

MITOS OHEO DAN ASAS HUBUNGAN DALAM KONSEP O RAPU Menguak Posisi Perempuan dalam Keluarga Suku Tolaki

OHEO MYTH AND THE PRINCIPAL RELATIONS IN THE O RAPU CONCEPT
(REVEALING WOMEN POSITION IN TOLAKI'S TRIBE FAMILY)

Heksa Biopsi P.H.

Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Jln. Haluoleo, Kompleks Bumi Praja, Anduonohu, Kendari
e-mail: heksa.bph@gmail.com

Naskah Diterima: 3 Januari 2014 Naskah Direvisi: 11 Februari 2014 Naskah Disetujui: 18 Februari 2014

Abstrak

Mitos Oheo adalah kisah tentang salah satu versi asal-usul suku Tolaki. Sumber mitologi yang diperoleh dari orang-orang tua suku Tolaki ini memuat kisah Oheo dan Anawaingguluri yang dalam salah satu buku sumber dikatakan sama dengan Putri Wekoila, seorang perempuan yang menjadi cikal bakal suku Tolaki. Meskipun mitos Oheo sudah tidak sekuat dulu diyakini oleh suku Tolaki, mitos ini memuat hal-hal yang pada akhirnya menjadi acuan aturan adat yang sudah ditetapkan. Penelitian difokuskan pada salah satu aspek aturan adat suku Tolaki, yaitu konsep *o rapu*. Penelitian ini bertujuan mengungkap asas hubungan dalam konsep *o rapu* yang terepresentasi dalam mitos Oheo. Analisis data dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan kajian budaya, khususnya teori intertekstual. Hasil analisis menunjukkan bahwa di dalam mitos Oheo terdapat representasi asas hubungan *meowali*, *meo'ana meo'ana*, *meo'ina meo'ana*, dan *mbeo'ana*. Pembahasan hasil analisis diarahkan pada hubungan representasi konsep *o rapu* di dalam mitos dengan posisi perempuan di dalam keluarga suku Tolaki. Dari hasil dan pembahasan diketahui bahwa perempuan dalam keluarga suku Tolaki berada pada posisi terhormat dikaitkan dengan proses perawatan anak sebagai regenerasi keluarga, tidak tabu berada pada wilayah kerja nondomestik, dan posisi yang berhak mendapat perlindungan dari anggota keluarga laki-laki.

Kata kunci: mitos Oheo, konsep *o rapu*, posisi perempuan, suku Tolaki.

Abstract

Oheo myth is one of the stories versions of Tolaki tribe. The ancient mythology of ancient Tolaki's tribe tell about the story of Oheo's and Anawaingguluri and it is same with the Princess of Wekoila, the pioneer woman of Tolaki's tribe. Eventhough the myth is not strong as before, the myth contains the rule of thier custom. This research focused on one of the rule aspect of Tolaki's tribe, which is o rapu concept. The purpose of this research is to reveal the relations of o rapu representations concept in Oheo myth. Qualitative method is used in this research and cultural studies as an approach, especially intertextual theory. The result of the research describes that in Oheo myth contained of principal representations of meowali, meo'ana meo'ana, meo'ina meo'ana, and mbeo'ana. The discussion of the research is directed to the relations concept of o rapu representation in myth and with women positions in the Tolaki's tribe. From the finding and the discussion, it was found that women position in Tolaki tribe family is in the honorable position, it can be seen in the nursing/care process, domestics area is not taboo, and has the right in patronage from male family members.

Keywords: myths, oheo, o rapu concept, womens position, Tolaki's tribe.

A. PENDAHULUAN

Suku Tolaki adalah suku yang secara historis dan kultural terbukti sebagai penduduk awal di wilayah daratan Sulawesi Tenggara. Menurut Muslimin Su'ud, suku Tolaki berasal dari daerah sekitar Tonkin, perbatasan antara Birma-Kamboja, Tiongkok Selatan (Hafid dan Safar, 2007:7—8). Sementara itu, Sarasin (1905: 374) dan Kruijt (1921: 428) dalam Tarimana (1993: 51) menyebutkan bahwa leluhur suku Tolaki yang berasal dari Tiongkok Selatan memasuki muara Sungai Lasolo atau Sungai Konawe'eha dan bermukim di lembah luas yang disebut Andolaki.

Sumber mitologi yang hidup dan berkembang di dalam masyarakat suku Tolaki menyebutkan beberapa cerita berkenaan leluhur suku Tolaki, di antaranya Mitos Oheo, Mitos Larumbalangi dan Wekoila, dan Mitos Pasa'eno. Mitos-mitos tersebut hidup di tengah masyarakatnya dan menjadi bagian dari kebudayaan suku Tolaki, khususnya sebagai kekayaan sastra lisannya, hingga saat ini.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kebudayaan didefinisikan sebagai *keseluruhan pengetahuan manusia sebagai makhluk sosial yang digunakan untuk memahami lingkungan serta pengalamannya dan yang menjadi pedoman tingkah lakunya* (Sugono et al., 2008: 215). Dari definisi ini terbaca adanya relasi antara kebudayaan dan manusia, termasuk perempuan. Kebudayaan yang berelasi langsung dengan perempuan menempatkan perempuan sebagai subjek sekaligus objek kebudayaan. Relasi ini di antaranya ditunjukkan oleh pentingnya figur dan posisi seorang perempuan di dalam konsep sebuah kebudayaan. Karena, pemosisian ini berimbas langsung pada wujud kebudayaannya.

Mitos sebagai produk budaya dapat dijadikan alat untuk memahami budaya sebuah kelompok masyarakat atau suku, termasuk pandangan kelompok tersebut

terhadap posisi perempuan dalam keluarga. Dalam hal ini, mitos berfungsi sebagai jendela budaya masyarakatnya. Dengan fungsi ini, penelitian terhadap mitos sangat mungkin dilakukan dengan sasaran memperoleh pemahaman mendalam mengenai berbagai aspek terkait masyarakat pemiliknya. Dengan demikian, mitos Oheo sebagai produk budaya suku Tolaki dapat dimanfaatkan untuk memahami kebudayaan suku Tolaki.

Penelitian mengenai mitos Tolaki pernah dilakukan sebelumnya oleh Dad Murniah pada tahun 2005 dengan judul “Mitos dan Realitas Sosial dalam Sastra Tolaki”. Dalam penelitian ini Murniah sampai pada simpulan bahwa realitas sosial yang terdapat dalam mitos masih dipercaya, terutama dalam perwujudan *kalo* sebagai fokus kebudayaan suku Tolaki (Murniah, 2008: 53—58). Tulisan ini berbeda dari penelitian tersebut karena fokus pembahasan mengenai representasi konsep *o rapu* di dalam mitos dan kaitannya dengan posisi perempuan dalam keluarga suku Tolaki. Sepengetahuan penulis, penelitian semacam ini belum ada sehingga dianggap perlu dilakukan. Melalui pemahaman terhadap posisi perempuan di dalam keluarga suku Tolaki, diharapkan dapat menggali aspek positif yang dapat meningkatkan rasa percaya diri perempuan Tolaki sehingga ia dapat mengoptimalkan aktualisasi diri di dalam masyarakatnya.

Tarimana (1993: 116) mengatakan bahwa suku Tolaki mengenal konsep *o rapu* (rumpun pohon; rumpun keluarga). Dengan asumsi bahwa di dalam mitos Oheo terkandung konsep *o rapu*¹, permasalahan yang diangkat dalam tulisan ini dirumuskan sebagai berikut.

¹ Mitos Oheo berkisah tentang Oheo dan Anawaingguluri menikah, membentuk sebuah keluarga (dalam bahasa Tolaki: *merapu*). Oleh karena itu, diasumsikan di dalam mitos Oheo terkandung konsep *o rapu*.

1. Bagaimana mitos Oheo merepresentasikan asas hubungan dalam konsep *o rapu*?
2. Bagaimana representasi ini menggambarkan posisi perempuan dalam keluarga suku Tolaki?

Tujuan tulisan ini adalah mendeskripsikan representasi asas hubungan dalam konsep *o rapu* yang terdapat dalam mitos Oheo. Dari hasil analisis diharapkan dapat dipahami pandangan suku Tolaki terhadap posisi seorang perempuan di dalam keluarga, tidak hanya keluarga inti, tetapi juga keluarga batih (*extended family*).

Di dalam kehidupan suku Tolaki, daya hidup mitos terealisasi dalam bentuk *taenango* atau *o anggo* (salah satu bentuk seni sastra lisan suku Tolaki). Dahulu, para orang tua maupun anak muda kerap memanfaatkan sastra lisan sebagai media penyampai dalam berbagai situasi seperti pelaksanaan pesta pengucapan adat, pesta kawin secara adat, pesta penyambutan tamu, dan lain-lain (Rahmawati, et al., 2010:6).

Mitos Oheo memuat tokoh perempuan (Anawaingguluri) sebagai tokoh yang berperan penting, baik di dalam alur cerita maupun dalam budaya suku Tolaki. Anawaingguluri disebut-sebut sebagai Wekoila². Wekoila adalah perempuan yang diyakini sebagai leluhur suku Tolaki, sehingga diasumsikan Anawaingguluri merepresentasikan figur ideal seorang perempuan bagi suku Tolaki, termasuk posisi ideal seorang perempuan di dalam keluarga. Meskipun seiring dinamika perubahan yang terjadi keyakinan terhadap kebenaran mitos Oheo mulai melemah, mitos ini mengandung pesan-pesan dari leluhur suku Tolaki yang selanjutnya diberlakukan dalam adat suku Tolaki (Abdullah, 2004: 21). Suku Tolaki

sebagian besar masih menghormati adat yang diwariskan oleh leluhur mereka. Salah satu aspek adat suku Tolaki yang muncul dalam mitos Oheo adalah beberapa asas hubungan dalam konsep *o rapu*. Apa yang terepresentasi dalam mitos akan dikaji secara intertekstual dengan realitas budaya Tolaki, khususnya konsep *o rapu*.

1. Mitologi

Mitos atau mitologi kerap dirasa berada di luar batas pemikiran manusia. Pada awal masa kehidupannya, sebelum mengenal agama, manusia meyakini adanya dewa-dewa. Dewa digambarkan sebagai sesuatu yang hadir dengan mempunyai nama, bentuk, ciri-ciri, sifat-sifat, dan kepribadian yang tegas. Selain itu, dewa pun memiliki kekuatan super, melebihi kemampuan manusia untuk menandingi maupun menalarinya. Gambaran ini terpatir dalam pikiran manusia berkat adanya dongeng-dongeng dan kesusasteraan suci (mitologi), baik yang lisan maupun tertulis (Koentjaraningrat, 2002: 204).

Pemahaman awal yang perlu disepakati tentang mitos adalah apa yang dikemukakan oleh Barthes, yakni mitos adalah sebuah sistem komunikasi. Dengan kata lain, mitos adalah sebuah pesan. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa mitos adalah cara penandaan (*signification*) sebuah bentuk. Mitos tidak ditentukan oleh objek pesannya, tetapi oleh cara dia mengutarakan pesan itu sendiri (Barthes, 2011:152). Alam semesta menyediakan begitu banyak kemungkinan dugaan atas hasil olah pikir manusia (*culture*) sehingga di dalam *nature* tersedia jumlah mitos yang tidak terhingga. Segala objek dalam alam dapat bertransformasi dalam medan tafsir masyarakatnya. Selanjutnya, mitos akan mengerak, melekat kuat di dalam ingatan komunal pemiliknya.

Mitos mulanya dipahami sebagai imajinasi sederhana dan primitif untuk menyusun serangkaian cerita, sebagaimana pendapat Ratna (2006: 67). Dalam

² Nurdin Abdullah, seorang tokoh adat suku Tolaki menuliskan: "Dalam versi Ranomeeto Sangia I Wekoila biasa disebut dengan Anawai Nguluri, yang turun dari langit ke bumi, *Tudu Ari Wawo Sangia Wawo molinga Mbuendo Tolaki iwuta Konawe*".

perkembangan yang lebih modern mitos dipahami sebagai struktur cerita itu sendiri sehingga sebuah kisah secara keseluruhan dapat dikatakan mengemban amanat sebuah mitos tertentu. Pendapat ini sejalan dengan apa yang menjadi konsep mitos dalam pemahaman Levi-Strauss. Mitos dalam konteks strukturalisme Levi-Strauss tidak lain adalah dongeng (Ahimsa-Putra, 2006: 77).

Sebuah karya sastra, baik klasik maupun modern pada prinsipnya adalah sebuah mitos. Salah satu hal yang dapat dilakukan oleh karya sastra adalah membawa alam pikiran penikmatnya ke jalan yang dikehendaki oleh si pencipta karya. Dalam masyarakatnya, mitos ini mungkin bertugas untuk mengukuhkan sesuatu (mitos pengukuhan *'myth of concern'*), mungkin juga bertugas untuk merombak sesuatu (mitos pembebasan *'myth of freedom'*) (Junus, 1981: 84). Dengan demikian, antara sebuah mitos dengan realitas kehidupan masyarakat pendukungnya pun dapat direlasikan seperti ini (sebagai pengukuh atau perombak).

2. Intertekstualitas

Di dalam kajian intertekstual, basis pemikirannya adalah teks. Segala sesuatu yang terdapat di alam ini dapat dianggap sebagai teks. Terkait dengan wilayah sastra, Ratna (2006: 172—173) menyatakan bahwa teks yang dikerangkakan dalam kajian interteks tidak terbatas pada teks dalam genre yang sejenis. Karya bergenre puisi mungkin saja dikaji intertekstualitasnya dengan karya bergenre prosa. Dalam kaitannya dengan penelitian ini, teks yang menjadi fokus kajian intertekstual adalah mitos Oheo dan konsep *o rapu* yang terdapat di dalam konteks budaya masyarakat Tolaki, sebagai pemilik mitos Oheo.

Pengandaian atas segala sesuatu sebagai teks menjadi konsep awal dalam kajian intertekstual. Apapun yang hadir di alam semesta ini dapat dibaca sebagai teks. Barthes (2010: 163) menyatakan bahwa

pluralisme makna yang merujuk pada istilah teks yang terdapat dalam kajian intertekstual bukanlah merupakan akibat ambiguitas, melainkan hakikatnya sebagai jejaring, jaringan, atau pabrik berantai.

Dalam kaitannya dengan lingkup budaya, Julia Kristeva menganggap teks harus dibaca dengan mengembalikannya ke dalam semesta budaya. Sebuah teks dalam pandangan Kristeva, yang dipengaruhi oleh Bakhtin, tidak dapat dipisahkan dari teks-teks sosial dan budaya di luarnya, di mana mereka dikonstruksi *'Bakhtin and Kristeva share, however, an insistence that texts cannot be separated from the larger cultural or social textuality out of which they are constructed'* (Graham, 2000: 35). Dengan demikian, makna teks yang ditentukan oleh relasi antarteks sangat ditentukan oleh hubungan yang terjadi antarteks. Pembacaan hubungan ini bergantung pada kemampuan pembaca teks menarik relasi dengan teks lain di luar teks yang dibacanya (Ratna, 2006: 175). Peneliti yang mengkaji masalah intertekstualitas teks dituntut untuk dapat merelasikan teks-teks yang dikajinya. Semakin banyak pengetahuannya dalam fokus kajian, akan semakin kaya pula relasi antarteks yang diperoleh. Dengan demikian, diharapkan akan lebih majemuk dan mendalam pula hasil kajiannya.

Barker (2004: 11) menyebutkan bahwa teks sebagai bentuk representasi bersifat polisemis. Hal ini dapat dimaknai bahwa dalam intertekstualitas ranah budaya, teks yang dimaksud dapat berupa apa saja yang merupakan bentuk representasi hasil konstruksi sosial. Secara material, teks dapat berupa prasasti, objek, citra, buku, majalah, atau tata aturan yang berlaku dalam masyarakat. Demikianlah esensi teks dalam kajian budaya, dapat dipertukarkan antara teks berupa naskah dengan teks berupa realitas sosial, dan kesemuanya dianggap sebagai teks. Barker memasukkan analisis tekstual sebagai salah satu metodologi kunci dalam kajian budaya (*cultural studies*), selain metode

etnografi dan serangkaian studi resepsi (Barker, 2006: 28—29). Relasi *inter-changeable* (dapat saling dipertukarkan) antara apa yang dianggap teks dalam sastra dan yang ada dalam kajian budaya ini dijelaskan oleh Ratna (2010: 169), bahwa kajian budaya menganalisis teks, wacana (teks dan wacana dalam konteks budaya tentunya), sedangkan teks atau wacana merupakan masalah utama dalam sastra. Relasi ini pula yang menunjukkan praktik operasional teori interteks.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menerapkan metode kualitatif. Penelitian kualitatif lebih merujuk pada persoalan “makna” yang membawa pada orientasi teoretisnya. Dalam ranah kajian budaya, sebuah karya sastra dapat dianalisis secara langsung sebab karya itulah yang dianggap sebagai masyarakat (Ratna, 2010: 197). Sementara itu, Maleong (2006: 5) mengatakan bahwa penelitian kualitatif dilaksanakan dalam konteks yang menggunakan latar alamiah dengan maksud menafsirkan fenomena yang terjadi dan dilakukan dengan cara melibatkan berbagai metode yang ada dan ini merupakan praktik analisis dengan teknik triangulasi.

Data penelitian berupa data pustaka berupa mitos Oheo dalam buku *Struktur Sastra Lisan Tolaki*. Selain itu, data juga diperoleh dari pustaka dan hasil wawancara yang memberikan informasi mengenai realitas sosial suku Tolaki, khususnya asas hubungan dalam konsep *o rapu* suku Tolaki. Data dianalisis dengan pendekatan kajian budaya. Melalui pendekatan kajian budaya, permasalahan yang telah dirumuskan dipecahkan secara emik dengan metode kualitatif interpretatif, sesuai dengan tujuan penelitian yang akan dicapai (Ratna, 2010: 4-5). Pendekatan kajian budaya dipandang cocok diterapkan dalam menganalisis data, karena data dan fokus penelitian terkait erat dengan kebudayaan suku Tolaki.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Mitos Oheo

Salah satu mitos Tolaki yang memuat sumber aturan adat yang berlaku hingga saat ini adalah mitos Oheo. Di dalam mitos ini termuat beberapa hal yang terkait langsung dengan pelaksanaan ritual adat dan pandangan komunal suku Tolaki terhadap kehidupan. Di antaranya, mitos Oheo merepresentasikan simbol *kalo*³, simbol sistem kosmologi suku Tolaki, dan simbol asas hubungan dalam konsep *o rapu*.

Mitos Oheo berkisah tentang pemuda Oheo⁴ yang menikahi salah seorang dari tujuh putri bidadari yang turun ke bumi untuk mandi⁵. Ketika Oheo meminang Anawaingguluri, putri cantik ini mengajukan syarat, yaitu Oheo yang harus membersihkan kotoran anak mereka kelak apabila anak itu buang air kecil atau buang air besar, karena sebagai putri bidadari ia berpantang menyentuh kotoran. Oheo menyanggupi syarat ini. Tidak lama setelah menikah, mereka dikaruniai seorang anak. Oheo selalu melaksanakan syarat yang sudah disanggupinya itu. Namun, pada suatu ketika Oheo disibukkan oleh pekerjaan meramu atap rumbia di kolong rumah sehingga tanpa disadari ia mengingkari janjinya. Oheo tidak menghiraukan anaknya yang buang air besar walaupun sudah diingatkan oleh

³ “Kalo” adalah benda berbentuk lingkaran, digunakan dalam berbagai keperluan upacara, berfungsi sebagai simbol yang mengekspresikan konsepsi orang Tolaki mengenai manusia dan alam semesta dengan segala isinya (KBBI, hlm. 610)

⁴ Sumber sejarah mengatakan bahwa Oheo dalam mitos ini adalah seorang raja yang memerintah di Kerajaan Konawe pada tahun 1259—1297 (Melamba *et al.*, 2013:111—112).

⁵ Dalam buku yang ditulis oleh Sande dkk. (1986) disebutkan para putri ini mandi di sungai, sedangkan sumber lisan di lapangan mengatakan mereka mandi di sebuah *ahua* (telaga). Ini adalah perbedaan detil cerita antara mitos Oheo yang sudah diterbitkan dan mitos Oheo yang didapat dari informan di lapangan.

Anawaingguluri akan janjinya dahulu saat peminangan. Dengan perasaan gundah, Anawaingguluri membersihkan kotoran anaknya. Saat itulah tanpa sengaja ia melihat *sarungga-ngguluri*⁶ miliknya yang disembunyikan dalam sebuah lubang di ujung *kasau* atap rumah oleh Oheo.

Anawaingguluri yang bersedih karena Oheo yang ingkar janji akhirnya memutuskan untuk kembali ke kayangan dan meninggalkan suami serta anaknya. Oheo berusaha mencegah kepergian Anawaingguluri, tetapi tidak berhasil. Oheo yang kebingungan karena tidak menyangka Anawaingguluri meninggalkannya berjalan ke sana kemari sambil menggendong anaknya yang menangis karena ingin menyusui. Oheo mencari siapa saja yang dapat menolongnya ke kayangan untuk menyusul istrinya. Akhirnya ia bertemu dengan Ue Wai⁷ yang mengatakan sanggup mengantar Oheo ke kayangan.

Setelah melalui berbagai syarat dan ujian, akhirnya Oheo dapat berkumpul kembali bersama istri dan anaknya. Mereka dikembalikan ke bumi oleh Kepala Dewa, ayahanda Anawaingguluri. Akan tetapi, sesungguhnya ia tidak rela anaknya mengikuti suaminya ke bumi. Kepala Dewa mencoba mencelakai anak, menantu, dan cucunya, tetapi tidak berhasil karena kecerdikan Anawaingguluri yang sudah mengetahui rencana tersebut. Ia bersama Oheo bekerja sama hingga mereka selamat dari kecelakaan yang direncanakan oleh Kepala Dewa. Mereka pun tiba di bumi dengan selamat.

⁶ Oheo mengambil dan menyembunyikan salah satu *sarungga-ngguluri* (pakaian bersayap untuk terbang ke kayangan) ketika para putri ini sedang mandi sehingga si empunya tidak dapat kembali terbang ke kayangan. *Sarungga-ngguluri* yang diambil Oheo ternyata milik Anawaingguluri, putri bungsu Kepala Dewa di kayangan.

⁷ Ue Wai adalah sejenis rotan berwarna hijau yang dulu banyak tumbuh di hutan Sulawesi Tenggara. Pada setiap ruasnya ditumbuhi daun dan akar untuk memanjat. (keterangan dari H. Idrus Taufik)

Mitos ini dituliskan dalam sebuah buku hasil penelitian yang dilakukan oleh Sande *et al.* pada tahun 1983. Buku berjudul *Struktur Sastra Lisan Tolaki* ini diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada tahun 1986. Sande *et al.* (1986: 124) menyatakan, penyebaran cerita ini meliputi seluruh masyarakat Tolaki yang ada di daratan Sulawesi Tenggara. Nilai-nilai yang terkandung dalam cerita ini masih berlaku di dalam tata cara kehidupan masyarakat Tolaki sekarang ini. Menurut pengakuan penuturnya, cerita ini benar-benar terjadi karena benda-benda yang merupakan bekas peninggalan dari pelaku dalam cerita masih ada sampai sekarang. Benda-benda itu berupa *soropinda* (sarung panjang), guci, pisau yang digunakan memotong tali keranjang (pisau Anawaingguluri), dan *Oliro'a* (sejenis batu asahan).

Abdullah (2004: 21) menyebut bahwa mitos Oheo yang di dalamnya terdapat nama Anawaingguluri sebagai cerita "Wekoila versi Ranomeeto". Mitos ini mulai disangsikan kebenarannya karena tidak adanya bukti tertulis. Akan tetapi, meskipun diragukan kebenarannya, mitos ini mengandung pesan-pesan dari leluhur suku Tolaki yang selanjutnya diberlakukan dalam adat suku Tolaki. Demikian pula informan H. Idrus Taufik yang mengatakan bahwa dahulu ia yakin kisah Wekoila benar-benar terjadi dengan bukti fisik yang dikemukakan oleh orang tuanya, yakni Gunung Oheo dan Wekoila di daerah Lasolo dan Asera, serta gunung yang berbentuk keranjang sebagai tanda tempat turunnya Oheo dan Anawaingguluri di bumi. Setelah ia mengenal ajaran Islam, cerita itu hanya dianggap dongeng belaka. Namun, seperti apa yang dikatakan oleh Abdullah, H. Idrus Taufik pun setuju apabila dikatakan dongeng tersebut memuat pesan-pesan leluhur suku Tolaki kepada generasi yang lahir setelahnya dan terwujud dalam tata aturan adat yang berlaku dalam kehidupan suku Tolaki.

2. Konsep O Rapu

Mitos Oheo yang diyakini berkisah tentang asal-usul suku Tolaki, dalam alur ceritanya memuat penggambaran-penggambaran yang menunjukkan asas hubungan dalam konsep *o rapu*. *O rapu*⁸ yang arti harfiahnya adalah “rumpun pohon” merujuk pada konsep rumpun keluarga yang terjadi karena perkawinan. Kata *o rapu* yang membentuk kata baru berkelas verba *merapu* (*me+rapu*) merujuk pada arti kata menikah bagi suku Tolaki. *Merapu* bermakna membuat dan menyatukan rumpun. Secara luas, kata ini bermakna memperluas rumpun keluarga (*momboko mberapu*) dan mendekatkan kembali hubungan pertalian darah (*momboko merambi peohai’a*). Akan tetapi, pada akhirnya kata ini mengerucut dalam makna, yakni membuat rumpun yang baru (Koodoh, et. al., 2011:43—44).

O rapu terdiri atas ayah, ibu, dan anak (*meowali, mbeo’ana*), termasuk ayah tiri, ibu tiri, dan anak tiri. Dimasukkannya kategori “tiri” dalam konsep *o rapu* sebagai konsekuensi dari adanya praktik poligini (Tarimana, 1993: 116). Semisal seorang laki-laki yang beristri lebih dari satu, atau seorang janda yang membawa anak dari perkawinan pertamanya, kemudian menikah lagi. Konsep ini berbicara banyak tentang arti keluarga bagi suku Tolaki. Tidak hanya hubungan dari keluarga inti yang ditempatkan pada posisi penting. Bagi suku Tolaki, keluarga adalah harta yang sangat bernilai dibanding benda. Hal ini tercermin dari salah satu bait kalimat yang diucapkan dalam ritual perkawinan adat Tolaki sebagai berikut.

*Kei laa mo’ia, dunggu
mboneboneno;
Amo upe oli’oli, dunggu
mbonemboneno;
No moloro la’usa, mosala iwoimu;*

*No ulala tomba’I, au to’arikee;
Kitoro maranukaa, tealo marasai;
Mano tamu te’apa, mokapa meohai.*

Artinya:

Dalam mengharungi hidup ke depan;
Tiada penyesalan;
Bila tamu silih berganti;
Sudah cukup dipahami jauh sebelumnya;
Kami hanya tak punya, hidup berkekurangan;
Tapi banyak famili dan sanak keluarga.⁹

Kutipan tuturan ritual perkawinan adat Tolaki ini diucapkan sebagai kata penyambutan dari pihak perempuan setelah pihak laki-laki mengutarakan maksud kedatangannya. Kebiasaan suku Tolaki, ketika mengadakan perhelatan pesta pernikahan semua kerabat datang menghadiri dengan membawa bantuan sebatas kemampuan masing-masing. Jadi, dalam acara ini terlihat banyaknya sanak keluarga pihak penyelenggara pesta.

Dari dua kalimat terakhir bait tersebut tampak arti penting keluarga yang tidak hanya dalam lingkup keluarga inti, bagi suku Tolaki. Walaupun hidup berkekurangan, dengan adanya sanak keluarga yang banyak hidup terasa ringan untuk dijalani. Dunia terasa luas dan longgar karena banyak saudara yang bersedia menolong di kala susah, dan membantu di kala kerepotan. Dengan adanya keluarga yang senantiasa siap membantu, pekerjaan yang berat akan menjadi ringan. Demikian pula ketika seseorang ditimpa musibah, keluarga selalu diharapkan dapat menjadi tempat berbagi sehingga duka nestapa tidak berlama-lama membebani pikiran.

Dalam pemberian nasihat perkawinan adat Tolaki selalu dijelaskan oleh sesepuh adat bahwa setelah kedua mempelai resmi menjadi pasangan suami istri ‘*oaso toono*’, maka kedua orang tua

⁸ *O rapu* adalah bentuk nomina. Bentuk verba: *merapu*, artinya merumpun, membentuk rumpun; nomina bentukan: *perapu’a*, artinya perumpunan. Kata *perapu’a* biasa digunakan sebagai istilah untuk menyebutkan acara perkawinan adat Tolaki.

⁹ Dikutip dari “Sala Anggo Balasan dari Pabitara” yang dituliskan oleh Bapak Arsamid Al Ashur, seorang tokoh adat Tolaki di Kendari.

dan seluruh keluarga dari kedua belah pihak juga menjadi satu rumpun keluarga besar yang harus saling memperkokoh ikatan rumpun keluarga bersama. Nasihat perkawinan ini menjelaskan bahwa pengertian konsep *o rapu* atau *merapu/perapu'a* dalam adat suku Tolaki adalah mempertemukan dan mempersatukan kedua rumpun keluarga suami dan istri (Abdullah, 2004: 7).

Ayah '*ama*', ibu '*ina*', dan anak '*ana*' sebagai komponen sebuah keluarga inti mengandung peranan sosial tertentu dalam sistem kekerabatan. Peranan sosial ini diemban oleh makna istilah atau sebutan masing-masing (Tarimana, 1993: 116).

- Istilah *ama* (ayah) mengandung arti orang yang berperanan sebagai pelindung, pemelihara, dan penanggung jawab anak dalam memenuhi kebutuhannya sejak kecil hingga dewasa memasuki gelanggang perkawinan.
- Istilah *ina* (ibu) berarti orang yang berperanan sebagai pengasih dan penyayang kepada anak sejak kecil hingga menikah.
- Istilah *ana* (anak) berarti orang yang diharapkan dapat memberikan bantuan kelak, pada masa tua ayah dan ibu, dan diharapkan dapat meneruskan nama baik keluarga di masa mendatang.
- Istilah *-awo* (tiri) merupakan istilah ikutan yang mengandung arti orang yang diperlakukan sebagai pembawa, dan yang lain sebagai pengikut. Maksudnya, orang tua tiri harus diperlakukan seperti orang tua kandung, demikian pula sebaliknya, anak tiri harus diperlakukan sebagai anak kandung.

Dalam konsep *o rapu*, terdapat asas-asas hubungan antaranggotanya yang diwakili dengan penyebutan istilahnya, dan terwujud dalam peranan serta aktivitas masing-masing anggota *o rapu*. Konsep *o rapu* mencakup beberapa asas hubungan, yaitu: *meowali* (hubungan antara ayah dan ibu), *meo'ama meo'ana* (hubungan ayah

dan anak), *meo'ina meo'ana* (hubungan ibu dan anak), dan *mbeo'ana* (hubungan antara ayah, ibu, dan anak (Tarimana, 1993: 116—117).

a. Meowali (Asas Hubungan antara Ayah dengan Ibu)

Meowali artinya berkawan satu sama lain. Antara ayah dengan ibu (suami-istri) hendaknya saling membantu dalam keluarga. Suami mencintai istri, demikian pula sebaliknya. Hal ini diwujudkan dalam tanggung jawab dalam melakukan pekerjaan. Tidak ada perbedaan tanggung jawab di antara keduanya, yang ada hanyalah pembagian wilayah kerja di mana seorang suami lebih diutamakan melakukan pekerjaan di luar rumah dan istri di dalam rumah. Namun, tidak berarti seorang suami ditabukan melakukan pekerjaan domestik dan istri ditabukan melakukan pekerjaan nondomestik. Keduanya dapat saling memberikan bantuan kepada pekerjaan pasangannya.

Kesanggupan Oheo untuk membersihkan kotoran anaknya manakala anak itu buang air kecil atau buang air besar, menunjukkan asas hubungan *meowali*. Di sini Oheo tidak memperma-salahkan dirinya diminta melakukan pekerjaan yang berada dalam ranah domestik. Kesediaan Oheo ini ditafsirkan sebagai perwujudan kesediaannya mem-bantu pekerjaan Anawaingguluri, istrinya. Akan tetapi, ia lebih mengutamakan pekerjaan meramu atap rumbia ketika dihadapkan pada dua pilihan: melanjutkan pekerjaannya atau membersihkan kotoran anaknya. Di luar permasalahan janji yang telah diucapkannya saat meminang Anawaingguluri, Oheo menunjukkan wilayah kerja utama seorang suami dalam pandangan suku Tolaki, yaitu dalam pekerjaan nondomestik.

Pengutamaan wilayah nondomestik sebagai wilayah kerja laki-laki yang dilakukan oleh Oheo memperkuat fragmen awal mitos ini. Kisah diawali dengan narasi Oheo membuka perkebunan tebu. Suku Tolaki dikenal bermata pencaharian

bercocok tanam. Oheo diceritakan membuka perkebunan tebu dengan tahapan pembukaan hutan, pembersihan, penanaman, dan pemeliharaan, yang dalam adat Tolaki dikenal dengan sebutan *monda'u*. Di dalam tahap-tahap dalam proses *monda'u* ada bagian-bagian yang diutamakan menjadi tugas perempuan. Namun, dalam pembuka kisah Oheo ini penggambaran dilakukan secara umum, yaitu bahwa Oheo melakukan pekerjaan nondomestik di luar rumah (di kebun).

Ketika Oheo berusaha menemui istrinya, Kepala Dewa/Baginda (ayah Anawaingguluri) mengajukan beberapa syarat yang tidak ringan. Syarat yang diajukan oleh Kepala Dewa terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama menjadi syarat bagi Oheo sebelum diperbolehkan memasuki istana, terdiri atas lima syarat harus dilakukan oleh Oheo di luar istana, yaitu:

- 1) Oheo diperintahkan menumbangkan sebuah batu besar hingga rebah. Dalam syarat tantangan ini Oheo dibantu oleh sekawanan babi yang menggali di sekeliling batu besar itu hingga Oheo dapat dengan mudah menumbangkannya.
- 2) Oheo diperintahkan melempari sebuah gunung dengan menggunakan *buruleo* 'sejenis tunas lengkuas' hingga menembus ke sisi lain gunung tersebut. Sejumlah besar tikus membantu Oheo dengan jalan melubangi gunung tersebut hingga tembus. Oheo pun dengan mudah melemparkan *buruleo* dan lemparannya dapat menembus ke sisi lain gunung.
- 3) Oheo diperintahkan memunguti sebakul benih padi yang dituangkan di padang rumput tanpa tertinggal sebutir pun dan memasukkannya kembali ke dalam bakul. Kali ini Oheo dibantu oleh sekawanan burung pipit.
- 4) Oheo diperintahkan memunguti sebakul biji jagung yang dituangkan di padang rumput tanpa tertinggal sebutir pun dan memasukkannya kembali ke dalam

bakul. Dalam perintah ini Oheo dibantu oleh sekawanan burung tekukur.

- 5) Oheo diperintahkan memunguti sebakul *woto* (sejenis tanaman berbiji seperti biji sawi) yang dituangkan di padang rumput tanpa tertinggal sebutir pun dan memasukkannya kembali ke dalam bakul. Sekawanan burung puyuhlah yang membantu Oheo kali ini.

Setelah melewati lima syarat itu, Oheo diperbolehkan memasuki istana. Akan tetapi, untuk bertemu dan berkumpul kembali dengan istrinya, Baginda mengajukan tiga syarat lainnya yang harus dilakukan Oheo di dalam istana. Ketiga syarat berikutnya ialah:

- 1) Oheo dihadapkan dengan tujuh buah *palako* (tempat sirih yang terbuat dari kuningan). Dari ketujuh *palako* tersebut, hanya ada satu yang ada isinya, enam lainnya kosong. Oheo harus menemukan *palako* yang berisi ini dalam sekali tebak. Seekor lalat menunjukkan *palako* yang berisi kepada Oheo.
- 2) Oheo dihadapkan dengan tujuh buah talam tertutup yang diletakkan berjejer. Dari ketujuh talam tersebut, hanya ada satu yang berisi makanan, enam lainnya kosong. Oheo harus menemukan talam yang berisi ini dalam sekali tebak. Seekor kucing menunjukkan talam yang berisi makanan kepada Oheo.
- 3) Syarat kedelapan dirasakan sebagai syarat terberat bagi Oheo karena disertai ancaman, apabila Oheo gagal berarti Anawaingguluri bukan istrinya lagi. Dalam keadaan gelap gulita, Oheo diperintahkan memasuki salah satu dari tujuh kelambu yang sama dan diletakkan dalam posisi berjejer. Salah satu dari ketujuhnya berisi Anawaingguluri sedang tidur bersama anaknya. Seekor kunang-kunang membantu Oheo. Kunang-kunang ini menghinggapinya kelambu Anawaingguluri sehingga Oheo dapat menemukannya dengan mudah.

Dua wilayah kerja yang dapat dimasuki oleh seorang laki-laki Tolaki yang terepresentasikan dalam paparan tersebut menunjukkan fleksibilitas pembagian wilayah kerja dalam kehidupan suku Tolaki. Kembali pada apa yang telah dikemukakan pada bagian sebelumnya, wilayah kerja seorang laki-laki Tolaki adalah di luar, tetapi bukan hal yang tabu baginya apabila melakukan pekerjaan rumah tangga di dalam rumah, terutama untuk membantu tugas istri. Hal ini tampak pula dalam kesediaan Oheo menerima syarat yang diajukan oleh Anawaingguluri ketika dipinangnya. Sikap Oheo ini dipandang sebagai perwujudan asas hubungan *meowali*.

b. *Meo'ama-meo'ana* (Asas Hubungan antara Ayah dengan Anak)

Dengan mengacu pada makna yang dikandung oleh istilah '*ama*' dan '*ana*', asas hubungan *meo'ama meo'ana* merupakan peranan timbal balik antara ayah dengan anak. Dalam hubungan ini ayah berkewajiban memberikan perlindungan dan bimbingan kepada anak hingga ia menikah. Jaminan pemenuhan kebutuhan hidup anak menjadi tanggung jawab ayah. Dengan pemenuhan kewajiban ini, anak diharapkan menjadi tumpuan harapan sebagai pengganti di hari tua.

Sikap seorang ayah terhadap anaknya dapat dilihat pada dua tokoh dalam mitos Oheo, yakni Oheo dan Kepala Dewa. Oheo menunjukkan sikap kasih sayang dan berupaya memberikan pemenuhan atas kebutuhan anaknya. Kasih sayang terungkap saat Anawaingguluri pergi dan si anak menangis ingin menyusui. Oheo menggendongnya ke sana kemari hingga akhirnya menyusul istrinya ke kayangan. Berbagai rintangan harus dihadapi demi bertemu kembali dengan Anawaingguluri agar anaknya itu bisa menyusui. Sebuah perjuangan yang salah satunya bersumber dari kekuatan ikatan kasih sayang ayah dan anak. Akhirnya anak itu bertemu ibunya dan bisa menyusui lagi. Hal ini tampak dalam kutipan berikut.

Kunang-kunang itu menjawab, "Kalau begitu ikutilah ke mana saya terbang! Yang saya hinggapi itulah kelambu istrimu." Kunang-kunang itu terbanglah lalu Oheo mengikuti ke mana saja terbangnya kunang-kunang itu sampai hinggap pada kelambu tempat tidur Anawaingguluri. Oheo membuka kelambu itu lalu terlihatlah olehnya istrinya sedang menyusui anaknya. Ia pun masuklah ke dalam kelambu itu membaringkan dirinya. Setelah pagi-pagi buta Baginda kembali bersabda, "Oheo, pergilah engkau merotan dan mengambil ijuk lalu engkau menganyam keranjang dan memintal tali." Pergilah ia merotan dan mengambil ijuk. Setelah kembali, ia langsung menganyam keranjang. Sesudah selesai memintal tali, ia pun naiklah ke istana. (Sande, et. al., 1986:123)

Kepala Dewa menunjukkan sikap seorang ayah yang masih merasa berhak mengatur hidup anaknya walau sudah menikah. Bahkan, dalam syarat kedelapan yang harus dilakukan Oheo tersurat ancaman Oheo harus menceraikan istrinya apabila tidak berhasil melaksanakan syarat tersebut dengan baik. Hal ini tidak sesuai dengan apa menjadi jiwa asas hubungan *meo'ama meo'ana*. Mestinya, Kepala Dewa tidak lagi mengatur dan menentukan nasib anaknya apabila sudah berumah tangga, itulah yang dimaksud dengan asas hubungan *meo'ama meo'ana*.

Sementara itu, sebagai anak dan menantu, Oheo dan Anawaingguluri menyikapi perlakuan Kepala Dewa dengan baik. Tidak ada bentuk perlawanan atau penolakan yang kasar atas apa yang dilakukan oleh Kepala Dewa. Mereka tetap mematuhi Kepala Dewa dan melaksanakan perintahnya. Bahkan, Anawaingguluri yang sudah mengetahui rencana ayahnya mencelakai mereka sekeluarga, tetap menuruti perintah untuk masuk ke dalam keranjang dan diturunkan ke bumi bersama Oheo dan anaknya. Inilah yang menjadi salah satu pesan dalam mitos Oheo, bagaimana seorang anak harus bersikap apabila mendapati orang tua yang terlalu

jauh memasuki kehidupan rumah tangga mereka. Oheo dan Anawaingguluri menampilkan contoh sikap yang baik untuk itu.

c. *Meo'ina-meo'ana* (Asas Hubungan antara Ibu dengan Anak)

Dalam hubungan *meo'ina meo'ana*, ibu memberikan limpahan kasih sayang kepada anaknya. Hal ini terkait dengan perasaan halus seorang perempuan yang memiliki rahim dan telah mengandung sekian lama sehingga ibu dipandang lebih dekat ikatan kasih sayangnya dengan anak. Sebaliknya, anak pun diharapkan dapat memberikan kasih sayangnya yang tulus kepada ibu. Kasih sayang dalam hubungan timbal balik seperti ini akan menguatkan perasaan cinta yang tulus antara ibu dan anak.

Anawaingguluri adalah satu-satunya tokoh ibu dalam mitos Oheo. Ia sangat menyayangi anaknya. Ketidakmauannya membersihkan kotoran anak itu bukan karena ia tidak sayang. Akan tetapi, karena dalam keadaannya sebagai putri bidadari ia tidak diperbolehkan terkena kotoran manusia. Meski memiliki pantangan seperti itu, Anawaingguluri akhirnya mau melakukannya ketika Oheo menolak karena sedang sibuk dengan pekerjaannya. Hal ini menunjukkan rasa kasih dan sayang yang tulus kepada anaknya. Dalam rasa sakit hati yang teramat sangat karena Oheo mengingkari janjinya, anaknya lah yang membuatnya merasa berat untuk pergi. Anaknya menempati tempat istimewa di hati Anawaingguluri sebagai seorang ibu sehingga ia mau menepiskan egonya untuk tetap bertahan dalam pendiriannya.

Berkatalah Anawaingguluri, “Baiklah, saya akan mencebok anak kita, tetapi jangan engkau menyesal di kemudian hari.” Oheo kembali menjawab, “Biarlah saya menyesal di kemudian hari; ceboklah dahulu anakmu itu!” Anawaingguluri lalu pergi mengambil air di cerek lalu dia mencebok anaknya itu sambil berlinang-linang air di matanya. Setelah ia selesai mencebok anaknya itu, ia pergi berdiri di

muka jendela sambil melepaskan pandangannya; sedih dan hancur luluh hatinya mengenangkan kembali janji mereka sebelum kawin. Sementara dia berdiri di depan jendela itu, tiba-tiba terlihat olehnya sebuah ujung kasau bambu yang tersumbat rapat-rapat. Dicaputnya sumbat kasau bambu itu, maka terlihatlah olehnya sarungga-ngguluri sedang terselip di dalamnya. Diambilnya dan dikenakannya, tetapi tidak cocok lagi baginya. Lalu diminyakinya, setelah selesai diminyakinya, lalu direntangkannya. Setelah dia rentangkan, lalu dikenakannya kembali, maka cocoklah seperti semula. Sesudah ia mengenakan *sarungga-nggulurinya* itu, ia kembali memanggil suaminya, katanya, “Oheo, naiklah terima anakmu, saya segera akan pulang kembali ke kayangan.” Setelah dia berkata demikian, ia memeluk dan menciumi anaknya itu berulang-ulang. Kemudian ia meletakkan kembali anaknya di atas lantai. (Sande *et al.*, 1986: 118)

Salah satu hal yang membuat Anawaingguluri enggan membersihkan kotoran anaknya adalah karena ketika ia terkena kotoran manusia, ia harus kembali ke kayangan meninggalkan suami dan anak yang disayanginya. Kasih sayang Anawaingguluri ini merupakan perwujudan asas hubungan *meo'ina meo'ana*. Dalam mitos Oheo yang ditulis oleh Tarimana (1993) terdapat kalimat yang menjelaskan konsekuensi Anawaingguluri apabila ia terkena kotoran manusia, yakni meninggalkan Oheo dan anaknya untuk kembali ke kayangan. Dalam versi Tarimana ini pula terdapat syair nyanyian yang menunjukkan beratnya hati Anawaingguluri meninggalkan anaknya.

Mengapa gerangan Oheo, suaminya lalu tak suka lagi menyebok tahi, kencing? Bertanya Anawaingguluri dalam hatinya. Dilanggarnya lah janji Oheo.

Berkatalah Anawaingguluri dalam hatinya, “selama dalam hidupmu Oheo tibalah saatnya kau mengasuh sendiri anakmu, sebab aku sudah akan kembali

kepada orang tuaku di atas kayangan.” (Tarimana, 1993: 334)

Syair nyanyian Anawaingguluri adalah:

*Oh, ananggu,
Keno i wulelenggu,
Umuhuto,
Ponggato,
Lala umuhuto,
Mongga nggondombara,
Auto mo'ia,
Akuto lako,
Aupo'ia ronga ama,
Akutolako kei anamotuo,
Mbule i lahuene,
Ikita iwawo sangia.*

Artinya:

Hai, anakku,
Gerangan kembangku,
Meneteklah secukupnya,
Makan terakhir,
Kau sudah akan tinggal,
Aku sudah akan pergi,
Kau tinggal bersama ayah,
Aku akan pergi ke orang tua,
Pulang ke langit,
Di atas kayangan.

Satu hal yang jelas terbaca dalam syair ini adalah beratnya Anawaingguluri meninggalkan kewajibannya sebagai seorang ibu untuk menyediakan nutrisi bagi anaknya berupa ASI. Suasana hati Anawaingguluri saat itu merupakan perwujudan dari asas hubungan *meo'ina meo'ana*. Lalu, dalam fragmen syarat kedelapan bagi Oheo, digambarkan Anawaingguluri terlebih dahulu bertemu dengan anaknya, sebelum bertemu kembali dengan Oheo. Tentu pertimbangan kebutuhan nutrisi anak tersebut menjadi faktor utama dalam hal ini. Dari sini sekaligus dapat ditafsirkan bahwa posisi penting seorang perempuan dalam keluarga Tolaki terutama dalam hal proses regenerasi dan *peramutan* keturunan yang salah satunya berupa penyediaan ASI bagi anak. Penafsiran ini terkait dengan adat

*sara pe'ana*¹⁰ yang berlaku dalam suku Tolaki.

d. Mbeo'ana (Asas Hubungan antara Ayah dengan Ibu, dan Anak)

Hubungan timbal balik di antara ketiga komponen keluarga ini terjadi di mana semua pihak (ayah, ibu, dan anak) merasa bertanggung jawab dan merasa ikut menentukan jatuh bangunnya kehidupan keluarga. Semua diharapkan melaksanakan perannya dengan baik tanpa harus merasa dirinya yang paling berjasa atas sebuah keberhasilan keluarga. Sebaliknya, apabila keluarga mengalami kegagalan atau peristiwa buruk, tidak boleh saling menyalahkan.

Secara keseluruhan, mitos Oheo menggambarkan bagaimana sebuah keluarga menjalani kehidupan. Setiap anggota melakukan perannya masing-masing untuk menciptakan harmoni. Harmoni yang dimaksud adalah berkumpulnya kembali keluarga Oheo setelah mereka mengalami konflik. Semuanya dapat diselesaikan dengan baik karena tidak ada sikap menyalahkan antara Oheo dan Anawaingguluri. Demikian pula dalam menghadapi sikap Kepala Dewa, mereka dapat berlaku bijak tetapi tetap bermuara pada bersatunya keluarga mereka.

Dari keseluruhan kisah, bagian terakhir menyajikan kerja sama antaranggota keluarga. Representasi *asa mbeo'ana* jelas tergambar pada bagian

¹⁰ *Sara pe'ana* termasuk dalam salah satu dari empat isi pokok adat sebagai syarat yang harus diserahkan oleh calon mempelai laki-laki kepada pihak calon mempelai perempuan. *Sara pe'ana* berupa barang-barang keperluan perawatan bayi yang akan diserahkan kepada perempuan-perempuan yang telah berjasa mengasuh calon mempelai perempuan sejak bayinya. Hal ini menunjukkan satu posisi perempuan dalam masyarakat Tolaki, yakni posisi terhormat yang tidak akan dilupakan begitu saja apa yang sudah dilakukannya selama ini. (Hastuti, 2013: 51)

terakhir kisah Oheo dan Anwaingguluri ini. Meskipun anak mereka masih kecil dan tidak memberikan kontribusi yang secara eksplisit dapat terlihat sebagai bantuan, tetapi dengan dilibatkannya anak ini dalam deskripsi cerita menyiratkan bahwa ada andil dirinya dalam kerja sama itu.

Baginda kembali bersabda, “Besok kalian sudah akan diturunkan ke dunia tengah sebab engkau, Oheo, tidak boleh menetap di kayangan karena engkau orang dunia tengah.” Sesudah malam, Oheo memberitahukan istrinya supaya menyiapkan segala sesuatunya sebab besok siang sudah akan diturunkan ke dunia tengah. Keesokan harinya, bersabdalah Baginda, “Kalian masuklah ke dalam keranjang itu supaya diikat. Kalian sudah akan diturunkan sekarang.” Sementara Anawaingguluri akan masuk ke dalam keranjang itu, ia teringat akan pisaunya yang tertinggal. Kembalilah ia mengambil pisaunya lalu disisipkan pada pinggangnya kemudian terus masuk ke dalam keranjang. Sesudah masuk ke dalam keranjang itu, terus mereka diikat erat-erat. Sesudah diikat, keranjang itu langsung diturunkan. Pada pertengahan perjalanan mereka, Anwaingguluri berkata, “Oheo, berpikirlah sekarang! Mereka akan menyusuli kita dengan batu besar.” Oheo menjawab, “Apa yang harus saya kerjakan?” berkata Anawaingguluri, “Ini pisau saya!” Oheo mengambil pisau itu lalu mulai memotong pengikat keranjang itu.

Setelah ia melihat tanah selebar telapak tangan, segera ia menggendong istrinya pada tangan kanannya dan anaknya pada tangan kirinya lalu mereka melompat. Mereka tiba di tanah. Tibalah batu besar itu menimpa keranjang itu. Hampir-hampir saja mereka ditindas batu besar itu. Sesudah tiba kembali, mulailah mereka membuka ladang. Setelah selesai dibakar lalu ditanami jagung dan *woto*. Sesudah itu, mereka memanggil teman untuk membantu menanam padi. (Sande *et al.*, 1986: 123)

Oheo sebagai kepala keluarga berkewajiban melindungi istri dan anaknya. Dalam kutipan tersebut tergambar bagaimana Oheo menggendong anaknya di tangan kiri dan istrinya di tangan kanan. Hal ini mengingatkan kita pada tari *lulo*¹¹ yang memuat simbolisasi posisi perempuan dalam adat suku Tolaki. Apa yang dilakukan oleh Oheo dalam fagmen terakhir menunjukkan porsinya sebagai seorang lelaki yang memberikan perlindungan dan penjagaan kepada perempuan, dalam hal ini adalah Anawaingguluri, istrinya.

Anawaingguluri memberikan pemikiran solusi pada Oheo tentang bagaimana mereka dapat menyelamatkan diri dari batu yang akan dijatuhkan dari langit. Dari urun rembuk yang disampaikan oleh Anawaingguluri ini tampak bahwa perempuan Tolaki dalam keluarganya tidak hanya diharapkan partisipasi di wilayah domestik, tetapi dalam tataran ide yang menyangkut kehidupan keluarga pun mereka dapat memberikan andil. Kiprah lain yang ditunjukkan oleh Anawaingguluri di wilayah luar rumah adalah ketika mereka akhirnya berhasil selamat tiba di rumah, mereka bersamasama membuka lahan ladang. Kerja sama membuka ladang ini melibatkan seluruh anggota keluarga dan inilah perwujudan

¹¹ *Lulo* adalah sebuah jenis tarian massal khas Tolaki yang dilakukan oleh segala golongan dalam masyarakat. Peserta tari beragam, laki-laki, perempuan, orang tua, anak muda, bahkan anak-anak, yang berasal dari tokoh masyarakat, orang kebanyakan, baik kaya maupun miskin. Dalam *lulo* semua memiliki kedudukan yang sama dan setara. Cara melakukan *lulo* adalah bergandengan tangan dengan sesama penari, di mana tangan laki-laki posisinya berada di bawah tangan perempuan. Posisi tangan dalam *lulo* ini merupakan simbolisasi dari kedudukan, peran, etika pria dan wanita dalam kehidupan. Dari sini terbaca bahwa suku Tolaki menempatkan perempuan pada posisi yang harus mendapat penjagaan dari kaum laki-laki.

asas hubungan *mbeo'ana*, di mana partisipasi seluruh anggota keluarga turut menentukan jatuh dan bangunnya keluarga tersebut.

3. Posisi Perempuan dalam Keluarga Suku Tolaki

Melalui tokoh-tokoh dan alur peristiwa yang dilakoni, terbaca representasi konsep *o rapu* di dalam mitos Oheo. Di dalamnya termuat perwujudan asas hubungan *meowali* (hubungan antara ayah dan ibu/suami dan istri), *meo'ama meo'ana* (hubungan ayah dan anak), *meo'ina meo'ana* (hubungan ibu dan anak), dan *mbeo'ana* (hubungan antara ayah, ibu, dan anak). Selanjutnya, representasi ini membawa pemahaman atas posisi perempuan dalam keluarga suku Tolaki. Konsep *o rapu* di dalam mitos Oheo direlasikan dengan realitas sosial suku Tolaki untuk memperkuat hasil pembacaan.

Untuk menguak posisi perempuan dalam keluarga suku Tolaki, Anawaingguluri sebagai tokoh perempuan sentral di dalam cerita menyuguhkan penggambaran yang baik. Dia begitu berharga bagi keluarganya sehingga membuat Oheo rela menempuh perjalanan jauh dengan berbagai rintangan demi berkumpul kembali dengan istrinya ini. Keberadaan anaklah yang membuat hal itu terjadi. Perempuan Tolaki diposisikan pada tempat terhormat di dalam keluarganya sekaitan dengan proses pengasuhan anak. Peran dan fungsi perempuan yang tidak tergantikan di dalam proses tersebut. Keadaan ini, apabila direlasikan dengan adat *sara pe'ana*. Ditetapkannya *sara pe'ana* sebagai salah satu syarat adat dalam perkawinan, menunjukkan posisi terhormat seorang perempuan dalam keluarga suku Tolaki. Jasanya dalam proses pengasuhan anak tidak akan dilupakan begitu saja.

Dalam hal wilayah kerja, Anawaingguluri tidak merasa tabu merambah ranah nondomestik, meskipun ia memahami bahwa tempat utama bagi

perempuan adalah di wilayah domestik. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan Tolaki berada dalam posisi sejajar dengan laki-laki, dalam arti tidak tertutup akses bagi seorang perempuan untuk berkiprah di ruang publik. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan dalam keluarga suku Tolaki dipercaya mampu melakukan hal-hal di luar wilayah utamanya, yakni wilayah domestik. Seorang perempuan diposisikan pada tempat yang dianggap mampu bahu membahu bersama anggota keluarga lain sehingga kebutuhan keluarga dapat terpenuhi dan keluarga hidup dalam harmoni.

Kesungguhan Oheo dalam menjaga anak dan istrinya mengarahkan pemahaman kepada penempatan seorang perempuan pada posisi yang berhak mendapatkan penjagaan dari anggota keluarga laki-laki. Penempatan perempuan pada posisi ini berelasi positif dengan posisi tangan pada saat melakukan tari *lulo*, sebuah tarian massal suku Tolaki. Posisi telapak tangan laki-laki di bawah, menopang tangan perempuan. Posisi tangan dalam tari *lulo* ini menyimbolkan kedudukan, peran, dan etika antara laki-laki dan perempuan di dalam budaya Tolaki, khususnya di dalam sebuah keluarga.

D. PENUTUP

Dari uraian yang telah dipaparkan dalam tulisan ini, dapat disimpulkan jawaban rumusan masalah sebagai berikut.

1. Mitos Oheo merepresentasikan asas hubungan dalam konsep *o rapu* dengan menghadirkan deskripsi asas hubungan *meowali* (hubungan timbal balik antara ayah dan ibu/suami-istri), *mbeo'ama mbeo'ana* (hubungan timbal balik antara ayah dan anak), *mbeo'ina mbeo'ana* (hubungan timbal balik antara ibu dan anak), dan *mbeo'ana* (hubungan timbal balik antara seluruh anggota keluarga: ayah, ibu, dan anak). Asas-asas hubungan ini terepresentasikan dalam fragmen-fragmen peristiwa yang terjadi di dalam mitos Oheo. Sebuah fragmen peristiwa

dapat saja menunjukkan relasi dengan satu atau lebih asas hubungan dalam konsep *orapu* karena di dalamnya melibatkan beberapa tokoh sehingga sudut pandang dapat dilakukan dari berbagai arah.

2. Dari hasil analisis diketahui bahwa posisi perempuan dalam keluarga suku Tolaki berada pada posisi yang terhormat, terkait dengan peran dan fungsinya dalam proses pengasuhan anak sebagai generasi penerus keluarga. Selain itu, disebutkan bahwa wilayah kerja yang utama bagi seorang perempuan adalah di dalam rumah (wilayah domestik), dan sebaliknya laki-laki diutamakan bekerja di luar rumah. akan tetapi, hal ini tidak berarti membatasi seorang perempuan untuk berpartisipasi di ruang publik atau laki-laki berkiprah dalam wilayah domestik. Semua dapat memberikan partisipasi di mana saja, disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan keluarga. Posisi lain seorang perempuan dalam keluarga adalah posisi di mana ia berhak mendapat perlindungan dari laki-laki. Secara luas laki-laki dan perempuan ini tidak hanya berlaku bagi pasangan suami-istri, tetapi juga dapat diwakili oleh kerabat yang lain seperti kakak, adik, ayah, ibu, paman, bibi, dan lain-lain.

DAFTAR SUMBER

- Abdullah, Nurdin. 2004.
"Perkawinan Adat Tolaki: Perapua". Tidak terbit. Unaaha: Dicitak oleh Karya Baru Unaaha.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2006.
Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos, dan karya Sastra. Yogyakarta: Penerbit Kepel Press.
- Barker, Chris. 2006.
Cultural Studies: Teori dan Praktik. Nurhadi (penerjemah). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Barthes, Roland. 2010.
Imaji, Musik, Teks: Analisis Semiologi atas Fotografi, Iklan, Film, Musik, Alkitab, Penulisan dan Pembacaan serta Kritik Sastra. Agustinus Hartono (penerjemah). Yogyakarta: Jalasutra.
- _____. 2011.
Mitologi. Nurhadi dan A. Sihabul Millah (penerjemah). Bantul: Kreasi Wacana.
- Graham, Allen. 2000.
Intertextuality. London: Routledge.
- Hafid, Anwar, dan Misran Safar. 2007.
Sejarah Kota Kendari. Bandung: Humaniora.
- Hastuti, Heksa Biopsi Puji. 2013.
"Representasi Perempuan Tolaki dalam Mitos: Studi terhadap Mitos Oheo dan Mitos Wekoila". Tesis. Kendari: Universitas Halu Oleo.
- Junus, Umar. 1981.
Mitos dan Komunikasi. Jakarta: Sinar Harapan.
- Koentjaraningrat. 2002.
Pengantar Antropologi II. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Koodoh, Erens E. *et al.* 2011.
Hukum Adat Orang Tolaki. Yogyakarta: Penerbit Teras.
- Melamba, Basrin *et al.* 2013.
Tolaki: Sejarah, Identitas, dan Kebudayaan. Yogyakarta: Penerbit Lukita.
- Moleong, Lexy J. 2006.
Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Murniah, Dad. 2008.
"Mitos dan Realitas Sosial dalam Sastra Tolaki" dalam *Bunga Rampai Hasil Penelitian Kesastraan*. Uniawati dkk. (editor). Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Rahmawati *et al.* 2010.
Inventarisasi Sastra Daerah Sulawesi Tenggara. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2006.
Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra: dari Strukturalisme hingga Postrukturalisme, Perspektif Wacana Naratif. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- _____. 2010.
Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sande, J.S. *et al.* 1986.
Struktur Sastra Lisan Tolaki. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Tarimana, Abdurrauf. 1993.
Kebudayaan Tolaki. Jakarta: Balai Pustaka.