

Vol. 1. No. 2. Desember 2016

p-ISSN: 2527-9313 e-ISSN: 2548-9747

ETNOSIA

JURNAL ETNOGRAFI INDONESIA

**'Ini kan Bukan Bali': Interaksi Antar-Kasta Masyarakat Transmigran
di Desa Kertoraharjo, Kabupaten Luwu Timur, Sulawesi Selatan**
Anwar

**Mana' dan Eanan:
Tongkonan, Harta Tongkonan, Harta Warisan, dan Kontribusi Ritual
di Masyarakat Toraja**
Nurul Ilmi Idrus

Menulis Kajian Literatur
Amri Marzali

**'Bisnis Oriflame, Bisnis Konsultan Itu Sendiri':
Budaya Organisasi Multilevel Marketing untuk Mewujudkan Mimpi**
Deby Susan Kamawo

**Fast Food:
Gaya Hidup dan Promosi Makanan Siap Saji**
Citra Rosalyn Anwar

**Hablumminannas:
Nilai-Nilai Keislaman dan Praktiknya Dalam Pergaulan Antar
Ikhwan dan Akhwat pada Organisasi Forum Lingkar Pena Makassar**
Andi Batar Al Isra

**Review Buku
'Membaca' dan 'Dibaca' Secara Polyglot:
Gender, Seksualitas dan Perkawinan di Masyarakat Bugis**
Alwy Rahman



**Penerbit:
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS HASANUDDIN**

ETNOSIA

Jurnal Etnografi Indonesia

Terbit 2 kali dalam Setahun: Juni dan Desember

DEWAN PENASEHAT:

Dekan FISIP UNHAS

Ketua Departemen Antropologi FISIP UNHAS

Pimpinan Redaksi

Nurul Ilmi Idrus

Sekretaris

Muhammad Neil

Redaksi Pelaksana

Yahya Kadir, Tasrifin Tahara, Pawennari Hijjang

Administrasi dan Keuangan

Nurhadelia FL

Manager Tata Laksana

Ahmad Ismail

Distribusi dan Sirkulasi

Safriadi, Icha Musywirah Hamka, Batara Al Isra

Pembantu Teknis

Muhammad Kamil, Usman Idris, Muhammad Yunus

Dewan Redaksi

Kathryn M. Robinson (The Australian National University)

Tony Rudyansjah (Universitas Indonesia)

Heddy Shri Ahimsa-Putra (Universitas Gadjah Mada)

Lono Simatupang (Universitas Gadjah Mada)

Semiarto Aji Purwanto (Universitas Indonesia)

Atta Irene Allorante (Universitas Hasanuddin)

Irwan M. Hidayana (Universitas Indonesia)

Rosita Yulimatuh (Oriflame, Makassar)

Pande Made Kutanegara (Universitas Gadjah Mada)

Munsi Lampe (Universitas Hasanuddin)

Mahmud Tang (Universitas Hasanuddin)

ALAMAT REDAKSI

Departemen Antropologi

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hasanuddin

Gedung Perkantoran FISIP UNHAS. Lt. 2

Jln. Perintis Kemerdekaan, Km. 10 Tamalanrea Makassar

Email redaksi: jurnal.etnosia@gmail.com

DAFTAR ISI

ETNOSIA
Jurnal Etnografi Indonesia
Vol. 1. No.2 Desember 2016

‘Ini kan Bukan Bali’: Interaksi Antar-Kasta Masyarakat Transmigran di Desa Kertoraharjo, Kabupaten Luwu Timur, Sulawesi Selatan <i>Anwar</i>	<i>1 - 11</i>
<i>Mana’ dan Eanan:</i> Tongkonan, Harta <i>Tongkonan</i>, Harta Warisan, dan Kontribusi Ritual di Masyarakat Toraja <i>Nurul Ilmi Idrus</i>	<i>12-26</i>
Menulis Kajian Literatur <i>Amri Marzali</i>	<i>27-36</i>
‘Bisnis Oriflame, Bisnis Konsultan Itu Sendiri’: Budaya Organisasi Multilevel Marketing untuk Mewujudkan Mimpi <i>Deby Susan Kamawo</i>	<i>37-53</i>
<i>Fast Food:</i> Gaya Hidup dan Promosi Makanan Siap Saji <i>Citra Rosalyn Anwar</i>	<i>54-65</i>
<i>Hablumminannas:</i> Nilai-Nilai Keislaman dan Praktiknya Dalam Pergaulan Antar <i>Ikhwan</i> dan <i>Akhwat</i> pada Organisasi Forum Lingkar Pena Makassar <i>Andi Batar Al Isra</i>	<i>66-78</i>
Review Buku: ‘Membaca’ dan ‘Dibaca’ Secara Polyglot: Gender, Seksualitas dan Perkawinan di Masyarakat Bugis <i>Alwy Rahman</i>	<i>79-80</i>

***Mana' dan Éanan:
Tongkonan, Harta Tongkonan, Harta Warisan, dan Kontribusi Ritual
di Masyarakat Toraja***

Nurul Ilmi Idrus

Departemen Antropologi, Universitas Hasanuddin

nurulilmiidrus@yahoo.com

Abstract

Toraja shares traditions with other ethnic groups in South Sulawesi, but Toraja has its own uniqueness, primarily related to tongkonan, which is not only as physical manifestation—House (banua) and its 'content' (harta tongkonan), but it is also a venue for family gathering of the tongkonan members, a house-society and a source of property. This article is focused on inheritance system among Torajanese, it examines how individual property is inherited as well as how communal property is managed and benefitted by its members. Property, for Torajanese, compose of individual property (éanan) and communal property (mana' tongkonan) which refers to property own by members of tongkonan from one pa'rapuang—ramage traced a first ancestor who founded a Tongkonan House. While individual property can be inherited to children, communal property cannot, it can only be maintained, managed, and benefitted from among members of tongkonan, though in practice there are some violation of such norms, and any violation is always associated with their ancestor. Since tongkonan is a source of property, this may also become a source of conflict among members of tongkonan, especially for prosperous tongkonan and in terms of who is eligible to manage tongkonan and its property (to ma'kampai tongkonan). A Torajanese may become a member of more than one tongkonan because of bilateral kinship system. But, since contribution towards tongkonan (maintenance and rituals) is costly and time-consuming, one should decide in which tongkonan he/she becomes the 'core' or the 'common' member. Despite the fact that the philosophy of inheritance sharing of individual property is mabbagé rata, various grounds may be taken into account which makes a difference between siblings in a nuclear family. I argue in this article that both the right to éanan and mana' tongkonan are related to one's contribution in different respect.

Keywords: *Tongkonan, property, inheritance, authority, membership, and gender.*

Pendahuluan

Toraja adalah salah satu kelompok etnik dari tiga kelompok etnik (Bugis dan Makassar) di Sulawesi Selatan yang berbagi tradisi (*share tradition*). Ini tidak terlepas dari hubungan kekerabatan kerajaan di Sulawesi Selatan yang diekspresikan dengan: 'Matasa' ri Sangngalla', Payung ri Luwu, Mangkau ri Bone, Somba ri Gowa'. Namun Toraja memiliki keunikannya sendiri, terutama terkait dengan rumah *tongkonan* yang tidak sekedar manifestasi fisik—*banua*, harta *tongkonan* dan lumbung padi (*alang* atau *korang*)—tapi juga berfungsi sosial, sebagai tempat berkumpul keluarga bagi anggota *tongkonan*, khususnya untuk upacara dan sebagai simbol status dan martabat bagi anggotanya.

Banyak studi tentang Toraja yang telah dilakukan oleh peneliti lokal dan dari luar dari berbagai aspek kehidupan orang Toraja. Ada yang berfokus pada beragam perubahan yang terjadi (Volkman 1985, Kis-Jovak dkk. 1988, Kathleen 1988, Donzelli 2003, Duli dan Hasanuddin 2003). Volkman (1985) menitikberatkan kajiannya pada aspek perubahan yang terjadi dalam upacara-upacara besar di masyarakat Toraja. Kis-Jovak dkk. (1988) memfokuskan pada perubahan pola-pola arsitektur rumah *tongkonan* dan berbagai simbolnya yang signifikan yang meskipun ada berbagai makna simbolik pada rumah *tongkonan* tidak berarti bahwa tidak ada perubahan dalam bentuknya; Adams (1988) melihat pada aspek perubahan artistik dan pem-

bentukan identitas baru orang Toraja; Dozelli (2003) mengkaji tentang perubahan yang terjadi antara dulu dan sekarang yang terkait dengan berbagai strategi unifikasi retorik yang digunakan dalam upacara. Duli dan Hasanuddin (2003) mengeksaminasi berbagai aspek kehidupan orang Toraja di masa lalu dan kekinian.

Studi-studi lainnya melihat secara spesifik pada upacara kematian (Waterson 1993, Sandarupa 2004), yang merupakan upacara khas Toraja, yang diupacarakan melebihi meriahnya upacara perkawinan dan menghabiskan banyak biaya tergantung pada status sosial yang diupacarakan. Jika studi Waterson (1993) dititikberatkan pada aspek dinamika upacara kematian pada orang Toraja Sa'dan, maka Sandarupa (2004) lebih terfokus pada aspek-aspek linguistik dan politik dalam upacara kematian kaum bangsawan Toraja. Studi-studi lainnya difokuskan pada aspek-aspek yang berbeda. Studi Nooy-Palm (1979) melihat bagaimana kehidupan sosial, agama, organisasi, simbol dan kepercayaan orang Toraja Sa'dan; sementara Holland dan Wellenkamp (1996) mengkaji tentang lingkaran hidup orang Toraja dari kelahiran hingga kematian.

Jika studi Said (2004) berfokus pada simbolisme unsur visual rumah *tongkonan*; dan Adams (2003) menitikberatkan kajiannya pada politik warisan di Tana Toraja yang lebih terfokus pada bagaimana Tana Toraja mendapatkan pengakuan dan penghargaan internasional dalam kaitan dengan warisan budayanya; maka studi ini juga terbangun dari kedua aspek tersebut. Kontribusi baru dari penelitian ini adalah pada eksaminasi bagaimana 'Rumah' (*tongkonan* dan harta *tongkonan*) sebagai martabat dan simbol status sosial bagi orang Toraja, relasinya dengan anggota *tongkonan* dan kontribusi anggota-anggotanya terhadap *tongkonan*, serta bagaimana ini berasosiasi dengan pembagian warisan. Argumen-tasi utama dalam artikel ini adalah bahwa hak atas *éanan* and *mana' tongkonan* diassosiasikan dengan kontribusi dalam konteks yang berbeda.

Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Sangngalla', salah satu dari tiga kecamatan yang tercakup

dalam Tallu Lembanna¹ dengan berfokus satu *tongkonan*—Tongkonan Tampang Allo—sebagai *setting* studi kasus, meskipun tidak terbatas pada satu *tongkonan* ini saja. Tongkonan Tampang Allo—*tongkonan* yang menopang/menutupi/melindungi matahari—tidak merupakan salah satu *tongkonan* terpenting dan besar di Sangngalla', tapi juga dianggap sebagai *tongkonan* yang disakralkan (*makarama'*), sebagaimana diciterakan oleh orang-orang di sekitar *tongkonan*. Misalnya, kilat di *tongkonan*, ular yang tiba-tiba muncul di sekitar *tongkonan*. Lebih dari itu, anggota *tongkonan* bervariasi berdasarkan agama (Alu' Todolo, Kristen, Islam), dan ada tiga kuburan nenek moyang mereka di bawah Tongkonan Tampang Allo yang lebih tua. Papa' Laso'²—*to ma'kampai tongkonan*—menjelaskan tentang pemberian nama Tampang Allo bahwa *tongkonan* awalnya dibangun dengan menggunakan kayu yang besar untuk melindungi (*tampang*) *tongkonan* dari matahari (*allo*).

Data diperoleh melalui wawancara dengan tokoh-tokoh masyarakat, seperti *to minaa* (pendeta, pelaksana beragam ritual penting), *to paréngngé* (penanggungjawab adat dan agama), kepala desa (*lémbang*) dan kepala dusun, tetua *tongkonan*, *to ma'kampai tongkonan*, anggota *tongkonan*, dosen yang orang Toraja dan dosen yang ahli tentang Toraja (lihat **Tabel 1**) dan masyarakat di sekitar Sangngalla' yang berbicara dengan saya selama penelitian berlangsung.

No.	Nama	Posisi
1	Tato' Dé'na	<i>To minaa</i>
2	Pak Lébang	<i>To paréngngé</i>
3	Pak Laso'	<i>To ma'kampai tongkonan</i>
4	Mama Laso'	<i>To ma'kampai tongkonan</i>
5	Mama' Darwani	<i>To ma'kampai tongkonan</i>
6	Puang Karurukang	<i>To dipotomatua</i>
	Néné' Nita	Kepala dusun
9	Pak Bokkosakké'	Pensiunan guru
10	Ibu Dina	Pemilik sebuah hotel di Toraja
11	Prof. Stanislaw Sandarupa	Antropolog asal Toraja
12	Dr. Atta Irene Allorante	Dosen asal Toraja

¹ Area geografis Toraja terdiri atas Barat, Utara, dan Selatan, dan Sangngalla' terletak di bagian Selatan Toraja. Ada tiga kecamatan sebelah Selatan Toraja—Makalé, Sangalla', dan Méngkéndék—dan disebut Tallu Lémbanna (tiga), yang berperan sangat penting dalam kepercayaan dan mitologi.

² Istri Papa' Laso' adalah anggota dari Tongkonan Tampang Allo.

Topik-topik wawancara meliputi makna *tongkonan*, jenis-jenis harta, keanggotaan dalam *tongkonan*, keanggotaan berganda dan kontribusi terhadap *tongkonan*, sistem pembagian warisan dan kontribusi terhadap upacara kematian orang tua.

Izin penelitian diperoleh baik dari pemerintah provinsi Sulawesi, maupun kabupaten/kota Tana Toraja untuk melakukan penelitian di wilayah yurisdiksi masing-masing.

Tongkonan: Harta dan Keanggotaan

Section ini terbagi atas dua bagian. Pada bagian pertama akan dijelaskan tentang *tongkonan* itu sendiri dan pada *section* kedua terkait dengan keanggotaan *tongkonan*.

Tongkonan: Tak Sekedar 'Rumah'

Tongkonan, yang berasal dari kata *tongkon*, berarti duduk atau didudukkan. 'Duduk'—mengambil kedudukan di masyarakat—merupakan konsep penting bagi orang Indonesia dan Oseania. *Tongkonan* merupakan 'kursi' dari nenek moyang yang dihormati yang menemukan rumah tersebut. Salah satu keturunan dari sang penemu (*the founders*), kepala kelompok keluarga, memimpin 'Rumah' dan segala isinya. Dia bertanggungjawab untuk mengamati semua upacara, tak peduli apakah upacara tersebut besar atau kecil, dimana 'Rumah' (*tongkonan*) adalah pusat sosial dan religius bagi kelompok keluarga. Dalam menjalankan tugasnya, ia dibantu oleh istrinya. Rumah *tongkonan* memiliki pusaka tertentu yang sakral dan harus dimunculkan pada upacara (Kis-Jovak dkk. 1988:34). Rumah Torajadi kategorikan sebagai 'rumah masyarakat' (*'house-society'*) yang dapat memengaruhi kehidupan masyarakatnya (baca Levy-Strauss 1983). Nenek moyang mereka memerhatikan kehidupan turunannya dari kehidupan selanjutnya (*hereafter*). Turunannya membentuk kelompok keluarga besar (*pa'rapuan*) atau kelompok keluarga kecil (*rapu'*) yang bertemu dari waktu ke waktu dalam upacara-upacara khusus.³ *Tongkonan* merupakan simbol yang terlihat (*visible symbol*) dari *pa'rapuan*, pusat upacara-upacara keluarga (Kis-Jovak dkk. 1988:36). Jika *tong-*

konan adalah pusat dari segala selebrasi, maka 'Rumah' adalah properti dari seluruh *pa'rapuan* atau *rapu* (Kis-Jovak 1988:16).

Tongkonan merupakan representasi mikro-kosmik dari makrokosmik. Kosmos itu sendiri terdiri atas tripartit: Dunia Atas, Dunia Tengah dan Dunia Bawah. Dunia atas adalah *langi'* (Surga), Dunia Tengah adalah Bumi (*lino* atau *padang*), dan Dunia Bawah adalah kerajaan dari *déata to kéngkok* (dewa berekor) atau *puang to kébali'bi'* (raja bersirip) (Idrus 2003; Errington 1989; Salim and Ambo Enre 1995; Kis-Jovak dkk. 1988:36).

Tongkonan dapat berupa rumah tradisional (*banua*) dan lumbung padi (*alang* atau *korang*).⁴ 'Rumah' dan lumbung selalu berpasangan, dan sebuah rumah dapat memiliki satu sampai tiga *alang* yang letaknya berjejer dan berhadapan dengan *banua*, yang tipenya bisa berbeda-beda di dalam kecamatan itu sendiri (*within district*) atau antar kecamatan (*between districts*). Ini mengindikasikan pentingnya beras/padi bagi orang Toraja, bukan hanya karena ia dianggap sebagai 'simbol kehidupan', tetapi juga dipandang sebagai 'tanaman emas' dari Dunia Atas dan sawah diciptakan di Surga, sementara *alang* merupakan simbol status sosial (Kis-Jovak dkk. 1988:44). Dalam kaitan dengan ini, Ibu Dina menjelaskan bahwa 'orang buat *alang* karena orang punya sawah', yang secara spesifik menunjukkan bahwa *alang* adalah simbol kesejahteraan sekaligus status sosial pemiliknya. Tak mengherankan jika ditemukan ada *tongkonan* yang memiliki lebih dari satu *alang*. Keberhasilan panen tidak saja terkait dengan kecukupan jumlah beras untuk dimakan, tetapi juga berhubungan dengan kemampuan untuk mengelola upacara-upacara yang utama, seperti Rambu Solo (upacara kematian), Mangrara Banua (upacara kesyukuran atas renovasi/pembangunan *tongkonan*).

Bagi orang Toraja, *tongkonan* tak sekedar manifestasi fisik, tetapi juga mengindikasikan sekelompok orang (*pa'rapuan*). Ini terefleksi pada istilah itu sendiri yang berasal dari kata *tongkon* (*sitting*). Dengan demikian, *tongkonan* berarti pusat tempat orang berkumpul bagi

³ Di kecamatan lain *pa'rapuan* dan *rapu* digunakan secara bergantian.

⁴ Ada dua tipe lumbung: satu terbuat dari bambu tanpa ukiran; yang lain terbuat dari kayu yang diukir (Kis-Jovak dkk. 1988:74).

kelompok keluarga, yang berasal dari nenek moyang dan keturunannya yang masih hidup. Dengan kata lain, anggota *tongkonan* dianggap sebagai tipe kelompok utama dari masyarakat (Said 2004:52; Sandarupa 2004:360), dan khususnya berkumpul dalam pelaksanaan upacara. Gagasan implisit dari *tongkonan* adalah membangun komunitas yang bersatu, meskipun konflik di antara anggota *tongkonan* terjadi, terutama konflik yang terkait dengan sumberdaya lahan. Persatuan orang Toraja terefleksikan dalam upacara adat, baik upacara yang terkait dengan kematian (*Rambu Solo*), maupun upacara kehidupan/kegembiraan (*Rambu Tuka*)⁵ dimana *tongkonan* menjadi pusat dari upacara semacam itu. *Tongkonan* biasanya dijaga dan dipelihara, oleh seseorang yang dipercayakan mengelolanya (*to ma'kampai tongkonan*), dan biasanya orang yang sekaligus membayar pajak bumi dan bangunan (PBB) serta menjaga, memelihara, dan mengorganisir upacara-upacara yang dilaksanakan oleh anggota keluarga *tongkonan* tersebut.

Tetapi, siapa yang berhak menjadi *to ma'kampai tongkonan*? *To minaa* Tato' Dé'na menjelaskan, bahwa *to ma'kampai tongkonan* harus anggota keluarga, dia bisa seorang laki-laki atau perempuan, dan memiliki kemampuan untuk mengelola keluarga, upacara, serta memelihara *tongkonan* dan propertinya. Akan tetapi, sepanjang masih ada orang yang dituakan (*to dipotomatua*) dalam *tongkonan*, otoritas *tongkonan* masih ditumpukan padanya, seperti yang terjadi pada Tongkonan Tampang Allo. Papa' Renza adalah *to ma'kampai* Tongkonan Tampang Allo. Namun, oleh karena Papa Renza sibuk dengan urusan bisnisnya, sehingga ia tidak dapat tinggal di sekitar *tongkonan* dan menjaganya secara langsung dan menyerahkan penjagaannya (*tiro-tiro tongkonan*) kepada orang lain (*to sénga*). Namun, *tongkonan* tersebut menjadi tidak terlalu terawat, sehingga kelihatan seperti *tongkonan* yang terabaikan. Ketika Pak Laso' dan keluarganya pulang ke Sangalla' sebagai eksodus Ambon dan membutuhkan tempat tinggal, maka atas persetujuan keluarga (*pa'rapuan*) setelah dimusyawarahkan, maka

diputuskan bahwa Mama Laso', yang merupakan anggota Tongkonan Tampang Allo, sebagai *to ma'kampai tongkonan*, pengganti Papa' Renza. Sebagai seorang istri, Mama Laso' menyerahkannya kepada Pak Laso'. Ini tidak saja menunjukkan betapa pentingnya pemeliharaan atas *tongkonan* dan bagaimana *tongkonan* berfungsi sosial terhadap anggotanya, tapi juga mengindikasikan bahwa seorang istri dapat mentransfer kepemimpinannya kepada suaminya (Röttger-Rössler 2000).

Menurut Tato' Dé'na, sulit untuk menjadi *toma'kampai tongkonan* dewasa ini, khususnya jika *tongkonan* tidak berharta. Ini karena pemeliharaan *tongkonan* relatif mahal. Secara normatif, pemeliharaan *tongkonan* dibiayai oleh anggota *tongkonan*. Dalam prakteknya, hal ini cenderung terjadi hanya pada *tongkonan* yang sejahtera (berharta). Namun, sulit untuk diaplikasikan pada *tongkonan* yang terabaikan karena jika *tongkonan* tidak berharta, ini membuat kontribusi juga kurang atau bahkan tidak ada. Hal ini merefleksikan bahwa kontribusi terhadap *tongkonan* juga terkait dengan apakah anggota *tongkonan* dapat memetik keuntungan atau tidak dari *tongkonan* tersebut. Semakin terpelihara dan berharta sebuah *tongkonan*, semakin banyak anggotanya yang tertarik untuk berkontribusi.

Selain itu, untuk menjadi *to ma'kampai tongkonan* juga menjadi sumber konflik, khususnya pada *tongkonan* yang sejahtera karena setiap anggota dari *tongkonan* dapat mengklaim dirinya sebagai *to ma'kampai tongkonan*. Misalnya, di penghujung tahun 2005, ada kejadian pembunuhan terkait perebutan harta warisan di Mengkendek Tana Toraja, dimana penjaga harta *tongkonan* (rumah dan lahan), Andarias Pandin beserta istri (Martina La'biran) dan anaknya (Israil) dibunuh secara sadis satu persatu dan menggemparkan Tana Toraja pada waktu itu. Pembunuhan ini dilakukan atas suruhan anggota *tongkonan* yang merupakan aktor intelektual (Ruben) di balik pembunuhan itu. Ia merasa lebih berhak atas *tongkonan* tersebut yang dijaga oleh korban atas amanah dari seseorang yang telah meninggal yang merupakan keluarga dari aktor intelektual pembunuhan berencana tersebut. Ruben dan dua anaknya (Markus dan

⁵ Untuk penjelasan secara lebih rinci, baca misalnya, Said (2004:32-41) dan Waterson (1993).

Agustinus) divonis hukuman mati (Tribun Toraja, 13 Oktober 2016). Ini menunjukkan bagaimana rumitnya menentukan siapa yang lebih berhak atas *tongkonan* dan bagaimana *tongkonan* sebagai properti komunal menjadi sumber konflik bagi anggotanya.

Keanggotaan Tongkonan

Sebagai masyarakat yang menganut sistem kekerabatan bilateral, seseorang dapat menjadi anggota dari beberapa *tongkonan*—*tongkonan* dari kedua belah pihak (*tanda ambé-tanda indo*), yakni *tongkonan* bapak dan bapak-ibu dari bapak (*tongkonan tanda ambé*) dan *tongkonan* ibu dan bapak-ibu dari ibu (*tongkonan tanda indo*). Semakin banyak jumlah *pa'rapuan* (*rumpun keluarga*), semakin banyak keanggotaan *tongkonan* seseorang. Perkawinan (*tété rampéan*) juga dapat menyebabkan keanggotaan *tongkonan* seseorang dapat menjadi bertambah, tergantung apakah seseorang menikah dengan orang yang bertalian darah atau dengan orang lain (*to sénga*). Jika seseorang menikah dengan orang yang bertalian darah (*sullé langngan banua*, kembali ke rumah)⁶—maka keanggotaan *tongkonan*-nya secara otomatis (*umpasikala rara buku*, menambah darah dan tulang) mengikuti keanggotaan suami/istri. Jika seseorang menikah dengan orang lain (*to sénga*) yang diistilahkan *rampé salianan*, maka setelah menikah ia dianggap sebagai bagian dari keluarga istri/suami (*bassé si tuka*, saling bertukar, kedua belah pihak saling berkeluarga satu sama lain)⁷ dan dengan demikian keanggotaan *tongkonan* juga bertambah. Namun seorang menantu yang *to sénga* tidak diikutsertakan dalam musyawarah (*ma'rampung*) keluarga istrinya, yang menunjukkan ambivalensi keanggotaannya di dalam keluarga, antara sebagai *to sénga* dan sebagai bagian dari keluarga (*rapu*).

Menjadi anggota dari beberapa *tongkonan* memang memungkinkan karena aktivitas dimana

seseorang terlibat hanya kadang-kadang, dan itu hanya pada upacara-upacara yang utama saja (Waterson 1981:34-35). Namun, keanggotaan seseorang pada banyak *tongkonan* selain mahal juga menghabiskan waktu, sehingga dalam praktiknya, seseorang harus menentukan pilihan (Kis-Jovac dkk. 1998:16), pada *tongkonan* mana ia melekatkan dirinya. Namun, Ibu Atta—dosen asal Toraja—menolak argumen ini karena menurutnya keanggotaan seseorang dalam satu *tongkonan* berkaitan dengan turunan dari nenek moyang mereka, sehingga *tongkonan* bukan sesuatu yang 'dipilih', tapi sesuatu yang tergariskan berdasarkan keturunan (*ascribed status*). Dalam kaitan dengan ini Sandarupa—antropolog asal Toraja—mengomentari hal ini bahwa poinnya bukan pada pemilihan *tongkonan* mana seseorang menjadi anggota, tapi pada di *tongkonan* mana keanggotaan seseorang sebagai 'anggota utama' (*core membership*), dan pada *tongkonan* mana seseorang sebagai 'anggota biasa' (*common membership*), tergantung pada apa keuntungan yang diperoleh dari masing-masing. Akan tetapi, kontribusi terhadap '*tongkonan* utama' sepanjang yang saya pahami tidak sebanyak kontribusi terhadap '*tongkonan* biasa'. Setiap anggota dari sebuah *tongkonan* memiliki hak terhadap *tongkonan* tertentu, tergantung pada kontribusinya terhadap *tongkonan* yang tidak saja memberikannya hak terhadap harta *tongkonan* dan hak bicara dalam musyawarah keluarga (*ma'rampung*), tapi juga menunjukkan sosial status.

Namun, Kis-Jovac dkk. (1988:16) berargumentasi bahwa ekstra status dapat diperoleh ketika seseorang menjadi anggota dari beberapa *tongkonan* superior. Ini mensyaratkan bahwa keanggotaan seseorang di *tongkonan* tidak saja tentang banyaknya keanggotaan, tapi juga tentang apakah seseorang menjadi anggota dari banyak *tongkonan* penting, tak sekedar *tongkonan* biasa. Dengan demikian, kuantitas dan kualitas sama pentingnya dalam kaitan dengan keanggotaan *tongkonan*. Misalnya, Mama Laso—*to ma'kampai* Tongkonan Tampang Allo—adalah anggota dari beberapa *tongkonan* superior, yaitu Tongkonan Tampang Allo, Tongkonan Kaéro, Tongkonan Buntu Kalando, dan Tongkonan To'katapi'. Superioritas sebuah *tong-*

⁶ Holland and Wellenkamp (1996:98) mengistilahkan sebagai 'close marriage' dan mengeksplorasi bahwa jenis perkawinan ini lebih disukai dan sangat direkomendasikan diantara semua kelas sosial untuk alasan yang bervariasi, misalnya: sirkulasi sumberdaya yang dekat, alasan logistik untuk memenuhi kewajiban dalam upacara, alasan-alasan emosional dan psikologis.

⁷ Bagi orang Toraja ikatan perkawinan disebut dengan istilah *tété rampéan*.

konan dapat dilihat dari sejarah pendirian *tongkonan* itu sendiri, jenisnya (seperti *layu'*), status sosial dari anggota *tongkonan* (seperti bangsawan), dan kekayaan *tongkonan*.

Harta: Mana' Tongkonan dan Éanan

Dalam konteks orang Toraja, ketika orang berbicara tentang harta, ini terdiri atas harta komunal—harta *tongkonan* (*mana' tongkonan*) dan harta yang diperoleh secara individual (*éanan*). *Section* ini terbagi atas dua bagian. Bagian pertama, menjelaskan tentang *mana' tongkonan* dan siapa yang memiliki otoritas atas harta apa; bagian kedua, menjelaskan tentang sistem pembagian warisan berdasarkan harta individual (*éanan*) ke turunannya dalam keluarga batih.

Harta Tongkonan: Siapa Memiliki Otoritas Atas Apa?

Harta *tongkonan* merupakan properti yang dimiliki oleh anggota *tongkonan* dari *pa'rapuang*, yang berasal dari satu nenek moyang. Harta komunal ini terdiri atas sawah (*uma*), ladang (*padang réngko*), yang mencakup pohon bambu, pohon cendana, dll., peralatan pusaka, seperti bendera dekorasi (*sarita*), keris pusaka (*gayong*), ornamen (*kandauré*), objek yang dianggap mejik (*balo' tédong*), and kuburan batu (*liang*) dan lain-lain.

Sebagai sebuah simbol martabat (*siri'*) keluarga, 'Rumah' Tongkonan (*banua*) tidak dapat disertifikatkan sebagai kepemilikan pribadi karena harta tersebut merupakan harta komunal. 'Rumah' *tongkonan* ini hanya dapat dipelihara, dikelola, sementara harta *tongkonan* lainnya dapat dimanfaatkan atau digunakan (hak pakai atau hak guna) oleh anggota *tongkonan* dengan sejumlah batasan (pemali), tergantung pada peruntukannya dan atas seizin *to ma'kampai tongkonan*. Misalnya, jika ada anggota *tongkonan* yang akan mengadakan upacara dan membutuhkan bambu untuk membangun rumah sambung atau balai bagi tamu, maka ia dapat memintanya melalui *to ma'kampai tongkonan*; atau jika ada anggota *tongkonan* yang memiliki hajat (misalnya perkawinan) menginginkan bagian dari hasil sawah (beras) untuk dimakan pada saat pesta, maka ia juga dapat memintanya. Namun, ini juga

banyak tergantung dari rasa kebersamaan *to ma'kampai tongkonan*, apakah dia mau memberi atau tidak dengan dalih (misalnya, hasil sawah hanya sedikit, beras sudah habis, dll.).

Selain itu, batasan lain juga menyangkut berbagai mitos, pohon cendana menurut orang yang dituakan (*to dipotomatua*) hanya dapat dipotong pada hari-hari tertentu, orang juga tidak dapat kencing (*katténé*) di bawah pohon cendana karena itu dianggap dapat menyebabkan orang tersebut menjadi sakit dan kebanyakan upacara dilaksanakan di sekitar pohon cendana. Selain itu, pohon cendana juga ditanam pada saat upacara agar keberadaannya tidak punah (baca Njurumana dkk. 2013).

Menggadaikan atau menjual harta *tongkonan*, khususnya Rumah *Tongkonan* dan/atau lahan dimana ia didirikan, dipercaya akan membawa bencana. Saya mendengarkan pernyataan ini berkali-kali selama penelitian berlangsung. Misalnya, di suatu pagi ketika sedang duduk menikmati segelas kopi di kafetaria sebuah hotel di tengah Makalé sambil menikmati sarapan, pemilik hotel—seorang perempuan setengah baya—menyapa saya dan saya menggunakan kesempatan ini untuk bertanya berbagai hal, termasuk tentang pentingnya *tongkonan* bagi orang Toraja dan tentang kemungkinan *tongkonan* digadaikan atau dijual. Ibu ini merespon pertanyaan saya dengan sangat antusias:

Tidak, tidak, tidak, itu tabu bagi kami. *Tongkonan* adalah simbol keluarga dan martabat orang Toraja. Jika *tongkonan* digadaikan, apalagi dijual, ini ibarat menggadaikan atau menjual martabat keluarga dan nenek moyang kami, dan ini menimbulkan malu bagi anggota keluarga *tongkonan*. Harta *tongkonan* dapat ditambah, tapi tidak dikurangi untuk keberlangsungan hidup generasi *tongkonan* (Ibu Dina, pemilik hotel, 61 years).

Pernyataan di atas mengindikasikan kesakralan dan pentingnya *tongkonan* bagi kelangsungan hidup anggota *tongkonan*. Meskipun pada kenyataannya dalam berbagai pembicaraan dengan anggota masyarakat pada umumnya, atau anggota *tongkonan* secara khusus, saya berkali-kali mendengarkan pernyataan serupa sebagai-

mana diungkapkan dalam kutipan di atas, dan tak dapat dipungkiri bahwa menggadaikan atau menjual *tongkonan*, meski ditabukan, pada kenyataannya terjadi di Toraja.

Hal serupa terjadi ketika orang berbicara tentang lahan sebagai sumberdaya *tongkonan*, terutama lahan basah yang didasarkan pada prinsip bahwa harta *tongkonan* (*mana' tongkonan*) dapat ditambah oleh anggota *tongkonan*, tapi tidak dikurangi. Meskipun Tato' Dé'na mengabaikan terjadinya penggadaian *tongkonan* (*pa'péntoéyan*), beliau secara implisit menyebutkan bahwa fenomena yang ditabukan tersebut terjadi, biasanya tanpa sepengetahuan anggota *tongkonan* yang lain. Orang yang menggadaikan dianggap sebagai penghianat (*maki-maki*) atau penggadai/penjual nenek moyang (*mbaluk nénékna*), dan diekspresikan bahwa 'lebih baik memotong kepala kita daripada menggadaikan atau menjual *tongkonan* kita', yang mengindikasikan signifikannya kesakralan dan penghargaan terhadap *tongkonan*.

Di suatu pagi, Tato' Dé'na mengatakan bahwa ada kasus penggadaian *tongkonan* yang akhirnya diketahui oleh anggota *tongkonan* ketika penggadai diminta untuk menebus kembali *tongkonan* yang digadaikannya. Dalam kasus ini, jika ada diantara anggota *tongkonan* yang lain yang menebusnya (*dila'bak*), maka ia berhak mendapatkan kepala kerbau (simbol dituakan sebagai *paréngngé*) dalam suatu upacara—selain pembagian yang diberikan atas statusnya—yang disederajatkan dengan pembagian terhadap orang yang berstatus bangsawan. Di satu sisi, ini mengimpilkasikan penghargaan keluarga terhadap anggota *tongkonan* yang telah menebus *tongkonan* tersebut. Di sisi lain, ini juga menunjukkan keprihatinan keluarga terhadap penyelamatan *tongkonan* yang selalu dikaitkan dengan nenek moyang mereka. Namun, Ibu Atta—dosen asal Toraja—menyatakan ketidaksetujuannya yang terkait dengan penghargaan terhadap anggota *tongkonan* yang menebus *tongkonan* yang digadaikan karena menurutnya itu adalah tanggung jawabnya sebagai anggota *tongkonan*, sehingga tidak perlu diistimewakan.

Contoh kasus klasik lain yang ditemui adalah konflik yang berkaitan dengan batas lahan

tongkonan. Ini karena lahan, dimana *tongkonan* dibangun, tidak bersertifikat. Dasar untuk mengklaim batas lahan hanyalah berdasarkan pengakuan warisan secara lisan (dari mulut ke mulut), hibah tanpa surat (hitam di atas putih), atau tanda berupa kayu atau bambu (jika tanda ini hilang, maka buktinya juga hilang), dan ini sangat *common* di Indonesia di masa lalu. Tak adanya dokumen official yang menunjukkan bukti kepemilikan, sehingga tak jelas batas sesungguhnya dari lahan tersebut. Hal ini merentankan terjadinya konflik atas batas lahan.

Sejumlah kasus dibawa ke pengadilan, tetapi ini juga menimbulkan masalah lain karena pengadilan menggunakan hukum negara, sementara keluarga menginginkan penggunaan hukum adat. Meskipun banyak kasus masih ditangani melalui musyawarah (*kasiturusang ada'*), tidak sedikit kasus yang dibawa ke pengadilan. Ini membuat kasus menjadi semakin kompleks karena di masyarakat Toraja, meskipun hukum adat sangat signifikan dalam banyak aspek kehidupan orang Toraja, ketika sesuatu hal menyangkut hukum, maka hukum negara mendominasi, yang menunjukkan pluralisme hukum yang lemah (*weak legal pluralism*) (baca, misalnya, Irianto 2005; Ikhsan 2015). Sejauh ini, belum ada kesinkronan antara hukum rakyat (*folk law*) dan hukum perdata (*civil law*) tentang sertifikasi lahan dimana *tongkonan* dibangun. Seorang staf Pengadilan Tinggi Tana Toraja menegaskan bahwa bukan hanya soal kuantitas kasus yang membuatnya prihatin, tapi juga kompleksitas penanganan kasus yang berkaitan dengan lahan di Tana Toraja.

Dalam kasus penggadaian sebuah lahan basah dari harta *tongkonan* atau diwariskan dari orang tua untuk kontribusi dalam upacara (*tumpuan*), Néné' Nita (laki-laki)—kepala salah satu dusun di Lembang Turunan (Sangngalla')⁸ ketika itu—menyatakan bahwa kasus semacam ini biasanya terjadi antara dua orang yang tidak bertalian darah. Jika mereka bertalian darah dan salah satunya menggadaikan, ada kemungkinan bahwa lahan tersebut tidak dapat ditebus

⁸ Sangngalla terdiri dari 15 dusun, yang tersebar di 6 *lémbang*, salah satunya Lembang Turunan. Lembang Turunan sendiri terdiri atas *dusun*: Dusun Turunan, Pasang, and Kalémbang.

(*dila'bak*) karena lahan tersebut berasal dari *tongkonan* dimana keduanya adalah anggota, sehingga yang menggadaikan dan yang akan menebus memiliki hak terhadap lahan yang sama.

Namun, kasus menggadaikan dan menggadaikan kembali adalah sesuatu yang telah terjadi di Toraja, seperti yang dialami oleh Bokkosakké. Dia menjelaskan bahwa seseorang (A) menggadaikan sebuah lahan ke B. Setelah beberapa tahun, B berasumsi bahwa A tidak dapat menebus lahan tersebut. B kemudian menggadaikan kembali lahan tersebut ke orang lain (Bokkosakké). Alasan Bokkosakké mau menerima penggadaian kembali lahan tersebut ke dirinya karena A adalah mertua laki-laki dari anak perempuannya. Oleh karena A telah dianggap sebagai bagian dari keluarga Bokkosakké akibat perkawinan anaknya, maka mengambil alih tanggungjawab untuk membayar kembali uang gadai lahan ke B adalah sebuah tanggungjawab moral dari Bokkosakké untuk menutupi malu (*siri'*) keluarga. Dengan melakukan ini, Bokkosakké telah menunjukkan ke B bahwa keluarga ini masih mampu membayar hutang tersebut. Meskipun lahan tersebut diambil alih oleh Bokkosakké, kedua keluarga ini (keluarga Bokkosakké dan keluarga A) adalah 'dua-dalam-satu' (*sharing one siri'*), berbagi satu *siri'*.

Bagaimana harta *tongkonan* dapat dimanfaatkan oleh anggota *tongkonan*? Siapa memiliki otoritas terhadap apa? Dalam konteks ini, sejumlah aspek dipertimbangkan, seperti kebijakan keluarga (*kasiturusanna rapu*), kontribusi seseorang dalam upacara (*tumpuan*), perannya dalam memelihara dan mengurus harta *tongkonan* (*ungkorok éanan tongkonan*). Semuanya diputuskan berdasarkan musyawarah keluarga (*ma'rampung*) secara kolektif.

Kontribusi terhadap *tongkonan* secara luas dapat berupa bagaimana mengorganisir anggota *tongkonan*, merenovasi atau membangun *tongkonan*, mengelola harta *tongkonan*, mengorganisir upacara dan hal-hal lain yang terkait dengan eksistensi dan pemeliharaan *tongkonan*. Namun, kontinuitas kontribusi dalam upacara adalah aspek lain yang menjadi pertimbangan dalam kaitan dengan hak atas harta *tongkonan*. Jika kontribusi seseorang terputus (*taé'na turu'*),

hak seseorang terhadap *harta tongkonan* juga secara otomatis terhenti secara alami. Tinggal jauh di luar Toraja tidak membuat kontribusi seseorang menjadi tidak relevan, dan tidak membuat keanggotaan terhadap *tongkonan* tercabut. Dengan demikian, hak atas harta *tongkonan* tidak sekedar terkait dengan kontribusi, tapi juga berhubungan dengan keberlanjutan kontribusi terhadap *tongkonan*.

Namun, saya juga berkali-kali mendengarkan ekspresi dari individu yang berasal dari kelas bawah (*to kalala*) bahwa dia menjadi anggota *tongkonan* manapun. Ketika saya mengkonfirmasi hal tersebut ke pada *to minaa* Tato' Dé'na, beliau mengatakan bahwa setiap orang harus memiliki *tongkonan*, seseorang yang menganggap dirinya tidak menjadi anggota *tongkonan* manapun adalah sebagai konsekuensi menjauh dari *pa'rapuan*-nya, dengan tidak berkontribusi pada ritual apapun yang dilaksanakan oleh *tongkonan*-nya, dari *tongkonan* turunannya maupun *tongkonan* karena hubungan perkawinan.

Bagaimana seorang *to kalala* berkontribusi pada ritual jika dia miskin? Dengan membuka kedua telapak tangannya, Tato' Dé'na menjelaskan bahwa kontribusi upacara (*tumpuan*) tidak harus seekor kerbau, babi, atau hewan signifikan lainnya, bisa juga dengan 'sepuluh jari' (*rangka sampulota*). Namun, kontribusi semacam ini tidak saja dilakukan terhadap keluarga (ditunduan *rapunta*), tapi juga kepada orang-orang di kampung yang sama (*sia sang tondokta*) kapanpun sebuah upacara dilaksanakan atau pertolongan dibutuhkan. Menurutnya, kontribusi upacara dengan 'sepuluh jari' (*pasuru' bangki limanta'*) lebih bernilai sepanjang hal itu dilakukan dengan sepenuh hati (*masorok pénanna*) daripada berkontribusi hewan dengan setengah hati (*tangponnok pénanna*). Hanya untuk diperlihatkan (*morai disanga*) kepada orang lain, atau bahkan memaksakan diri meskipun karena ketidakmampuan untuk berkontribusi pada saat ritual. Ini karena upacara juga merupakan momen pertunjukan status.

Harta Warisan: Gender, Usia dan Kontribusi Dalam Upacara

Harta pribadi terdiri atas harta yang diupayakan (*éanan*), properti yang diperoleh karena warisan (*mana'*) dan hadiah (*tékkén*). Properti yang diupayakan adalah properti yang diperoleh seseorang atas usahanya sendiri (*individual achievement*) dan dapat diwariskan oleh orang tua kepada anaknya. Properti yang diwariskan ini dapat berupa lahan basah (*uma*), lahan kering (*padang*), rumah (*banua*), atau kerbau (*tédong*), tetapi kebanyakan berupa lahan. Sementara *tékkén*, yang secara literal berarti tongkat, biasanya berupa lahan. Seseorang yang diberikan sebuah lahan dapat memberi batas pada lahannya, dan lahan yang sudah dipagari disebut dengan istilah *tékkénna* (tongkatnya), yang berarti lahan itu adalah *tekken* miliknya dan berada di bawah kekuasaannya ('lahan bertuan').

Berbeda dengan dua kelompok etnik di Sulawesi Selatan—Bugis dan Makassar—yang membagi warisan berdasarkan prinsip-prinsip bilateral dan merujuk pada hukum Islam dengan perbandingan dua berbanding satu (2:1) masing-masing untuk laki-laki dan perempuan sebagaimana filosofinya: *mallempa' oroané, majjujung makkunrai* (laki-laki memikul, perempuan menjunjung), meskipun dalam prakteknya sangat kondisional.⁹ Sistem pembagian warisan pada orang Toraja didasarkan pada filosofi *ma'bagé rata* (berbagi rata), yang berasal dari dua kata *bagé* (bagi) dan *rata* (rata), dimana tidak ada perbedaan pembagian warisan berdasarkan gender (antara anak laki-laki dan perempuan), maupun usia (antara anak yang lebih tua dan lebih muda). Ini merefleksikan pembagian warisan yang egaliter.

Ada sebuah pepatah yang terkait dengan tidak adanya perbedaan pembagian warisan berdasarkan gender: *dipappada bang bainé tu moané*, yang artinya bahwa laki-laki dan perempuan diperlakukan sama dalam kaitan dengan warisan. Ini juga terefleksikan dalam komplementaritas pembagian kerja dalam rumah tangga antara *to ma'nasu (bainé)* untuk istri dan *to mékayu (muané)* untuk suami. *To ma'nasu—*

yang berasal dari kata *to* (orang) dan *ma'nasu* (memasak)—merujuk pada orang yang memasak (untuk keluarga). Namun, dalam prakteknya, istilah ini bermakna lebih luas karena ini menyangkut aktivitas rumah tangga yang terkait, seperti mencuci, membersihkan, menjaga anak, dll. (*indo' ma'jama lallu banua*). *To mékayu—* yang berasal dari kata *to* (orang) dan *mékayu* (mencari kayu)—berarti orang yang mencari kayu untuk memasak (*rampanan kapak*), yang mengimplikasikan bahwa laki-laki (suami) bertanggung jawab sebagai pencari nafkah (*ambé' ndaka' kandé*), agar dapur selalu mengepul. Ini menunjukkan bahwa istri (*to ma'nasu*) dan suami (*to mekayu*) terkait dengan istilah *méndapo'*—istilah Toraja untuk perkawinan—yang secara literal bermakna 'membuat tungku atau dapur' atau menciptakan dapur,¹⁰ dan merefleksikan pembagian kerja dalam rumah tangga berdasarkan gender yang komplementer.¹¹ Oleh karena istilah untuk suami atau istri diasosiasikan dengan dapur (*dapo'*), ini mengimplikasikan hubungan antara kehidupan perkawinan dengan produksi dan konsumsi (Holland dan Wellenkamp 1996:104-105).

Peribahasa lain yang terkait adalah: *dénntuana bainé dadi moané*, yang mensignifikasikan bahwa terkadang seorang perempuan dapat menjadi seorang 'laki-laki', dan sebaliknya. Ini tidak berarti bahwa seorang perempuan harus menjadi seorang laki-laki untuk mendapatkan pembagian yang sama. Tapi, untuk memahami ini, kita harus menilik kontribusi individu dalam upacara adat, khususnya upacara kematian (*Rambu Solo*). Oleh karena suami dianggap sebagai pencari nafkah (*péndaka' kandé*) dan istri sebagai orang yang membelanjakan (*to mangringki'*),¹² suami diharapkan berkontribusi lebih daripada istri pada upacara adat. Dalam prakteknya, hal ini tidak selalu demikian, feno-

¹⁰ Baca, misalnya, Sandarupa (2004: 445); Holland and Wellenkamp (1996:104-105); dan Kis-Jovac 1998:28).

¹¹ Sandarupa (2004:445-446) selanjutnya menganalisis hubungan antara perkawinan dan sistem pertukaran antar *tongkonan*.

¹² Seperti kelompok etnik lainnya di Sulawesi Selatan, istrinya bisanya sebagai manajer uang dalam keluarga. Istilah yang terkait dengan suami yang mengurus uang dalam rumah tangga disebut *to daru'* pada masyarakat Toraja, dan *kampidokang* bagi orang Makassar.

⁹ Baca, misalnya, Idrus (2003:266) yang mendiskusikan sistem pembagian warisan pada masyarakat Bugis.

mena yang sebaliknya terjadi pada banyak kasus, bahwa perempuan 'menjadi' laki-laki.

Dalam kaitan dengan ini, sebuah puisi diekspresikan oleh Tato' Dé'na, sebagai berikut:

Tang mutiro rékatau
 Tidak dapatkah engkau melihat, hai manusia?
Tang ta'paraka matammu
 Tidak dapatkah engkau memandang?
Unda diang pira landong
 Melahirkan laki-laki
Kumémbong pira bainé
 Menciptakan perempuan
Nabainé dadi landong
 Seorang perempuan menjadi laki-laki
Namuané dadi birang
 Seorang laki-laki menjadi perempuan
Susi mua' ganna' lino
 Ini merupakan ciptaan dunia
Paséruanna daénan
 Manifestasi lahan
Timai sanda kasallé
 Semuanya tumbuh dengan pesat.

Puisi ini biasanya diucapkan pada saat upacara bernyanyi (*ma'rétang*) ketika *mabbadong* (menari dalam upacara Rambu Solo). Penyampaian puisi ini dimaksudkan untuk mengejek laki-laki dalam kaitan dengan kontribusinya pada upacara. Seorang laki-laki—karena tidak/kurang berkontribusi pada upacara—dianggap sebagai 'ayam betina' atau 'perempuan' (*birang*); sementara seorang perempuan yang dapat/banyak berkontribusi pada upacara dianggap sebagai 'ayam jantan' atau 'laki-laki' (*landong*). Kemudian, ini terimplikasi pada frasa yang lintas gender (*cross-gender*), bahwa seorang laki-laki dapat menjadi seorang perempuan dan sebaliknya dalam hubungannya dengan kontribusi dalam upacara. Ketika seorang laki-laki menjadi 'ayam betina', ini berkonotasi negatif, sebagai ejekan (*passimba*) dalam kaitan dengan kontribusi terhadap upacara. Konotasi negatif menurunkan prestise sosial, yang pada banyak kasus biasanya karena dia malas dan penjudi.¹³ Tetapi,

ketika seorang perempuan menjadi 'ayam jantan', ini berkonotasi positif karena lebih meninggikan prestis sosialnya atas kontribusi pada upacara. Ini merefleksikan bahwa secara kultural laki-laki tetap diidealkan sebagai kontributor utama dalam upacara, tapi juga maskulinitas dan femininitas mencakup atribut-atribut sosial yang tidak selalu berada dalam tubuh yang bergender (*gendered body*). Ini mengindikasikan bahwa kekuasaan bergender (*gendered power*), hubungan gender dengan cara yang melampaui tubuh berdasarkan jenis kelamin (*sexed bodies*).

Ini bertolak belakang dengan bagaimana seorang laki-laki dan seorang perempuan yang diidealkan dan dikonstruksikan secara sosial budaya. Misalnya, *Bokkosakké'*—seorang tetua yang saya temui di suatu pagi di Lembang Turunan (Sangngalla')—menyampaikan sebuah frasa, bahwa *bainé ma'dodo'*, *muané masséppa'* yang berarti, bahwa perempuan memakai sarung, laki-laki memakai celana. Ini dianalogikan dengan laki-laki dapat memanjat (*méntéka'*), sementara perempuan tidak dapat melakukannya (karena ia bersarung), yang mengimplikasikan fleksibilitas ruang gerak laki-laki dan pembatasan ruang gerak perempuan dalam kehidupan sehari-hari. Kontribusi dalam upacara merupakan atribut maskulinitas di luar dari performanya sebagai *menteka'* (pencari kayu bakar) agar dapur selalu 'berasap'.

Dalam kaitan dengan pembagian warisan berdasarkan usia, Tato' Dé'na menyatakan bahwa saudara laki-laki yang lebih muda dan lebih tua juga diperlakukan sama dalam pembagian harta warisan, yang diekspresikan sebagai: '*sama bangsia kaka to adik ké yo*'. Lalu apa yang membedakan antara anak yang satu dengan anak yang lain di luar atribut gender dan usia? Perolehan harta sebagai hadiah (*tékkén*) yang diberikan oleh orang tua kepada anaknya ketika orang tua masih hidup, sebagai bentuk kasih sayang/pengasihian (*pa'pakaboro'*) terhadap anaknya atas, misalnya, penghargaan atas bantuan anak mengurus orang tua (*undaranai to matua*), rumah, lahan/sawah, dll. *Tékkén* biasanya berupa rumah orang tua diwariskan kepada anak laki-laki atau anak perempuan—kebanyakan anak perempuan—sebagai balasannya. Ini

¹³ Menurut Kis-Jovak dkk. (1988:16), pada masa lalu seorang laki-laki yang suka berjudi secara berlebihan, maka ia akan kehilangan posisinya di masyarakat.

bukan berarti bahwa menjaga orang tua dapat dilakukan secara instan, hanya dengan maksud untuk mendapatkan warisan lebih banyak. Ini karena ‘proses’ memelihara orang tua adalah aspek penting yang menjadi pertimbangan untuk mendapatkan pembagian ekstra.

Akan tetapi, *tékkén* hanya dapat dikontrol penuh oleh si penerima (misalnya, anak) ketika orang tua (si pemberi) telah meninggal, kecuali jika si anak (si penerima) dianggap telah mampu untuk menjaga dan mengelola lahan tersebut. Pemberian *tékkén* biasanya disebutkan pada acara khusus, misalnya ulang tahun pertama atau ketika gigi pertama tumbuh (*ma'kai*), ketika anak menikah (*méndapo'*), atau kapanpun ketika orang tua merasa senang (*parru'mopénanna*) untuk memberikan sesuatu kepada anaknya.

Konflik antar bersaudara kerap terjadi dalam kaitan dengan siapa yang menganggap dirinya sebagai orang yang memiliki hak untuk memperoleh pembagian ekstra, namun itu adalah hak orang tua kepada siapa *tékkén* akan diberikan. Meskipun warisan (*mana'*) dan hadiah (*tékkén*) adalah dua jenis harta yang berbeda, ketika orang berbicara tentang hadiah (*tékkén*), ada ambiguitas yang terjadi antara *tékkén* sebagai bagian dari warisan (*mana'*) dan sebagai hadiah (*gift*).

Tetapi, *tékkén* dapat pula diberikan kepada seseorang yang telah memberikan pelayanan kepada orang yang lain—tidak peduli apakah ia anggota keluarga ataupun bukan—sebagai balasan terhadap pelayanannya (*pa'kamasé-kamasé*), dan untuk mempererat hubungan antara pemberi (*to ma'tammui*) dan penerima (*pangngala*), khususnya antara orang-orang yang tidak memiliki hubungan darah. Kasus berikut ini dapat menjadi ilustrasi atas pemberian *tékkén* kepada seseorang (yang tidak memiliki hubungan darah) atas pelayanannya.

Pada suatu pagi ketika sedang mengunjungi Dusun Pasang, Lémbang Turunan (Sangalla') pada akhir Desember 2005, saya bertemu dengan Pak Bokkosakké—seorang pensiunan guru di Lémbang Turunan (Sangngalla')—yang sedang berdiri di depan rumahnya menghadap ke sawah seluas 3.686m². Pak Bokkosakké menceritakan tentang Pak Sumule (*to ma'tammui*)—yang

merupakan pejabat di Jakarta, ditemani oleh Pak Palayukan dan istrinya (*pangngala*) di sana—yang karena pelayanan mereka (mengurus rumah dan menemani Pak Sumule dan istri)—mereka dianggap sebagai bagian dari keluarga Pak Sumule. Ketika istri Pak Sumule meninggal, dia memuntuskan untuk memberikan *tékkén* kepada Pak Palayukan dan istrinya sebagai rasa terima kasih atas jasa mereka.

Kasus Pak Palayukan tidak saja mendemonstrasikan penghargaan (*sense of appreciation*) atas kebaikan seseorang, tetapi juga menunjukkan, bahwa seseorang dapat berubah status dari orang lain (*to sénga'*) menjadi bagian dari ‘keluarga’ (*rapu*). Akan tetapi, *tékkén* yang diberikan kepada *to sénga'* dapat diambil kembali, jika kemudian ia menunjukkan ketidaksetiaannya kepada pemberi *tékkén* (*to ma'tammui*). *Tékkén* dalam konteks ini merupakan hadiah (*gift*) atas pelayanan yang diberikan kepada Pak Sumule dan istri, sebagai sebuah pertukaran hadiah (*gift exchange*) antara pelayanan dan lahan (Mauss 1954).¹⁴

Meskipun norma pembagian warisan didasarkan pada filosofi *mabbagé rata*, tanpa perbedaan gender (antara perempuan dan laki-laki) serta tanpa perbedaan usia (antara anak yang lebih tua dan lebih muda), pada kenyataannya pembagian tersebut sama tapi berbeda (*sama bangsi taéna susi*). Ini didasarkan pada berbagai pertimbangan yang disebutkan di atas dan pada batasan tertentu. Ini mengindikasikan bahwa pembagian warisan dan kontribusi dalam upacara (*tumpuan*)—yang biasanya diestimasi berdasarkan banyaknya kerbau yang disumbangkan dalam upacara kematian orang tua—tidak dapat dipisahkan secara tegas antara satu dengan yang lain.

Tato' Dé'na mengaitkannya dengan sebuah pepatah: ‘*to mate kaburu' to tuo'* (orang mati mengubur orang hidup) yang bermakna bahwa semua harta dijual demi upacara kematian. Sebaliknya sebuah pepatah menyatakan: ‘*to tuo kaburu' to mate'* (orang hidup mengubur orang mati). Serupa dengan kontribusi terhadap *tongkonan*, maka kontribusi seseorang pada

¹⁴ Baca, misalnya, Kis-Jovak dkk. (1988) yang mendiskusikan pentingnya beras/padi bagi orang Toraja.

upacara kematian orang tua didasarkan pada kerelaan (*masoro*). Namun ketika orang berbicara tentang hal ini, orang biasanya mengakhirinya dengan ekspresi bahwa ketiadaan kontribusi dalam upacara akan dibalas oleh anak-anaknya di masa yang akan datang. Namun kontribusi dengan 'sepuluh jari' (*rangka' sampulota*) telah dilakukan. Ini mengindikasikan bahwa sepanjang kontribusi hewan belum dilakukan, ini dianggap seakan-akan ada 'sesuatu yang masih kurang'.

Namun, ada kesepakatan moral di dalam keluarga bahwa 'yang mampu' menolong 'yang tidak mampu'. Ini mengimplikasikan bahwa 'yang mampu' bertanggungjawab secara moral menolong 'yang tidak mampu', termasuk ketika 'yang tidak mampu' berada pada situasi dimana dia membutuhkan kontribusi dalam upacara adat, khususnya upacara Rambu Solo.

Secara normatif, jika dia dipinjamkan, maka ini harus ditebus (*dila'bak*) kapanpun dia mampu menebusnya. Jika tidak, maka ini menjadi 'hutang yang berkelanjutan'. Filosofi dasar dari hutang semacam ini adalah bahwa jika seseorang tidak dapat berkontribusi dalam upacara sampai kematiannya, maka anak-anak dan cucunya akan 'membayar' kontribusi ritual yang tertunda di masa yang akan datang, yang mengindikasikan eksistensi hutang warisan dari generasinya (*indang disiasso'i*). Namun, dalam praktiknya, ini lebih kompleks. Misalnya, seorang informan mengatakan:

Jika saya berkontribusi, seperti kerbau, bagi anggota *tongkonan* yang lain, misalnya saudara laki-laki atau perempuan saya, karena dia tidak mampu berkontribusi saat upacara. Ini artinya bahwa (jika dia memiliki lahan/sawah), maka seekor kerbau saya ada di lahannya.

Ini mengimplikasikan bahwa hutang tidak dinilai dengan uang (misalnya, harga kerbau pada saat upacara), tapi diestimasi dengan harga kerbau, tergantung jenis kerbau yang dikontribusikan pada upacara ketika itu. Ini karena harga kerbau semakin meningkat dari waktu ke waktu. Hutang seseorang dalam kasus seperti ini diasosiasikan dengan lahannya. Dengan demikian, orang yang mengkontribusikannya untuk upacara memiliki bagiannya dalam lahan orang yang

berhutang kontribusi ritual padanya. Ini diekspresikan dalam sebuah frasa: '*missak tédongku lan umanna*' (seekor kerbauku ada di lahannya).

Ini merefleksikan pentingnya kerbau dalam kehidupan orang Toraja, sebagaimana kerbau sebagai binatang yang dianggap paling sakral untuk dikurbankan oleh anggota keluarga dekat bagi nenek moyang (*tangkéang suru*)¹⁵ mereka, sebagai proteksi terhadap orang mati dari hal-hal yang buruk dalam perjalanannya dari dunia (*lino*) menuju akhirat (*puya*), sebagaimana upacara diidentikkan dengan pengorbanan binatang, terutama kerbau belang (*tédong bonga*). Tak mengherankan jika gambar kerbau acap kali ditemui dalam seni Toraja (Kis-Jovac dkk. 1988:42). Pengorbanan kerbau dalam upacara berkaitan dengan status sosial.¹⁶ Semakin tinggi status sosial seseorang, semakin banyak kontribusinya dalam upacara, dan semakin tinggi prestisinya, serta berhak untuk diupacarakan dengan upacara kematian yang superior (Kis-Jovac dkk. 1988:16).

Selanjutnya, seseorang yang mampu berkontribusi pada upacara—baik upacara yang terkait dengan *tongkonan* maupun upacara yang berhubungan dengan kematian orang tua—namun kontribusinya dianggap kurang dari apa 'yang seharusnya' berdasarkan kemampuannya—yang dapat dilihat dari 'kuantitas' dan kualitas 'kerbau' yang disumbangkannya—maka dia akan digosipkan, oleh anggota *tongkonan* atau bahkan oleh penduduk sekitar. Menurut Puang Karurukang—seseorang yang dituakan (*to dipotomatua*) di Tongkonan Kaéro—bahwa orang seperti itu tidak dianggap sebagai orang kikir (*to makassa*), tapi dianggap sebagai orang yang tidak mau berkontribusi kepada keluarga (*noka nola kasiturusang sang rapunna*).

¹⁵ *Tangkéang suru* bermakna menggenggam sesuatu di tangan untuk memberikan proteksi kepada roh dan mengorbankan binatang yang dianggap sebagai kendaraan bagi jasad dari alam dunia (*lino*) ke alam berikutnya (*puya*). Sepanjang jasad (*to maté*) belum diupacarakan, dia masih dianggap sebagai 'orang sakit' (*to makula*) atau 'orang tidur' (*to mamma*), yang menunjukkan bagaimana pentingnya upacara kematian bagi orang mati.

¹⁶ Pada masyarakat Toraja, status sosial seseorang dihitung berdasarkan kelahiran (*ascribed status*) dan akumulasi kekayaan (*achieved status*). Di Sangngalla', status sosial terdiri atas 4 strata, yaitu: *puang* (raja), *to parénggé*' (yang berarti menjunjung, yang secara figuratif berarti membawa beban berat, bangsawan), ¹⁶*to makaka* (orang bebas); dan *to kaunan* (budak)(Kis-Jovac dkk. 1998:15).

Ketika bertanya tentang perbedaan pembagian warisan di berbagai area di Toraja (misalnya, bagian Utara, Selatan atau Barat Toraja), saya seringkali mendengar dari mereka yang berasal dari Selatan, khususnya Tallu Lémbanna, yang membedakan sistem pembagian warisan di bagian Utara dan Selatan Toraja. Jika merefleksikan kembali pada sejarah Tallu Lémbanna, ini mengimplikasikan bahwa ketika membandingkan antara sistem pembagian warisan dalam kaitan dengan upacara kematian, ini juga berasosiasi dengan nobelsentrism. Dalam hal ini, mereka yang berasal dari bagian Selatan Toraja melihat diri mereka sebagai orang yang lebih hirarkis dan memiliki sistem pembagian warisan yang lebih baik dibandingkan dengan mereka yang berasal dari bagian Utara Toraja. Mereka di bagian Selatan cenderung tidak memaksakan diri dalam kaitan dengan kontribusi dalam upacara kematian orang tua.

Ini karena di bagian Selatan, Tallu Lémbanna pernah menjadi dan masih dianggap sebagai area kebangsawanan (*kadatuan/kapuangan*). Néné' Nita, misalnya, menjelaskan bahwa orang di bagian Selatan Toraja 'urus orang mati dulu, baru urus warisan' karena membagi warisan ditabukan sebelum upacara kematian dilangsungkan. Sementara orang di bagian Utara Toraja melakukan hal yang sebaliknya, dimana mereka 'urus warisan dulu, baru urus orang mati'. Dengan demikian, anak-anak dari yang meninggal harus mendiskusikan terlebih dahulu kontribusi mereka pada upacara sebagai basis dari pembagian warisan (*disumpa' kadénni*), yang dikenal dengan istilah *patta'lang*. Bagi orang luar, ini terdengar ironis 'seakan-akan' pembagian warisan lebih penting daripada mengurus upacara kematian. Namun, ini didahului dengan musyawarah keluarga (*ma'ram-pung*) mendahului upacara untuk memutuskan, misalnya, berapa banyak kerbau yang akan dikorbankan—dan anggota keluarga menghindari memakan nasi sebagai simbol kedukaan. Apa yang menarik dari fenomena ini adalah bahwa saya selalu mendengar orang dari di bagian Selatan dan Utara saling membandingkan, sementara tidak mendengar satu diantara

keduanya yang membandingkan dirinya dengan orang yang berasal dari bagian Barat Toraja.

Kesimpulan

Tongkonan bukan saja manifestasi fisik—'Rumah' (*banua*) dan isinya (*harta tongkonan*), tapi juga sebagai tempat untuk berkumpul keluarga bagi anggota *tongkonan*, terutama dalam upacara-upacara, baik upacara kematian (Rambu Solo), maupun upacara kegembiraan (Rambu Tuka'), sebagai sebuah 'rumah masyarakat' dan sumber properti.

Bagi orang Toraja, properti terdiri atas harta individual (*éanan*) dan harta komunal (*mana' tongkonan*) yang mengacu pada harta yang dimiliki oleh anggota *tongkonan* dari satu rumpun keluarga (*pa'rapuang*)—yang ditelusuri dari nenek moyang pertama yang menemukan 'Rumah Tongkonan'. Sementara harta individual (*éanan*) dapat diwariskan dari orang tua ke anak-anaknya, maka harta komunal hanya dapat dijaga, dipelihara, dan di dimanfaatkan oleh anggota *tongkonan*, meskipun dalam prakteknya ada pelanggaran terhadap norma terkait.

Sebagai milik komunal, harta *tongkonan* hanya dapat dinikmati, tapi tak dapat dimiliki secara pribadi, dijual atau digadaikan. Kesakralan dan penghargaan terhadap *tongkonan* dapat dilihat pada: bagaimana *tongkonan* selalu dikaitkan dengan nenek moyang (*tangkéang suru'*), menjualnya diibaratkan menjual nenek moyang (*mbaluk néné'*); bagaimana memotong kepala dianggap lebih terhormat dibandingkan menjual atau menggadaikan *tongkonan*; dan bagaimana prestisiusnya seseorang yang menebus *tongkonan* yang digadaikan yang didisplai dalam upacara kematian (*Rambu Solo*) dalam bentuk pembagian sembelihan kerbau dalam upacara yang disetarakan dengan pembagian terhadap bangsawan, sebagai bentuk penghargaan terhadap yang bersangkutan, meskipun ini telah bagian dari tanggungjawab yang bersangkutan sebagai anggota *tongkonan*.

Signifikannya *tongkonan* dengan properti menyebabkan rentannya terjadi konflik antar anggota *tongkonan*, khususnya bagi *tongkonan* yang berharta dan atas siapa yang dianggap dapat mengurus *tongkonan* dan propertinya (*to*

ma'kampai tongkonan). Walaupun secara normatif, menggadaikan atau menjual properti *tongkonan* ditabukan karena ini dianggap dapat menimbulkan malapetaka dan dianalogikan dengan menggadaikan atau menjual menek moyang (*mbaluk néné'na*), namun dalam praktiknya ini terjadi.

Orang Toraja dapat menjadi anggota dari beberapa *tongkonan* karena mereka menganut sistem kekerabatan bilateral. Akan tetapi, karena kontribusi terhadap *tongkonan* (misalnya, menyumbang dalam upacara mahal dan banyak menghabiskan waktu), seseorang harus memutuskan pada *tongkonan* mana dia menjadi anggota 'utama' dan pada *tongkonan* mana ia sebagai anggota 'biasa', dan menjadi pertimbangan dengan apa dan berapa banyak yang dikontribusikan dalam upacara terkait *tongkonan*.

Secara normatif, sistem pembagian warisan bagi orang Toraja adalah egaliter (*mabbagé rata*), tidak membedakan berdasarkan gender maupun usia. Namun, beragam pertimbangan dapat dijadikan sebagai dasar yang membedakan antar saudara dalam sebuah keluarga batih, dan salah satu yang sangat signifikan adalah kontribusi dalam ritual kematian orang tua, sehingga pada kenyataannya pembagian warisan sama tapi berbeda (*sama bangsia, taéna susi*).

Baik hak terhadap *mana' tongkonan* maupun hak terhadap pembagian warisan *éanan*, keduanya berkaitan dengan kontribusi, jika yang pertama berasosiasi dengan kontribusi berdasarkan kebersamaan (*kasiturusang*) sebagai anggota *tongkonan*, yang kedua lebih terkait dengan kontribusi atas kasih sayang (*pa'pakaboro'*) terhadap orang tua.

Referensi

- Adam, Kathleen. 1988. *Carving a New Identity: Ethnic and Artistic Change in Tana Toraja, Indonesia*. Washington: The University of Washington.
- , 2003. 'The Politics of Heritage in Tana Toraja, Indonesia: Interplaying the Local and the Global'. *Indonesia and Malay World*, 31(89): 91-107.
- Donzelli, Aurora. 2003. 'Diversity in Unity: Multiple Strategies of a Unifying Rhetoric, the Case of Resemanticisation of Toraja Rituals: From 'Wasteful Pagan Feasts' into 'Modern Auctions''. *Jurnal Antropologi Indonesia*, 72, September-December, 38-57.
- Duli, Akin and Hasanuddin (eds.). 2003. *Toraja: Dulu dan Kini*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Errington, Shelly. 1989. *Meaning and Power in Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton University Press.
- George, Kenneth M. 1996. *Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of Twentieth-Century Headhunting Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- Hollan, Douglas W. and Jane C. Wellenkamp. 1996. *The Thread of Life: Toraja Reflections on the Life Cycle*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Idrus, Nurul Ilmi. 2003. "To Take Each Other:" *Bugis Practices of Gender, Sexuality and Marriage*. Tesis S3, the Australian National University, Canberra, Australia.
- Idrus, Nurul Ilmi. 2016. *Gender Relations in an Indonesia: Bugis Practices of Sexuality and Marriage*. Leiden: Brill.
- Ikhsan, Edy. 2015. *Konflik Tanah Ulayat dan Pluralisme Hukum: Hilangnya Ruang Hidup Orang Melayu Deli*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Irianto, Sulistyowati. 2005. *Perempuan Diantara Berbagai Pilihan Hukum*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Kis-Jovak, Jowa I.; Hetty Nooy Pal, Reimar Schefold, and Ursula Schulz-Dornburg. 1988. *Banua Toraja: Changing Patters in Architecture and Symbolism among the Sa'dan Toraja Sulawesi Indonesia*. The Netherlands: Royal Tropical Institute.
- Levy-Strauss, C. 1983. *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press.
- Njurumana, Gerson N.; Djoko Marsono; Irham; Ronggo Sadono. 2013. 'Konservasi Cendana (Santalum album Linn) Berbasis Masuarakat pada Sistem Kaliwu di Pulau Sumba', *Jurnal Ilmu Lingkungan*, 11(2):51-61.
- Nooy-Palm, H. 1979. *The Sa'dan Toraja: A Study of their Social Life and Religion*,

- Organisations, Symbols and Beliefs*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pelras, Christian. 1996. *The Bugis*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Röttger-Rössler, Birgitt. 2000. 'Shared Responsibility: Some Aspects of Gender and Authority in Makassar Society', in Roger Tol, Kees van Dijk, and Greg Acciaoli (eds.), *Authority and Enterprise among the Peoples of South Sulawesi*. Leiden: KITLV Press, 161-182.
- Said, Abdul Azis. 2004. *Toraja: Simbolisme Unsur Visual Rumah Tradisional*. Yogyakarta: Ombak.
- Salim, Muhammad dan Ambo Enre, Fachruddin. 1995. *I Lagaligo* (Vol. I). Jakarta: KITLV.
- Sandarupa, Stanislaus. 2004. *The Exemplary Center: Poetics and Politics of the Kingly Death Ritual in Toraja South Sulawesi Indonesia*. PhD Disertation, the University of Chicago, Illinois.
- Tangdilintin, L.T. 1974. *Toraja dan Kebudayaannya. Lembaga Sejarah dan Antropologi*. Ujung Pandang: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan.
- Tang, Mahmud. 1997. *Aneka Ragam Pengaturan Sekuritas Sosial di Bekas Kerajaan Berru, Sulawesi Selatan, Indonesia*. The Netherlands: University of Wageningen.
- Tribun Toraja. 2016. *Desember Ini, Tiga Pelaku Pembunuhan di Toraja Dihukum Mati*, makassar.tribunnews.com, diakses 15 Desember 2016.
- Volkman, T. Alice. 1985. *Feast of Honour: Rituals and Change in the Toraja Highlands*. Urbana: University of Illinois Press.
- Waterson, R. 1993. 'Taking the Place of Sorrow: the Dynamic of Mortuary Rituals among the Sa'dan Toraja'. *Southeast Asian Journal of Social Science*, 21, 73-97.
- Waterson, R. 1981. *The Economic and Social Position of Women in Tana Toraja*. PhD Dissertation, Cambridge University, Cambridge.