momentum pindahnya rumah arajang lama ke baru. Dalam prosesnya, ritual *barzanji* dilakukan oleh tokoh agama sebagai bagian dari ritual orang Bugis sebelum masuk ke rumah baru. Data yang dikumpulkan kemudian dianalisis lewat *indigenous paradigm* sebagai upaya dekolonisasi pengetahuan, dan ditutup dengan refleksi kritis dari penulis.

### **Paradigma *Indigenous*: Hubungan Interdependensi Alam dan Manusia**

*"One seeks knowledge because one is prepared to use it."*  
–Maggie Kovach

Paradigma *indigenous* (*indigenous paradigm*) adalah usaha untuk lepas dari nalar dikotomis antara 'diri' dan 'Liyen' (*self and the Other*). Paradigma ini hadir dari fragmentasi pengetahuan yang mengakar dalam sistem edukasi negara-negara Barat lewat *Cartesian Worldview*. Hal ini terjadi pada perubahan dari teosentrisme ke antroposentrisme di Abad Pencerahan (*the Enlightenment*). Pergeseran paradigma membawa manusia ke dalam rasionalitas berpikir serta pesatnya perkembangansains dan teknologi yang (justru) destruktif terhadap alam (Toynbee 1974). Tidak hanya destruktif pada alam, antroposentris yang menitikberatkan pada ekonomi kapitalis membuat manusia mengalami krisis spiritualitas. Penitikberatan pada antroposentrisme dapat melepaskan akal dari sakral. Akibatnya, manusia terperangkap pada rasionalitas lalu mengikis humanitas. Nasr (1975) mengkritik *Cartesian Worldview* dan menghadirkan paradigma perenialisme. Ia berargumen bahwa kosmologi dalam hubungan interdependensi manusia dan alam justru sebagai basis spiritualitas.

Lynn White (1967) berpendapat perlunya kembali melihat bagaimana panteisme dapat menjawab persoalan

tentang keterpisahan hubungan Tuhan-Manusia-Alam. Manusia seharusnya mewujudkan dalam kosmologi pengetahuan *indigenous* dalam spiritualitasnya. Bukan terjebak dalam dikotomi 'palsu' antara profan dan sakral dalam *Cartesian worldview*. Lepas dari nalar dikotomis, paradigma *indigenous* mendefinisikan 'ke-Liyanan' bukan sebagai negasi dari 'self', tetapi sebagai representasi dari sebuah transformasi, hibriditas, pertemuan, serta pengalaman (Rutherford 1990).

Diskursus Bissu dalam paradigma *indigenous* selalu berada pada tarikan agama (*sara'*) dan adat (*ade'*) dalam *Panganderreng*. Sebagai fondasi argumen pengetahuan *indigenous*, peneliti mengarah pada piagam *ade'* yang diajukan oleh *Kadhi* pertama sebagai bentuk Islam Bugis yang kontra heteropatriarkal. Pemahaman *ade'* dan *sara'* juga menekankan pada pentingnya alam sebagai bagian dari hubungan manusia dengan *Dewata SeuwaE*. Sejak hadirnya Islam di Sulawesi Selatan, muncul posisi *Kadhi* atau tokoh agama dalam struktur pelapisan sosial masyarakat Bugis. Datuk ri Bandang sebagai *Kadhi* pertama. Ia adalah orang paling berjasa dalam pembentukan lembaga *sara'* di kerajaan-kerajaan Islam di Sulawesi Selatan. Posisinya sebagai *Kadhi* membuat Datuk ri Bandang merumuskan dua prinsip pokok dalam lembaga *sara'* yaitu: 1) Piagam *sara'* atau persetujuan antara *adat* dan *sara*; maknanya adalah *sara'* menghormati *ade'* dan *ade'* memuliakan *sara'*; keduanya tidak saling membatalkan putusan, kalau *ade'* tidak dapat memutuskan suatu perkara, *ade'* bertanya pada *sara'* dan sebaliknya; 2) Pejabat *sara'* berasal dari keturunan bangsawan atau raja untuk menghindari benturan antara *sara'* dan *ade'* (Ridhwan 2016).

Namun, setelah jatuhnya Orde Baru, demokratisasi memunculkan beberapa gerakan Islam yang lebih variatif di Sulawesi Selatan seperti KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam), Laskar Jundullah, Wahdah Islamiyah, dll. Belokan konservatif dari beberapa gerakan Islam di Sulawesi Selatan lewat *da'wah*, pendidikan, dan politik menyebabkan struktur pelapisan *kadhi* menjadi lebih berlapis dan tidak seluruhnya berasal dari keturunan bangsawan atau raja, sehingga benturan antara *sara'* dan *ade'* yang selalu terjadi memojokkan posisi Bissu sebagai elemen penting dalam *ade'*. Dari titik inilah, penulis menengahkan pentingnya konsep *Sulapa Eppa'* dan posisi Bissu dalam *sara'* dan *ade'* sebagai penyeimbang sekaligus penyambung *Botting Langi'* (Dunia Atas) dan *Ale Lino* (Dunia Tengah) yang dijelaskan pada bagian selanjutnya.

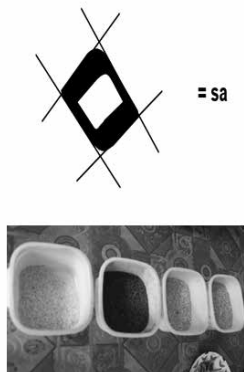
## **Sulapa Eppa': Etika Lingkungan menurut Kosmologi Bugis**

Bagian ini menjelaskan bagaimana kosmologi Bugis menerapkan *sulapa eppa'* sebagai etika lingkungan. Kita dapat melihat kesesuaian kosmologis Bugis dengan paradigma *indigenous*. Hal ini terlihat pada keseimbangan antara makhluk dan entitas yang hidup dan tidak hidup, seperti yang dijelaskan berikut ini. Kosmologi Bugis pada umumnya percaya jika dunia ini dibangun atas empat elemen penting, yaitu air, api, angin, dan tanah. Keempat hal tersebut berkaitan dengan pandangan filosofis yang identik dengan konsonan *sa* (s) dalam aksara *lontara* (lihat Gambar 1). *Sa* (s) diidentikkan dengan empat penjuru mata angin (Mattulada 1985). Konsep *sulapa eppa'* tidak lepas dari analogi yang saling berkaitan seperti representasi warna merah untuk api; putih atau bening untuk air; kuning untuk angin tatkala senja menampakkan dirinya; dan hitam untuk tanah. Kosmologi *sulappa eppa'* juga terlihat dalam produksi beras (beras putih, hitam, kuning dan merah) sebagai sumber pangan utama orang-orang Bugis (lihat Gambar 2). Selain itu, berdasarkan hasil penelitian Morrell (2001), motif sarung tenun khas Bugis juga terinspirasi dari filosofi *Sulapa Eppa'* yang tergambar dalam motif kosmik empat sisi kotak-kotak sebagai representasi harmoni manusia dengan empat unsur kehidupan, yaitu tanah, api, udara, dan air.

Keempat elemen itu merupakan hubungan antara Tuhan-Manusia-Alam. Dalam kosmologi Bugis, manusia berada di tengah yang memiliki tanggung jawab sebagai 'kontrol'. Kontrol bukan untuk mengeksploitasi, melainkan menciptakan keselarasan, keharmonisan, dan keseimbangan antara dirinya dan Tuhan dan alam (Mahbud 2008). Selain itu, visualisasi huruf *sa* (s) membuat orang-orang Bugis paham dengan konsep keseimbangan. Manusia Bugis selalu beranalogi jika huruf *sa* yang pincang atau di salah satu sisinya terlalu berat, maka akan menunjukkan ketidakseimbangan dan ketidakteraturan. Apabila hal itu terjadi, hilang juga stabilitas antara manusia dengan Tuhan dan alam. Masyarakat Bugis percaya jika individu maupun kelompok hanya mementingkan salah satu bagian, maka lambat-laun mereka akan terkena bencana yang setimpal karena cenderung menonjolkan satu sifat saja (Mahbud 2008). Seperti yang diungkapkan oleh Bissu Nandar:

"Yero diasengge sulapa eppa, de na matane cuali, de to na maloppo cuali, seimbang i. Nappa de to namaega pahanna, cecdi mo bawang, mallinrukki ri anu maegae."

“Yang dinamakan *sulapa eppa'*, tidak berat sebelah dan juga tidak besar sebelah, ia seimbang. Juga tidak banyak paham yang ada di dalamnya, cuma satu yang harus dimaknai, berlindung di kemauan orang banyak” (Bissu Nandar 2019, wawancara Januari).



Keseimbangan tidak hanya berlaku untuk posisi Tuhan-Manusia-Alam, tetapi juga unsur keseimbangan dalam setiap tubuh yang memengaruhi hubungan antar-manusia. Kosmologi Bugis menempatkan pelestarian alam yang berkaitan juga dengan hubungan antar-manusia sebagai beban moral (Mahbud 2008). Pada konteks ini, Bissu sebagai pemimpin ritual agama dalam masyarakat Bugis pra-Islam mengetahui seluk-beluk *Sulapa Eppa'*. Kosmologi Bugis yang diturunkan oleh para Bissu lewat ritual dianggap sebagai sumber pengetahuan di tanah Bugis. Sebagai contoh, ketika peneliti berinteraksi dengan Bissu setelah upacara *mappalili* (ritual sebelum turun sawah) selesai; yang menjadi momentum untuk generasi muda bertanya berbagai pengetahuan kepada Bissu, termasuk dengan ilmu kebatinan.

“Saya melihat beberapa generasi muda baik laki-laki maupun perempuan duduk bersimpuh di depan tetua Bissu, di sela-sela perbincangan mereka menyelipkan pertanyaan mengenai konsep yang selalu dijunjung tinggi secara bersama, menyoal *Sulapa Eppa'*. Layaknya seorang guru yang memberikan pelajaran bagi murid-muridnya, begitu juga Bissu Nandar dengan lugas menjelaskan konsep *Sulapa Eppa'* kepada para generasi muda yang datang bertanya padanya” (Catatan Lapangan, 2019).

Pada saat upacara *mappalili* sedang berlangsung, beberapa Bissu terlihat sibuk merapal mantra. Bissu percaya jika memanggil *dewata* (roh dewa), mereka harus mempersembahkan sesajen yang tersimpan di empat tempat untuk mewakili *Sulapa Eppa'*. Misalnya, air yang ditandai dengan melarung sesajen ke sungai atau merendam sebagian *arajang* (benda sakral kerajaan yang mereka jaga). Api yang ditandai dengan menggoreskan *arajang* ke pusat tanah yang memiliki empat batu.

Orang Bugis percaya jika dahulu kala empat batu itu digunakan oleh leluhur mereka sebagai tungku untuk menghidupkan api. Kemudian, tanah yang ditandai dengan penyimpanan sesajen di pohon-pohon besar yang ditinggali oleh makhluk *tenrita* (makhluk halus) atau menggoreskan bagian bawah *arajang* di sawah yang memang perawatannya diperuntukkan untuk para Bissu. Terakhir, angin yang ditandai dengan penyimpanan beberapa sesajen saat ritual dilaksanakan di bagian atap rumah (*rakkeang*). Selain itu, *arajang* yang dijaga oleh Bissu juga disimpan di atap rumah. Hal ini dimaknai agar dewata yang mendiami *arajang* ini dekat dengan dunia atas para dewa. Penghormatan akan keselarasan *Sulapa Eppa'* merupakan pemenuhan unsur dasar manusia Bugis untuk hidup. Hadirnya keseimbangan tidak didasari oleh satu sifat yang menjadi prioritas utama, melainkan kesatuan empat ruang yang bersifat interdependen. Hal inilah yang menjadi dasar etika lingkungan ideal masyarakat Bugis dalam konteks masyarakat madani.

Ahimsa-Putra (2007) mencatat jika masyarakat Sulawesi-Selatan percaya bahwa sosok pemimpin yang disebut *karaeng* atau *arung* ditentukan dari kepemilikannya atas *arajang* (benda pusaka). Telah menjadi fakta umum di masyarakat Sulawesi-Selatan jika *arung* atau *karaeng* yang memiliki *arajang*. Selain itu, para *arung* atau *karaeng* juga memiliki tanah, kebun, sawah, empang sebagai sumber daya yang sebenarnya dimiliki oleh *arajang* tadi. Dengan kata lain, kekuasaan sebenarnya adalah milik '*arajang*' bukan '*arung* atau *karaeng*'; sebab kekuasaan yang dimiliki oleh *arung* sebenarnya dipinjam dari kekuasaan yang ada pada *arajang* tersebut (Ahimsa-Putra 2007). Gejala ini mirip dengan hasil penelitian Goffman (1955) dan Hornborg (1994). Bagi Bissu, tugas sebagai penjaga *arajang* adalah mengelola dengan baik sumber daya yang dimiliki *arajang* oleh *arung* atau *karaeng*. Basis kekuasaan itu hadir dalam seperti rapal mantra dan keahlian merawat *arajang* yang diwariskan secara turun-temurun.

Begitu juga dengan kesakralan tanah, pohon besar, sungai dan sumber daya lainnya. Para Bissu percaya jika di beberapa titik merupakan *posik* (pusat) tanah dan akan selalu dijaga oleh makhluk-makhluk halus (*to tenrita*). *To tenrita* akan marah dan menghantui seseorang jika ada yang mengacaukan tempat mereka berdiam (Lathief 2004). Beberapa mitos pada tempat sakral menjadi tameng untuk menjaga kelestarian lokasi itu. Contohnya, tempat yang digunakan para Bissu untuk mengambil sumber mata air saat upacara. Bissu mendatangi tujuh sumber mata air yang kemudian disatukan dalam satu wadah. Bissu akan merapalkan

mantra tertentu untuk meminta izin kepada penjaga (*to tenrita*) tiap satu sumur. Dari tujuh sumber mata air yang digunakan ketika Bissu ingin memulai upacara, setiap tempat memiliki mitos penjaga tempat sakral. Gejala ini sejalan dengan hasil penelitian Nurfadillah (2019), bahwa tempat-tempat yang dipercaya didiami oleh makhluk halus tadi, cenderung banyak ditemukan sesajen, dimaksudkan agar mereka tidak mengganggu manusia dalam beraktivitas di tempat itu. Hal ini sesuai dengan penelitian Aaisyah tentang etika lingkungan. Ia berargumen *I La Galigo*, contohnya dalam episode *Ritumpanna Welenrenge* lekat dengan konsep ecoprofetik. Contohnya, ritual *maccera* yang merupakan penghormatan pada pohon dan makhluk supernatural yang mendiaminya. Ritual ini dilakukan oleh Bissu dengan cara pohon harus dilukis oleh darah beberapa hewan di hutan. Ritual ini dilakukan untuk meningkatkan *sumange* (kekuatan alam). *Sumange* dipercaya adalah kekuatan dari *Botting Langi* (Dunia Atas) bagi manusia. Sistem pengetahuan ini menunjukkan bagaimana masyarakat Bugis menghimbau penghormatan antara manusia dan alam (Pelras 2006; Kern 1993 dalam Aaisyah 2018).

Pengetahuan tentang *posik* memperlihatkan bagaimana air menjadi salah satu unsur penghidupan. Semua sumber air memiliki mitos tentang kebersihan yang selalu harus dijaga. Fenomena mengindikasikan jika mitos tentang sumber air yang selalu harus dijaga kebersihannya, tidak lebih hanya dianggap sebagai pembungkus untuk melestarikan sumber air ini. Ritual pemberian sesajen bagi *to tenrita* adalah simbol kesakralan alam yang harus dijaga sebagai sumber daya bersama. Jika dibayangkan secara mendalam lagi mitos akan ketakutan orang-orang berlaku 'kotor' di tempat ini, digunakan untuk menjaga dan melindungi sumber mata air yang disakralkan. Pengetahuan akan *to tenrita* sebagai *posik* dibuktikan dengan banyaknya pipa yang mengalir langsung ke rumah-rumah warga di salah satu sumber mata air (akuifer). Namun ironisnya, salah satu pipa yang sangat besar justru langsung berhubungan dengan salah satu perusahaan air minum di tempat tersebut (Catatan lapangan 2019). Terlepas dari kapitalisasi sumber daya terjadi lewat pengambilan air tanah di akuifer, Bissu tetap bersedia melakukan ritual dengan menjunjung *sulappa eppa'* sebagai etika lingkungan.

### Ritual sebagai Penghormatan Pada yang Memberi Kehidupan

Menurut orang Bugis, kosmologi menyandingkan segala elemen gender sebagai pemberi kehidupan.

Bukan hanya salah satunya. Kisah *La Galigo* menceritakan *Sangiang Serri* merupakan anak dari Batara Guru yang meninggal dunia dan berubah menjadi dewi padi (Hamonic 1991). Kemuliaannya melekat karena posisinya sebagai anak dari Batara Guru yang merupakan manusia pertama turun di muka bumi. Orang-orang Bugis percaya bahwa jika menghormati dan mengasihi padi, sama saja dengan memuliakan *Sangiang Serri*. Gugatan terhadap heteropatriarkal terlihat dari pentingnya sosok *Sangiang Serri* dan posisi penting Bissu (yang berada 'di antara') dalam ritual untuk menghubungkan Dunia Atas dan Dunia Tengah. *Sangiang Serri* adalah personifikasi seorang perempuan dari Dewi Padi (Hamonic 1991; Koolhof 1999; Sintang 2004; Purday 2013; Sulkarnaen 2017). Penghormatan terhadap *Sangiang Serri* terlihat dalam rangkaian ritual *mappalili* yang hanya dapat dipandu oleh Bissu.

Beberapa hari menjelang ritual, Bissu terlihat sibuk menyiapkan alat dan bahan sebagai perlengkapan. Semua langsung diambil dari alam seperti pohon pisang, buah kelapa, buah pala, dan padi utuh. Bissu menuturkan bahan-bahan alam harus selalu ada untuk digunakan dalam ritual. Misalnya, satu batang bambu, satu pohon pisang, dan satu ikat padi. Sebelum menebang pohon bambu, Bissu duduk bersimpuh di depan pohon dengan merapalkan mantra tertentu, kemudian mereka membatin. Seolah terjadi dialog Bissu bertanya pada pohon bambu, seberapa lama ketahananmu jika ditebang saat ini? Setelah diajak berbicara, maka selanjutnya Bissu memukul tiga kali dengan menggunakan parang, setelah memilih bambu dengan ketahanan yang paling lama.

Kearifan lokal dalam menebang bambu yang dimiliki para Bissu merupakan suatu pelajaran yang diterima dari leluhur mereka dan ditransformasikan dari generasi ke generasi dalam masyarakat Bugis. Bissu mampu memperkirakan ketahanan bambu yang ditebang. Ada yang bertahan tiga sampai lima tahun bahkan ada sampai 10 tahun lamanya. Pemilihan bambu yang tidak nyaring bunyinya saat dipukul menunjukkan bahwa bambu tersebut sudah cukup tua dan memiliki kepadatan serat sehingga bisa bertahan lama jika dipakai. Sementara itu, bambu yang pada saat dipukul menimbulkan suara yang nyaring menunjukkan bambu tersebut masih muda. Bambu muda tidak memiliki kepadatan serat yang maksimal sehingga tidak memiliki daya tahan lama. Inilah yang disampaikan oleh Bissu Sahril (56 tahun), ketika peneliti berbincang saat menyiapkan bahan-bahan kala ingin melakukan ritual. Ia menceritakan pengalaman turun-temurun yang

didapatkan dari Bissu terdahulu, persis seperti yang ia rasakan ketika membatin saat ingin menebang bambu.

Para Bissu senantiasa mengajarkan masyarakat Bugis tentang keberadaan pohon bambu yang memiliki makna. Bagi mereka, pohon bambu sangat berguna bagi kehidupan manusia. Ketika awal pertumbuhan atau sebelum memunculkan tunas dan daunnya, pohon bambu terlebih dahulu menyempurnakan struktur akarnya. Akar yang menancap ke dasar bumi membuat bambu menjadi sebatang pohon yang sangat kuat, lentur, dan tidak mudah patah sekalipun diterjang angin kencang. Makna pohon bambu mengajarkan masyarakat Bugis untuk tumbuh, berkembang dan mencapai kesempurnaan, seperti pohon bambu yang bergerak dari dalam ke luar, bukan sebaliknya. Selain itu, akar bambu yang kuat dalam kehidupan itu tergantung pada pemahaman, penghayatan, dan pengamalan tentang keimanan pada Tuhan yang tertanam dalam hati. Ini yang menjadi akar dalam pedoman hidup orang Bugis.

Senada dengan Bissu Sahril, Bissu Jamil (52 tahun) juga mengungkapkan hal yang sama. Hubungan Bissu dengan alam diperlihatkan dengan pengetahuannya tentang alam. Ia menceritakan tatkala ada sepasang suami istri yang datang padanya untuk diterawang, lantaran setelah setahun pernikahan mereka tidak dikaruniai anak.

“Makedanna de’pa gaga wijakku, langsung lokka ka malanggi colli daung rekko ota, nappa malaka uwwari ketuangge, ubacai ni nappa mitai di uwaiyye denre, siruntui padanna pucu’, langsung ka pedanggi ye urane’e. de’ tongenna tu namitta nak”.

“Waktu dua orang datang pada saya, mereka berucap jika belum memiliki keturunan, saya langsung mengambil dua buah daun sirih, lalu saya juga mengambil air pada wadah baskom, setelah saya membacakan mantranya, saya menyimpan daun itu ke air tadi, kedua daun itu bertemu pucuk dengan pucuk, saya langsung mengabarkan berita baik itu kepada suaminya, dalam waktu yang tidak lama lagi, mereka akan dikaruniai anak” (Bissu Jamil 2019, wawancara Januari).

Pasangan itu meminta tuntunan agar dapat memiliki keturunan. Berselang beberapa lama setelah kejadian itu, Bissu Jamil mendengar kabar tentang mereka yang sebentar lagi akan menggelar syukuran untuk kelahiran anak pertamanya. Bissu Jamil yang menggunakan daun sirih sebagai perantara dari kekuatannya yang tentu tidak datang begitu saja. Melainkan, ia pelajari sejak lama dan mengharuskannya menggunakan daun tertentu sebagai penandanya. Begitu juga ketika ia meramal hasil panen tahunan para petani, baginya semakin meriah upacara

ritual *mappalili* dilaksanakan, maka kemungkinan besar hasil panen akan melimpah.

Prosesi upacara *mappalili* atau upacara awal turun sawah untuk meminta hujan oleh Bissu masih rutin dilakukan hingga saat ini. Para petani percaya jika seluruh rangkaian ritual *mappalili* tidak dilakukan akan mendatangkan kesengsaraan bagi hasil panennya. Kepercayaan para petani terhadap Bissu tidak datang begitu saja tanpa alasan. Para petani memercayai Bissu mampu mengundang, bahkan memindahkan hujan untuk menjadikan hasil panen mereka melimpah; serta mengendalikan hewan yang ditengarai akan membawa hama bagi padi. Bissu mampu memindahkan hama padi ke binatang atau tumbuhan lain yang tidak terlalu merugikan banyak orang. Adanya kepercayaan yang meyakini kekuatan Bissu untuk memanggil hujan dan mengusir hama menjadikan mereka semakin disakralkan oleh orang-orang, saya terlibat beberapa kali perbincangan dengan Bissu Emil, ia mengakui kekuatannya berasal dari *arajang* yang dipelihara. Sejalan dengan pandangan dari Ahimsa-Putra (2007) yang sebelumnya telah peneliti kemukakan sebelumnya, jika sebenarnya sumber kekuasaan terbesar para Bissu, berasal dari ornamen *arajang* (benda kerajaan), yang juga memperlihatkan hubungan antara alam dan juga Tuhan.

Sementara itu, *bata’* (jagung), *betteng* (sagu) *na berre’* (dan beras) sebagai sumber pangan utama (hasil tani) bagi orang-orang di Sulawesi Selatan, berkaitan dengan penghormatan terhadap *Sangiang Seri*. Hal ini dapat dilihat dari rangkaian ritual yang dilakukan sebelum-sesaat-sesudah saat menanam padi. Pertama, Bissu melaksanakan upacara ritual *maddoja bine* (menyemai benih) sebelum para petani menanam benih (Sulkarnaen, 2017). Kemudian, Bissu melakukan ritual *maccera darame* setelah hasilnya dipanen (Harfila, 2019). Setelah Bissu berhasil membimbing petani untuk memulai menanam padi, barulah mereka mengawal perkembangan padi dengan cara rutin melakukan persembahan kecil-kecilan setiap malam Jumat di depan *arajang* (benda kerajaan). Penghormatan terhadap *Sangiang Seri* memperlihatkan bagaimana hubungan interpedepensi yang dalam bentuk naratif dan metaforis.

“Kami memohon kepada dewata (Tuhan) supaya petani selalu diberikan hujan yang bagus, karena ada juga itu hujan yang tidak bagus, yang biasa disertai angin kencang yang bisa merusak tanaman, petani juga kami doakan kalau ke sawah dengan hati yang bahagia, agar hasil panennya melimpah, tidak dimakan hama. Ritual ini, rutin kami lakukan setiap malam Jum’at” (Bissu Emil 2019, wawancara Januari).

Namun perubahan jenis pola tanam memengaruhi keseimbangan alam dan stabilitas pengetahuan yang diturunkan pada Bissu tentang *bata'* (jagung) dan *betteng* (sagu) sebagai hasil tanam. Saat ini, hasil panen dari tumbuhan jagung dan sagu, saat ini sudah mulai ditinggalkan oleh masyarakat Bugis sebagai makanan pokok. Mereka beralih dari masyarakat yang berburu meramu ke sistem pertanian menetap yang ditandai dengan pembukaan lahan persawahan di era Presiden Soeharto tahun 1970-an yang hanya berpusat pada *na berre'* (beras) (Anwar 2018). Perubahan lahan karena pergeseran jenis pola tanam dari polikultur ke monokultur tidak memungkinkan lagi sagu untuk tumbuh. Lahan pertanian yang didominasi oleh sawah dan empang menjadikan Pangkep, tidak ramah dengan pohon sagu yang harus tumbuh lama terlebih dahulu. Berbeda dengan komoditas jagung yang masih dapat tumbuh karena hidup saat peralihan antara musim panen padi.

Kabupaten Pangkep dikenal dengan aktivitas pertanian. Hal ini didukung dengan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) terkait luas persawahan yang lebih tinggi dibandingkan dengan tambak, yaitu persawahan 8.987 hektare dan tambak 7.267 hektare (BPS Pangkep 2018). Angka ini diambil dari tiga kecamatan yang dijadikan sampel penelitian (Labakkang, Ma'rang, dan Segeri) dengan bissu hadir sebagai penyeimbang antara alam dan manusia (hubungannya dengan *Sangiang Serri* atau Dewi Padi). Pergeseran lahan aktivitas pertanian ke tambak juga berpengaruh dalam konstelasi keseimbangan alam. Lanskap wilayah yang tidak jauh dengan pesisir, membuat beberapa lahan awalnya digunakan untuk aktivitas pertanian, sekarang berubah menjadi tambak yang hanya diisi jenis ikan yang hampir seragam. Seolah menepikan fakta Kabupaten Pangkep dengan pemetaan aktivitas pertanian, pemerintah mendorong promosi unggulan daerah dan 'mengarahkan' pada promosi hasil tambak dan laut semata yang justru tidak sesuai dengan kontur wilayah Kabupaten Pangkep.

### **Bissu: Perlawanan yang Menubuh dan Politik Ekologi Queer**

Heteronormativitas hadir dari sistem heteropatriarkal yang memungkinkan eksploitasi lingkungan dengan konsekuensi yang dihadirkan oleh berbagai aktor. Oleh karena itu, heteronormativitas dianggap merusak pranata sosial yang menyeimbangkan hubungan antar-manusia, serta manusia dengan alam apabila melihat hubungan interdependensi antara *nature* dan *culture*

(Mortimer-Sandilands 2010). Lewat struktur ganda yang tidak hanya menyimplifikasikan makna intrinsik bagi individu, tapi juga membuat 'batasan fana'. Dikotomi ini melahirkan kategori biner yang kaku seperti; natif/non-natif, beradab/liar, sakral/profan, tradisional/modern, laki-laki/perempuan, dan maskulin/feminin dan mengabaikan bagaimana keseimbangan dan sistem sosial berfungsi. Politik ekologi *queer* mencoba melihat bagaimana dikotomi biner 'palsu' yang diciptakan oleh sistem heteropatriarkal menghapus narasi kelompok marginal dan memopulerkan retorika 'penaklukan' alam, romantisasi modernitas, dan manusia berhak mengontrol alam dengan teknologi untuk kebaikan seluruh umat manusia (Starhawk 1989).

Politik ekologi *queer* menilik liminalitas bahwa perempuan bukan hanya mereka yang berada pada tubuh perempuan dan jiwa feminin, melainkan juga dapat berada pada tubuh laki-laki dan jiwa feminin. Bahwasanya feminitas melampaui tubuh dan jiwa sebatas heteronormativitas. Tidak hanya itu, perspektif ekologi *queer* membantu untuk memahami bagaimana sebuah personifikasi dapat menghilangkan kedaulatan alam atas tubuhnya. Misalnya, bagaimana perempuan hanya diobjektifikasi dan 'berusaha' diatur berdasarkan tubuhnya. Hal ini terlihat dari perumpamaan antara perempuan dengan alam, seperti hutan yang masih "perawan," sebagai definisi alam yang belum dijamah; atau personifikasi Ibu Bumi juga seolah membatasi bahwa sifat pengasuhan dan pemeliharaan mengalami penubuhan dalam kata "perempuan" dan "Ibu." Pandangan heteropatriarkal memunculkan perumpamaan yaitu tubuh perempuan dipersonifikasikan dengan sumber daya alam. Kita harus memahami bahwa ekologi *queer* mendorong kesadaran untuk menganggap tanah sebagai benda hidup, layaknya manusia. Oleh karena itu, jika kita bicara semisal tentang reklamasi, seharusnya tanah memiliki otoritas atas transisi tubuhnya, bukan manusia (Bååth 2021).

Ekologi *queer* bukan hanya persoalan gender dan seksualitas, melainkan perlawanan politik. Pendekatan ini justru menghadirkan bagaimana realitas adalah sesuatu yang dianggap 'aneh', dinamis, dan tidak akan pernah 'normal'. Ekologi *queer* dapat memberikan diversifikasi perspektif terhadap kebijakan dan praktik politik ekologi dalam kehidupan sehari-hari; dan memahami bagaimana gender membentuk cara kita menafsirkan "alam" (*nature*) dan tidak alamiah (*unnatural*) yang tentu berhubungan bagaimana individu memperlakukan makhluk lain serta peran institusi sosial-ekonomi dan politik dalam memproduksi

kekuasaan. Menurut Lee Pivnik, pendiri *Institute of Queer Ecology*, *Queerness* dalam kajian ekologi menubuh pada 'yang antara' (*in-between*), ranah abu-abu, dan keberagaman. Hal ini merepresentasikan elemen alam dan realitas yang tidak dikotak-kotakkan (Parkins 2018).

Pada hakikatnya, Bissu (dalam melakukan ritual) menekankan politik *queer*, yaitu hubungan manusia dan alam harus melihat di luar oposisi biner, tidak boleh dibatasi pada sifat maskulin atau feminin yang melekat pada tubuh atau jiwa, begitu juga pada alam; yang merepresentasikan kesakralan leluhur androgini pada kosmologi Bugis. Keberadaan Bissu justru menunjukkan pentingnya interdependensi kedua elemen: laki-laki dan perempuan, feminin dan maskulin, sebagai pemelihara dan penjaga alam. Kehadiran Bissu merupakan kritik akan langgengnya norma heteropatriarkal dengan mendobrak (lagi) dikotomi yang hadir dalam masyarakat dominan. Bahwasanya, distorsi dalam elemen *Sulapa Eppa'* mengantarkan pada kerusakan alam serta menimbulkan fragmentasi hubungan antar-manusia; yang mengarah pada kerusakan kultural. Hubungan istimewa yang ada antara Bissu dan alam tidak hanya dilihat dari prosesi ritual *mappalili*, tetapi juga dari *maggiriq*, serta *mappadandang* atau *macedareme*. Bissu mengorbankan tubuhnya sebagai medium antara Dunia Atas dan Dunia Tengah. Kebersatuan tubuh, pikiran, dan jiwa terlihat dalam ritual *maggiriq* yang berarti Bissu mengalami *trance* dan menghunuskan *keris* ke tubuhnya sebagai perpanjangan dari Dewata. Para Bissu melakukan penyadaran yang dibungkus dengan perspektif magis dan sakral. Selain itu, *mappadandang* atau *macedareme* yang merupakan bentuk rasa syukur yang dilakukan setelah petani sukses dengan panen raya. Keseluruhan ritual adalah rangkaian yang seharusnya tidak diputus begitu saja sebagai sebuah penghormatan Bissu terhadap alam.

Tantangan utama yang dihadapi Bissu adalah desakralisasi yang mengarah pada hilangnya peran dan posisinya. Perlawanannya tidak dianggap sebagai perlawanan politis karena tidak mendapat tempat dalam tataran struktural (Umar 2008). Hal ini dibuktikan dengan penentuan ritual *mappalili* yang justru ditentukan oleh pemerintah setempat, bukan lagi Bissu. Pada titik paling ekstrim, perannya dihilangkan dalam ritual di awal tahun 2022. Menurut wawancara dengan salah satu tokoh adat,

"Dulu itu, *mappalili* dilakukan untuk mengundang hujan. Kalau sekarang sudah tidak lagi. *Mappalili* ini dilakukan kalau anggarannya sudah cair. Padahal hujan datang itu ada siklusnya, bisa saja tahun ini bulan November, tahun depan malah Oktober. Sekarang tidak lagi karena

harus disesuaikan dengan pencairan anggaran yang hanya dilakukan bulan November" (AD 2019, wawancara November).

Selain itu, Bissu tidak hadir dalam ritual *Mattompang Arajang* pada Hari Jadi Bone ke-692. Puang Matoa Anchu mengundang beberapa orang untuk hadir di kediamannya ketika ritual dilakukan (28/03/22). Alih-alih memprotes pemerintah setempat dan kelompok adat tentang betapa krusialnya peran Bissu dalam ritual ini, Bissu melakukan ritual *Tola Bala'*. Puang Matoa Anchu menjelaskan bahwa ritual ini dilakukan sebagai permintaan maaf terhadap Dewata *SeuwaE* karena *Mattompang Arajang* dilaksanakan tanpa kehadiran Bissu. Semakin besar usaha kekuasaan ingin mendistorsi mereka, maka semakin besar pula kekuatan Bissu untuk bertahan. Perlawanan nirkekerasan Bissu dimaknai sebagai perlawanan menubuh atas keresahan mereka. Gaung atas ketiadaan Bissu di salah satu ritual mampu menggoncang posisionalitas kelompok adat untuk berdiri bersama Bissu.

Politik ekologi *queer* yang berhasil dapat dilihat dari perlawanan *two-spirits* yang menentang pembangunan akses pembangunan jalur pipa di Dakota yang melewati tanah reservasi (*reservation land*) dan situs-situs suci di Dakota Utara pada tahun 2016. *Two-Spirit* mengidentifikasi dirinya sebagai *indigenous queer* atau sekarang dikenal dengan *indigiqueer*. Saat penjajahan Eropa di Amerika Utara, gender dan ekspresi seksual yang bertentangan dengan konsep dikotomis barat dihilangkan sehingga menghapus tradisi *two-spirits* dalam banyak bangsa di Amerika Utara. Hal ini juga yang mengarahkan mereka pada Pertemuan *Native Americans* di Winnipeg, Kanada. Mereka meminta untuk memisahkan identitasnya dalam istilah sendiri yang lebih merepresentasikan lokalitasnya yakni, '*Two Spirit*'; dan lepas dari identifikasi LGBT+. Tidak berusaha untuk keluar dari gerakan, tapi mereka menganggap komunitas *indigenous* tidak selalu memiliki prioritas agenda sesuai dengan gerakan LGBT+. Pada pertemuan itu, Cecelia Rose LaPointe, Direktur *Native Justice Coalition* dari *Ojibway dan Métis*, mengatakan bahwa nafas perjuangan *two-spirits* tidak bisa dipaksakan masuk dalam 'terminologi LGBT+ kolonial yang terbatas.' Hal ini dapat menyebabkan keterjebakan dikotomis dan justru mengesensialisasikan gender dan seksualitas yang seharusnya ambivalen bagi *two-spirits*. Dalam pengetahuan *indigenous*, *two-spirits* artinya keterhubungan dengan budaya Ojibway sebagai manusia yang utuh dalam tubuh, pikiran, jiwa. Elise, dari *Idle No More*, seorang *two-spirits* dari Pulau Ohlone juga mengatakan:

"Identitas *two-spirits* saya tidak berkaitan dengan seksualitas saya. Tugas saya adalah menjalankan peran dan tanggung jawab pada komunitas saya. Keberadaan kami melampaui bingkai pemahaman seks dan gender. *Two-spirits* menjembatani sebuah keberadaan yang berlawanan, baik itu maskulin vs feminin, abadi vs temporal, spiritual vs duniawi" (Amor, 2018).

Perjuangan *two-spirits* berusaha mempertahankan identitasnya yang secara langsung berhubungan dengan alam. Karena bagi mereka, tanah adalah bagian dari dirinya. Kekerasan terhadap tanah merupakan kekerasan terhadap leluhur yang juga hidup dalam diri mereka. Hal itu juga yang membuat mereka menyerukan bahwa aliansi gerakan aktivis lingkungan seharusnya tidak dilepaskan dengan keberadaan *two-spirits* serta tubuh-tubuh *indigiqueer* lainnya. Jika hal itu dipisahkan, maka pola kolonialitas berulang karena diskriminasi berlapis akan terjadi (Amor 2018).

Kita dapat melihat kontrasnya perlawanan *two-spirits* dibandingkan dengan Bissu yang menunjukkan lemahnya peran dan posisi Bissu di masyarakat Bugis. Apakah lewat contoh perlawanan *two-spirits* memperlihatkan gagalnya Bissu untuk menjalankan perannya sebagai penghubung Tuhan-Manusia-Alam? Hal ini menunjukkan ketidakberdayaan Bissu menjalankan perannya karena berbagai lapisan diskriminasi dan peminggiran yang dihadapi. Dampak nyata terjadinya penghilangan peran dan posisi Bissu dalam ritual adalah peringatan perlunya langkah baru dalam penguatan komunitas Bissu. Keterbatasan titik berat strategi pemberdayaan Bissu membentuk kecenderungan 'penolakan' pada perubahan dari masyarakat Bugis. Dalam konteks ini, posisi Bissu menjadi statis serta otoritasnya terus-menerus berkurang dalam masyarakat. Di titik inilah, peneliti menekankan Bissu sebagai *indigiqueer* serta politik ekologi *queer* untuk menjadi titik artikulatif perlawanan simbolik dan politik bagi Bissu. Bissu perlu keluar dari perlawanan Bissunya. Namun hal ini membutuhkan uluran tangan banyak pihak. Perlu diingat bahwa perlawanan Bissu adalah perlawanan kultural lewat ritual, yang membutuhkan pemberdayaan. Horison pergerakan Bissu harus disematkan pada perannya dalam konteks masyarakat Bugis. Aksentuasi makna ritual *mappalili* dan *sulapa eppa* dapat menjadi titik berat baru (Triadi 2019; Ismoyo 2020).

Politik ekologi *queer* diharapkan meletakkan kembali fungsi Bissu dalam pranata adat, tanpa mengurangi posisi sentralnya sebagai pemimpin ritual. Fungsi Bissu dalam ritual dapat dititikberatkan sebagai upaya perlawanan yang menubuh (*embodied resistance*). Perlawanan komunitas Bissu tidak hanya tentang kelompok Islam mayoritas yang agresif dan tidak

toleran, tapi juga agresivitas kapitalisme dan homofobia. Eksposur masif dari segala pihak tanpa pertimbangan pada pemberdayaan komunitas Bissu juga perlu dicermati karena dapat mengarah pada ikonisasi budaya dan pariwisata. Baiknya, ikonisasi beriringan dengan penguatan kapasitas maupun jejaring, baik internal serta eksternal. Lewat pendekatan kebudayaan, penguatan modal sosial Bissu akan meningkatkan pranata sosial budaya, kearifan lokal, dan pelestarian lingkungan hidup. Selain itu, efektivitas penguatan perlu menggandeng Kerukunan Waria Sulawesi Selatan (KWRSS). Hal ini perlu ditekankan bahwa karakteristik kesakralan Bissu hadir dari ambivalensi identitas gendernya. Reluktansi pemangku kepentingan untuk menggandeng kelompok minoritas non normatif harus disasar sebagai tantangan utama.

Dengan kata lain, pengetahuan kosmologi Bugis dan Bissu serta bingkai politik ekologi *queer* dapat menjadi alternatif pembentukan narasi perlawanan. Hal ini bertujuan untuk memberikan otoritas pada komunitas Bissu sehingga mereka dapat memenuhi peran ritual penting dengan lebih baik. Inisiatif awal sudah terlihat dari pertemuan yang dilakukan oleh Perkumpulan Wija Raja (PERWIRA) Lapatau. PERWIRA Lapatau merupakan organisasi yang menaungi kelompok keturunan raja Lapatau (Raja Bone ke-16). Pada 4 Mei 2022, diskusi kelompok terarah dalam "Penguatan Lembaga Adat Daerah Bone" menekankan pentingnya komunitas Bissu hadir dalam institusionalisasi adat. Inisiatif ini perlu dikawal dengan baik. Untuk tindakan lebih lanjut, strategi politik ekologi *queer* dapat didasarkan pada UU Pemajuan Kebudayaan No. 5 Tahun 2017. Walaupun dalam bingkai kebudayaan, politik ekologi *queer* dapat dicapai. Strategi kebudayaan untuk perlindungan, pengembangan, pemanfaatan, dan pembinaan tata kelola ritus, pengetahuan adat, dan teknologi tradisional Bissu yang lekat dengan perannya dalam menjaga keseimbangan interdependensi Tuhan-Alam-Manusia dapat menjadi jembatan yang baik bagi gerakan ekologis dan gerakan gender non-normatif di Sulawesi Selatan untuk menciptakan dorongan bagi PPKD Provinsi dan Kabupaten/Kota.

## Penutup

Krisis iklim dapat dimaknai sebagai ketidakseimbangan hubungan Tuhan-Manusia-Alam. Hilangnya interdependensi antara ketiganya melepaskan aspek spiritualitas dalam humanitas. Hal ini terjadi karena nalar *Cartesian* dikotomis yang berpusat pada manusia atau antroposentrisme. Paradigma

*indigenous* hadir sebagai pembangkangan epistemologi (*epistemology disobedience*) dengan menekankan pada pengetahuan komunitas Bissu yang justru dapat menjadi panduan mengatasi krisis iklim. Contohnya pada masyarakat Bugis, *Sulapa Eppa'*, kosmologi Bugis, dan resistensi yang menubuh pada Bissu yang dapat menjadi basis dari politik ekologi *queer*. Nilai-nilai yang hadir pada saat Bissu menjalankan ritualnya tidak lepas dari empat unsur kehidupan di alam semesta, yaitu api, air, udara, dan tanah. Setiap ritual yang dilakukan Bissu adalah 'medium' produksi pengetahuan lokal masyarakat Bugis untuk menggunakan hasil-hasil alam secukupnya, tanpa merusak ekosistem tumbuhan dan hewan yang ada.

Namun, Bissu tidak lagi memiliki otoritas dalam ritual dan pranata adat. Penyelenggaraan ritual menjadi ranah pemerintah lokal, tanpa melibatkan Bissu dalam keputusannya. Hal yang perlu menjadi peringatan adalah penghilangan peran dan posisi Bissu dalam struktur ritual adat, seperti yang terjadi pada *ritual mattompang arajang* di Hari Jadi Bone ke-692. Hal ini membuktikan ketercerabutan budaya dalam pranata masyarakat Bugis. Hilangnya nilai-nilai budaya dalam kehidupan dan penghidupan. Keterasingan manusia memisahkannya, tidak hanya dari alam, tapi juga dari pengetahuan lokalnya. Dengan kata lain, ketercerabutan budaya yang terjadi dalam konteks Bissu membutuhkan narasi yang menjadi jembatan untuk mempertahankan keberadaan ritual dan kepercayaan mereka.

Pemahaman yang dijelaskan, berdasarkan dari data lapangan yang berhasil direkam dan diterjemahkan melalui tulisan ini. Lalu, narasi mengenai politik ekologi *queer* diharapkan mampu menjadi alternatif pendekatan dalam memaknai keberadaan Bissu dan memahami dinamika dalam konteks Bissu. Demikian dapat dilakukan sebagai upaya untuk pelestarian lingkungan dengan basis nilai *Sulapa Eppa'* yang merupakan bagian dari etika lingkungan dalam kosmologi Bugis. Selain itu, pengalaman sebagai seorang Bissu dalam melihat dan menganggap *Sangiang Serri* bagian dari ritual yang bersifat ekoprofetik yang berani menggugat pemikiran dari heteropatriarkal, menjadi pembeda sendiri yang belum ditemukan kesamaan dalam ruang dan waktu yang lain. Hal ini menjadikan sifat resistensi yang tertanam dalam diri sang Bissu didekati sebagai perlawanan yang menubuh mengenai ambivalensi identitas gender dalam cakupan ekologi *queer*.

## Daftar Pustaka

- Aaisyah, Sitti. 2018. The Concept of Environmental Ethics in the Manuscript of I La Galigo. *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*. Diakses pada 2 November 2022. <https://heritage.kemenag.go.id/index.php/heritage/article/view/538/344>.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2007. Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya Sebuah Pemetaan. Makalah disampaikan dalam pelatihan "Metodologi Penelitian" diselenggarakan oleh CRCS – UGM.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2007. *Patron dan Klien di Sulawesi Selatan Sebuah Kajian Fungsional Struktural*. Kepel Press: Yogyakarta.
- Amor, Bani. 2018. Queering the Environmental Movement. *Earth Island Journal*. Diakses pada 3 Oktober 2022. <https://www.earthisland.org/journal/index.php/magazine/entry/queering-the-environmental-movement/>.
- Anwar. 2018. *Akses Sumber Daya Air Pertanian dan Perubahan Kasta Transmigran Bali di Kertoraharjo Sulawesi Selatan*. [Tesis] Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada: Yogyakarta.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Pangkajene dan Kepulauan. 2018. *Kabupaten Pangkajene dan Kepulauan dalam Angka 2018*. Diakses pada 30 September 2022. <https://pangkep.kab.bps.go.id/publication/2018/08/16/bab9b63afcdb0ffde47018f6/kabupaten-pangkajene-dan-kepulauan-dalam-angka-2018.html>.
- Bååth, Ingrid. 2021, "Queer Ecology, Explained". *Climate Crisis Hub*. Diakses pada 30 September 2022. <https://www.climatecrisishub.co.uk/5-minute-reads/what-is-queer-ecology>.
- Direktorat Jenderal Pengendalian Perubahan Iklim 2018. *Peta Rentan Perubahan Iklim Provinsi Sulawesi Selatan*. Diakses pada 29 September 2022. <http://ditjenppi.menlhk.go.id/admin/berita-admin/obrolan/3040-sulawesi-selatan.html>.
- Goffman, Erving. 1955. On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction. *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 18, hlm. 213—231.
- Hamonic, Gilbert. 1991. God, Divinities and Ancestors. For The Positive Representation of a "Religious Plurality" in Bugis Society, South Sulawesi, Indonesia. *Southeast Asian Studies*, 29 (1), hlm. 3—34.
- Harfila, Mila. Syamsumarlin. 2019. Ritual Maccera Darame dalam Sistem Pertanian Tradisional Sebagai Sebuah Kearifan Lokal Orang Bugis. *Jurnal Kerabat Antropologi*, 3 (2), hlm. 84—91.
- Hornborg, Alf. 1994. Environmentalism, Ethnicity, and Sacred Places: Reflections. *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 31 (3), hlm. 245—267.
- Ismoyo, Petsy Jessy. 2020. Decolonizing Gender Identities in Indonesia: A Study of 'Trans-Religious Leader' in Bugis People, *Paradigma Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 10. No. 3, hlm. 277—288.
- Jawapos.com 2019, *Kerusakan Lingkungan Terparah di Sulawesi Selatan*. Diakses pada 28 September 2022. <https://www.jawapos.com/jpg-today/01/01/2019/2-kerusakan-lingkungan-terparah-di-sulsel/>.

- Kennedy, Matthew. 2003. Clothing, Gender, and Ritual Transvestism: The Bissu of Sulawesi. *Journal of Men's Studies; Thousand Oaks*, 2 (1), hlm. 1—9.
- Kern, Rudolph Arnold. 1993. *I La Galigo*. Terjemahan oleh: La Side dan Sagimun MD. Gajah Mada University Press: Yogyakarta.
- Koolhof, Sirtjo. 1999. The 'La Galigo' A Bugis Encyclopedia and its Growth. *Bijdragen tot de Taal Landen Volkenkunde*, 21 (1), hlm. 362—387.
- Lathief, Halilintar. 2004. *Bissu Pergulatan dan Perannya di Masyarakat Bugis*. Desantara: Depok.
- Mattulada. 1985. *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Politik Orang Bugis*. Gajah Mada University Press: Yogyakarta.
- Mahbud, Muhammad Ansar Said. 2008. Sulapa' Eppa': Etika Lingkungan dan Kearifan Lokal. *Jurnal Hutan dan Masyarakat*, III (1), hlm. 001—011.
- Mongabay.com. 2022. *Sulsel Menuju Keruntuhan Walhi Luncurkan Aplikasi Pantau Sulsel*. Diakses pada 29 September 2022. <https://www.mongabay.co.id/2022/01/04/sulsel-menuju-keruntuhan-walhi-luncurkan-aplikasi-pantau-sulsel/>.
- Mortimer-Sandilans & Ericson. 2010. *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.
- Morrell, Elizabeth. 2001. Living Through Histories: Culture, History and Social Life in South Sulawesi. *Journal of Southeast Asian Studies*, 32 (3), hlm. 469—472.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1975. *Islam and Plight of Modern Man*. Longman: London and New York.
- Nurfadillah. 2019. Negosiasi Kepercayaan Toriolog dengan Agama Islam pada Bissu dan Masyarakat Bugis Makassar. *Sosioreligius*, 1 (IV), hlm. 11—25.
- Pelras, Christian. 1996. *The Bugis*. Blackwell Limited Oxford: England.
- Purday, Kevin Michael. 2013. *Shamanic Gender Liminality with Special Reference to The NatKadaw of Myanmar and The Bissu of Sulawesi*. [Thesis] The University of Wales, Trinity St. David: Cardiff, Wales, England.
- Ridhwan. 2016. *Pendidikan Islam Masa Kerajaan Bone Sejarah, Akar dan Corak Keilmuan Serta Peranan Kadi*. Unimal Press: Lhokseumawe.
- Rutherford, Jonathan. 1990. "A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference". *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, hlm. 9—27.
- Sintang, S. 2004. *The Pre-Islamic Beliefs in Bugis Society: A Study on The I La Galigo*. International Seminar on Islamic Thoughts Proceedings. Selangor: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies Universiti Kebangsaan Malaysia, hlm. 995—1007.
- Starhawk. 1989. *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. HarperCollins: UK.
- Sulkarnaen, Andi. 2017. Kelanjutan Tradisi Lisan Maddoja Bine dalam Kontes Perubahan Sosial Masyarakat Bugis. *Masyarakat Indonesia*, 43 (2), hlm. 261—274.
- Toynbee, Arnold & Urban, George Robert. 1974. *Toynbee on Toynbee: A Conversation between Arnold J. Toynbee and G.R. Urban*. London University Press: UK.
- Triadi, Feby. 2019. Bissu and Toboto Domain; Lanskap, Islam, dan Negosiasi. *Etnosia*, 4 (1), 73—90.
- Umar, Umar. 2008. *Dancing with Spirits: Negotiating Bissu Subjectivity through Adat*. University of Colorado: ProQuest Information and Learning Company.
- Parkins, Wendy. 2018. Edward Carpenter's Queer Ecology of the Everyday. *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 19, 26. Diakses pada 30 September 2022. <https://19.bbk.ac.uk/article/id/1459/>.
- White, Lynn. 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155, hlm 123—127. Diakses pada 4 Oktober 2022. <https://www.cmu.ca/faculty/gmatties/lynnwhiterootsofcrisis.pdf>.

