

## K A N D A I

Volume 12	No. 1, Mei 2016	Halaman 116—134
-----------	-----------------	-----------------

**REKONSTRUKSI IMPRESIF RITUAL *MOSEHE WONUA*  
DALAM *RITUSKONAWE***  
(The Impressive Reconstruction of *Mosehe Wonua* Ritual in *RitusKonawe*)

**Heksa Biopsi Puji Hastuti**  
**Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara**  
**Jalan Haluoleo, Kompleks Bumi Praja, Anduonohu, Kendari, Indonesia**  
**Pos-el: [heksa.bph@gmail.com](mailto:heksa.bph@gmail.com)**  
(Diterima 2 Februari 2016; Direvisi 15 Februari 2016; Disetujui 12 April 2016)

**Abstract**

*Mosehe Wonua ritual as Tolakinese culture is obtained by the poet, Iwan Konawe, as data in his creativity flows written in Ritus Konawe, a book of poem anthology. The problem in this writings is how Mosehe Wonua reconstructed in Ritus Konawe? Data consist of four poems in the book which identified containing Mosehe Wonua ritual matters, they are poems titled Ritus Mosehe, Ritus Mosehe Ritus Tolaki, Pada Desa yang Berkabung, and Ritus Konawe. These four poem data were analyzed by using descriptive-qualitative method with anthropological literature approach. Based on discussion result, it was concluded that Mosehe Wonua ritual is reconstructed in Ritus Konawe by synthesizing information of 5w-1h (what, who, where, when, why, and how) concerning with the ritual, in which also reconstructed things and tools of the ritual (regarding two categories: oblation and device). Through his literary reconstruction, the poet reconstructed Mosehe Wonua ritual in his poems by taking use of poem structure, including form, diction, imagery, concrete words, figurative language, and verification.*

**Keywords:** *Mosehe Wonua ritual, impressive reconstruction, poem, Ritus Konawe*

**Abstrak**

*Ritual Mosehe Wonua yang menjadi khazanah budaya suku Tolaki ditangkap oleh penyair, Iwan Konawe, sebagai data dalam rangkaian kreativitas yang tertuang di dalam buku kumpulan puisi Ritus Konawe. Permasalahan yang diangkat dalam tulisan ini adalah bagaimana ritual Mosehe Wonua direkonstruksikan dalam Ritus Konawe? Data berupa empat puisi dalam buku Ritus Konawe yang dinilai bermuatan ritual Mosehe Wonua, yaitu Ritus Mosehe, Ritus Mosehe Ritus Tolaki, Pada Desa yang Berkabung, dan Ritus Konawe. Keempat puisi data dianalisis dengan menggunakan metode deskriptif-kualitatif dengan pendekatan antropologi sastra. Dari hasil pembahasan disimpulkan bahwa ritual Mosehe Wonua direkonstruksikan dalam Ritus Konawe dengan meramu informasi terkait 5w-1h (apa, siapa, kapan, di mana, mengapa, dan bagaimana), yang di dalamnya direkonstruksikan pula aspek benda-benda dan alat upacara yang menjadi persyaratan dilaksanakannya ritual Mosehe Wonua (terbagi atas kategori kurban dan benda/alat). Melalui rekonstruksi literer, penyair merekonstruksikan Mosehe Wonua dalam puisinya dengan memanfaatkan struktur puisi yang meliputi perwajahan puisi, diksi, pengimajian, kata konkret, majas, dan verifikasi.*

**Kata-kata kunci:** *Ritual Mosehe Wonua, rekonstruksi impresif, puisi, Ritus Konawe*

**PENDAHULUAN**

Buku *Ritus Konawe* terlahir sebagai buah pengembaraan kreatif

seorang putra Konawe bernama pena Iwan Konawe. Kata *ritus* dan *Konawe* yang tersemat dalam judul buku ini seolah memancing imajinasi pembaca

terarah pada ritual-ritual yang dapat dijumpai dalam kehidupan suku Tolaki, suku asli terbesar yang mendiami jazirah Sulawesi Tenggara, termasuk di daerah Konawe. Membaca judul buku ini, tidak terlalu berlebihan apabila pembaca (atau calon pembaca) berharap akan disugahi rangkaian kata-kata padat dan bernas yang berkata banyak tentang ritual adat suku Tolaki.

Sastra lahir oleh dorongan manusia untuk mengungkapkan masalah manusia, kemanusiaan, dan semesta (Semi, dalam Siswanto, 2008, hlm. 67). Tentunya, sastra yang dimaksud oleh Semi termasuk juga puisi di dalamnya. Salah satu sumber inspirasi mencipta puisi adalah pengalaman dan pengetahuan yang diperoleh dalam proses hidup yang telah dilalui oleh seorang penyair. Melalui tahap-tahap sintesis dan perenungan, pengalaman dan pengetahuan yang ada dibawa dalam ciptaannya untuk dipersembahkan kepada para penikmat puisi. Sebuah puisi selalu merefleksikan satu atau serangkaian situasi yang dapat berupa kejadian, keindahan alam, perilaku satu individu, atau perilaku komunal. Refleksi situasi di dalam puisi mungkin berupa refleksi sejajar, mungkin juga berupa refleksi terbalik. Kepiawaian penyair dalam memungut, memoles, dan menjalin kata-katalah yang menjadi penentu apakah karyanya disukai orang atau tidak dan apakah melalui karya tersebut dia dapat merekonstruksikan situasi yang ingin disodorkan atau tidak.

Penyair yang sudah terasah akan terampil memainkan kata-kata sehingga dapat menuntaskan misi membawa konsumennya pada pengalaman katarsis yang melegakan. Puisi yang dilahirkan melalui pengetahuan, pemahaman, dan daya imajinasi yang cerdas dapat memberi

kepuasan emosional melalui perangkat estetikanya serta kepuasan intelektual melalui kecerdasan penyampaian muatannya.

Hampir mustahil menyebutkan permasalahan yang tidak dapat dihadirkan melalui karya sastra karena memang karya sastra dapat menjadi media curahan isi hati tentang apapun. Kehadiran sebuah permasalahan yang mewujud dalam bentuk baru, dalam tulisan ini disebut rekonstruksi. Secara denotatif, term rekonstruksi bermakna penyusunan atau penggambaran kembali. Komponen makna dalam definisi inilah yang digunakan sebagai acuan dalam mengupas objek penelitian. Faktor penyair yang tidak dapat diabaikan begitu saja, memunculkan konotasi impresif dalam rekonstruksi yang dilakukannya.

Sebagaimana tradisi suku lainnya, tradisi suku Tolaki memiliki keragaman budaya yang mewujud dalam ritual-ritual antropologis semisal *Mosehe Wonua* (ritual penyucian negeri). Muatan ritual *Mosehe Wonua* terbaca dalam empat puisi karya Iwan Konawe di dalam *Ritus Konawe*. Melalui puisi, ritual ini diperkenalkan kepada khalayak. Penyair memanfaatkan berbagai fasilitas dan keistimewaan bahasa puisi untuk menyampaikan apa, mengapa, di mana, siapa, kapan, dan bagaimana ritual *Mosehe Wonua*. Sebuah tantangan bagi seorang penyair untuk mengungkapkan hal besar melalui sesedikit mungkin kata-kata. Permasalahannya, bagaimana ritual *Mosehe Wonua* direkonstruksikan secara impresif oleh penyair di dalam *Ritus Konawe*? Melalui tulisan ini, diharapkan diperoleh deskripsi mengenai rekonstruksi ritual *Mosehe Wonua* di dalam *Ritus Konawe* dan mengungkap pemahaman tentang ritual *Mosehe Wonua* melalui *Ritus Konawe*.

Pada umumnya, penelitian Antropologi Sastra mengambil objek sastra klasik/sastra tradisional, tetapi tidak tertutup kemungkinan diterapkan dalam sastra modern. Sebuah model penelitian Antropologi Sastra terhadap puisi modern pernah dilakukan oleh I Ketut Sudewa. Hasil penelitiannya dipublikasikan sebagai artikel dalam *Jurnal Pustaka* Volume XII, No.1, Februari 2012. Dalam artikel berjudul “Sajak ‘Nyanyian Angsa’ Karya WS. Rendra: Analisis Antropologi Sastra”, Sudewa (2012) membahas puisi “Nyanyian Angsa” secara keseluruhan dengan pendekatan Antropologi Sastra. Berbeda dengan model penelitian Sudewa, penelitian ini mengambil satu sudut fenomena di dalam keseluruhan data sebagai fokus analisis, yaitu fenomena ritual *Mosehe Wonua*.

Masih kurangnya publikasi puisi bermuatan lokal Tolaki membuat masih kurangnya juga analisis eksploratif mengenai bagaimana lokalitas Tolaki, termasuk ritual *Mosehe Wonua*, direkonstruksi secara kreatif di dalam sebuah puisi. Pembahasan mengenai ritual *Mosehe Wonua* dalam puisi pernah disinggung dalam makalah Cecep Syamsul Hari yang terbit dalam prosiding Kongres II Bahasa-Bahasa Daerah Sulawesi Tenggara di Kendari. Dalam makalah ini disebutkan bahwa Konawe memiliki ritual ganjaran dan hukuman untuk setiap perbuatan dosa dan menyediakan pula saluran pertobatan berupa mekanisme *mosehe wonua*, atau ritual mencuci kampung. Realitas ini terdeskripsikan di dalam puisi Syaifuddin Gani, “Konawe, pintu yang Terbuka: Untuk Firman Venayaksa” (Hari, 2015).

## LANDASAN TEORI

Berbeda dengan karya sastra bergenre prosa dan drama, karya bergenre puisi dituntut untuk dapat menghadirkan situasi yang ingin disampaikan melalui pasta kata-kata yang pekat. Kata-kata yang teruntai dalam sebuah puisi tidak patut hadir meluas dan melebar. Terkadang sulit memberi batasan mengenai puisi. Batasan-batasan yang diberikan tidak jarang justru bertumpang tindih sehingga membingungkan dalam menentukan apakah sebuah karya termasuk puisi atau bukan. Yang terpenting, penyair memaksudkan karyanya sebagai sebuah puisi dan diterima oleh khalayak sebagai puisi pula. Melalui puisi, penyair dapat merekonstruksi fenomena yang ada dalam ruang pengalamannya. Rekonstruksi fenomena ini dapat dikatakan sebagai realisasi fungsi sastra menurut Horatia, *dulceetutile*, karya sastra harus menyenangkan cara penyampaian dan memiliki nilai guna dalam pesan yang terdapat di dalamnya (Noor, 2007).

Sebagai karya sastra yang minim kata, puisi memiliki keunggulan yang tidak dimiliki oleh karya sastra bergenre lain sebagai media ekspresi. Kata-kata yang minim justru dapat menjadi kekuatan dibanding deretan bahasa deskripsi. Untuk melakukan rekonstruksi sebuah fenomena ke dalam puisi, penyair dapat memaksimalkan seperangkat bentuk dan struktur puisi yang terdiri atas perwajahan puisi, diksi, pengimajian, kata konkret majas, dan verifikasi (Siswanto, 2008). Keenam komponen struktur puisi dapat dimanfaatkan dengan maksimal dalam kreativitas penyair mencipta puisi.

## **Antropologi Sastra dan Intertekstualitas Sastra**

Secara sederhana, Ratna (2011) menyatakan bahwa antropologi sastra adalah “analisis terhadap karya sastra yang di dalamnya terkandung unsur-unsur antropologi” (hlm. 6). Secara maknawi, dalam frasa antropologi sastra, porsi sastra lebih besar dari bagian antropologinya. Antropologi diposisikan sebagai sebuah alat pendekatan dalam menganalisis sebuah karya sastra. Mengingat antropologi adalah sebuah disiplin ilmu yang luas, Ratna juga membatasi hanya antropologi budaya saja yang terkait dengan penelitian sastra. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa pada hakikatnya, sastra adalah hasil aktivitas kultural, baik dalam bentuk benda kasar (*artifact*, dalam bentuk naskah), interaksi sosial (*sociofact*), maupun kontemplasi diri (*mentifact*).

Sebuah teks tidak dapat dilepaskan sama sekali dari teks lain (Teeuw, dalam Ratih, 2012, hlm. 171). Untuk membaca lebih dalam sebuah karya sastra, sebagai sebuah teks yang telah disepakati tidak lahir dari latar yang kosong, perlu dilakukan pereliasian dengan karya sebelumnya, baik karya sastra ataupun produk budaya lainnya. Karya sastra sebagai hasil kerja budaya dapat dikatakan sebagai mozaik teks yang bersusun serap-menyerap dengan teks lain, di dalamnya terdapat teks-teks lain yang terserap dan ditransformasikan oleh penyairnya, sebagaimana pemahaman intertekstualitas Kristeva. Menurut Kristeva, di dalam lingkup penelitian sastra, intertekstualitas mempunyai prinsip dan kaidah tersendiri. Interteks melihat hakikat sebuah teks yang di dalamnya terdapat teks lain, menganalisisnya berdasarkan unsur-unsur penyusunnya, dan mengkaji

keseimbangan antara unsur dalam dan unsur luar. Kajian tidak hanya tertumpu pada teks yang dibaca, tetapi meneliti teks-teks lainnya untuk melihat aspek-aspek yang meresap ke dalam teks yang ditulis atau dibaca atau dikaji (Napiah dalam Rokhmansyah, 2011).

## **Rekonstruksi dalam Karya Sastra**

Merekonstruksi sebuah fenomena sosial ke dalam karya sastra erat kaitannya dengan proses impresi terhadap teks-teks. Segala hal yang melingkupi kelahiran sebuah karya sastra dianggap sebagai teks, karena pada hakikatnya, secara umum teks meliputi semesta alam.

Teks antropologis ini menjadi bahan tidak bertepi dalam penciptaan karya sastra. Proses pengaruh-memengaruhi objek dan ide, yang bertumpu pada proses transformasi, dalam penciptaan karya bermula dari fenomena yang telah tersedia berupa data objek. Data objek dieksternalisasi dalam masyarakat dengan sebuah proses konstruksi sosial dan menghasilkan fakta sosial yang dilihat secara kasat mata oleh penyair sebagai anggota masyarakat. Fakta sosial sebagai data jadi yang diterima secara indrawi, mengalami internalisasi dalam diri penyair, sebelum pada akhirnya diolah dalam konstruksi literer dan menghasilkan karya.

Penyair merekonstruksi ritual *Mosehe Wonua* sebagai data objek dengan memanfaatkan segala fasilitas yang tersedia dalam penulisan puisi. Tentunya, dalam penciptaan sebuah karya, penyair tidak dapat terlepas dari aspek impresi dari dalam dirinya, karena di situlah letak kekhasan karyanya.

## METODE PENELITIAN

Sumber data penelitian berupa buku kumpulan puisi yang ditulis oleh Iwan Konawe, *RitusKonawe*. Buku setebal 104 halaman ini memuat 80 judul puisi Iwan Konawe. Dari kedelapan puluh judul, dipilih empat judul puisi sebagai data penelitian. Pemilihan ini didasari atas asumsi indikasi muatan fenomena *Mosehe Wonua* yang terdapat di dalam keempat puisi tersebut. Keempat puisi tersebut berjudul *Ritus Konawe, Pada Desa yang Berkabung, Ritus Mosehe*, dan *Ritus Mosehe Ritus Tolaki*. Selanjutnya, judul-judul puisi ini disingkat *RK, PDB, RM, dan RMRT*.

Selain data teks puisi sebagai data primer, penelitian ini juga memanfaatkan data sekunder berupa teks budaya ritual *Mosehe Wonua* suku Tolaki. Teks budaya ritual *Mosehe Wonua* diperoleh dari wawancara dengan informan dan penelusuran pustaka, baik buku terbitan maupun berita faktual.

Data penelitian dianalisis menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan antropologi sastra. Prinsip-prinsip dalam teori intertekstualitas digunakan pada praktik analisis. Data teks puisi diinterpretasikan lalu hasil interpretasi direlasikan secara intertekstual dengan data teks budaya ritual *Mosehe Wonua* suku Tolaki.

## PEMBAHASAN

*Ritus Konawe*, sebuah buku berisi 80 judul puisi yang ditulis oleh Iwan Konawe, seorang penyair muda Sulawesi Tenggara. Puisi yang dipublikasikan dalam buku ini merupakan gambaran pengembaraan Iwan. Namun, sebagai putra Tolaki, Iwan lebih banyak menyuguhkan ihwal

ketolakian dalam puisi-puisinya. Berbagai lokalitas Tolaki dibawanya dalam untaian kata-kata yang tidak biasa. Syaifuddin Gani, dalam catatan penyunting *RitusKonawe*, mengatakan bahwa lokalitas di tangan Iwan Konawe tidak melulu bersangkut paut dengan kearifan, tetapi juga dengan feodalisme sebagai warisan kesilaman yang kadang hidup “rukun” dan “bahagia” bersama dengan kekinian (Konawe, 2014, hlm. v-vi). Jadi, dalam buku ini Iwan tidak hanya mengungkapkan sisi indah kelampauan sukunya. Melalui *RitusKonawe*, Iwan mencoba mendamaikan pandangan tradisi lampau Tolaki dengan kekinian zaman untuk mewujudkan keadaan “rukun dan bahagia” itu.

Dengan bertajuk *RitusKonawe*, pembaca seolah dijanjikan sebuah tamasya antropologis ketika menyelami puisi-puisi yang disajikan di dalam buku ini. Kata *Konawe* sendiri merujuk pada sebuah kerajaan Tolaki yang merupakan penyatuan dari tiga kerajaan kecil yang sebelumnya saling bertikai, yakni Kerajaan Padangguni, Kerajaan Besulutu, dan Kerajaan Wawolesea. Penyatuan ini terwujud melalui usaha keras seorang perempuan hebat bernama Wekoila (Hastuti, 2013). Kata ini pula yang tetap dipertahankan menjadi nama kabupaten di bekas wilayah Kerajaan Konawe. Selain Konawe, beberapa puisi mengambil Mekongga (daerah yang juga didiami oleh suku Tolaki) sebagai latar, dan beberapa tempat lain yang telah disinggahi sang penyair dalam pengembaraannya. Dengan kebesaran nama yang diusung sebagai judul, *Ritus Konawe* memang banyak mempersembahkan pernik kehidupan lokal suku Tolaki, termasuk ritual *Mosehe Wonua*.

## Ritual Mosehe Wonua dalam Budaya Suku Tolaki

*Mosehe Wonua* adalah satu ritual adat yang dikenal oleh masyarakat Tolaki, baik di Mekongga maupun di Konawe. Ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan untuk menyucikan negeri atau kampung, misalnya ketika banyak terjadi bencana seperti gagal panen, kekeringan, wabah penyakit, dan yang lainnya. Ritual ini juga dilaksanakan untuk mendamaikan dua pihak yang berselisih. Sebelum pelaksanaan ritual, tokoh adat dan penghulu kampung mulai berkumpul untuk membicarakan kegiatan yang dimaksud. Ritual ini menjadi hajat bersama seluruh negeri (*wonua*) yang pelaksanaannya dilakukan dengan mengurbankan kerbau putih yang darahnya akan dipercikkan pada setiap bibit tanaman (Syairullahwahana, 2011).

Pada asalnya, *mosehe* atau *mosehe wonua* mengandung makna upacara penyucian diri karena melanggar adat. Tarimana (1993) mengemukakan ada lima macam ritual *mosehe*, yaitu: *MoseheNdi'olu* (*mosehe* dengan menggunakan telur), *MoseheManu* (*mosehe* dengan menggunakan ayam), *MoseheNgginiku* (*mosehe* dengan menggunakan kerbau), *MoseheDahu* (*mosehe* dengan menggunakan anjing), dan *MoseheNdono* (*mosehe* dengan menggunakan orang sebagai kurban). Pelaksanaan jenis-jenis *mosehe* ini dilakukan dengan mempertimbangkan besar kecilnya kesalahan yang akan disucikan.

Dalam kepercayaan suku Tolaki yang tercetus dalam sastra lisannya, diyakini ada beberapa kisah yang berkaitan dengan penyelenggaraan ritual *Mosehe Wonua*. Di antaranya adalah kisah *Kolo Imba* dan kisah Konggoasa. Di dalam kisah *Kolo Imba*

diceritakan di negeri Lalolae ada dua orang kakak beradik, laki-laki dan perempuan, yang melanggar norma susila melakukan hubungan seksual. Seluruh negeri mendapat malapetaka akibat perbuatan kedua anak manusia sedarah ini. Negeri Lalolae ditenggelamkan hingga banyak warga yang meninggal dunia. Demi menebus dosa dan mencegah malapetaka yang mungkin menimpa lagi, warga Lalolae yang tersisa mengadakan ritual *Mosehe Wonua*.

Sementara itu, di dalam kisah *Konggoasa* diceritakan malapetaka menimpa penduduk negeri ketika mereka berhasil membunuh burung raksasa yang kejam, dikenal dengan sebutan Konggoasa atau Konggaaha. Bangkai burung raksasa ini menimbulkan masalah berupa ulat-ulat kecil '*otimo*' yang mencemari sungai dan daratan sehingga warga banyak terjangkit penyakit. Untuk mengatasi hal ini, Anakia Larumbalangi meminta agar diadakan ritual *Mosehe Wonua* untuk menyucikan dan membersihkan jiwa masyarakat dari amarah dan bencana. Ia memohon kepada makhluk gaib penguasa alam '*sangia*' agar diangkat segala malapetaka dan didatangkan keberkahan bagi warga. Setelah dilakukan upacara ini, turunlah hujan deras yang menyapu semua *otimo* dan sisa bangkai Konggaaha hingga ke muara sungai Lamekongga. Konon, tulang belulang Konggaaha berubah menjadi batu-batu karang tempat hidup dan berkembang biaknya berbagai macam ikan, sedangkan tetesan darah Konggaaha meresap ke dalam tanah menjadikannya subur dan kaya akan nikel.

Koentjaraningrat mengemukakan empat aspek yang terdapat di dalam upacara keagamaan atau kepercayaan, yakni tempat upacara dilakukan, saat-saat upacara dilakukan, benda-benda

dan alat upacara, serta orang-orang yang melakukan/memimpin upacara (Syairullahwahana, 2011). Benda-benda dan alat upacara yang menjadi persyaratan dilaksanakannya ritual *Mosehe Wonua* adalah *karambauputeh* (kerbau putih), telur ayam, air putih, *o taru* (lilin lebah), *o kati* (kain putih), *tawabite* (daun sirih), *o wua* (buah pinang), *o wule* (kapur), *o piso* (pisau), dan *watambundi* (batang pisang)

Sementara itu, ada beberapa orang yang terlibat dalam pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* dengan tugasnya masing-masing, yaitu *to'ono mosehe* (masyarakat yang berkumpul mengikuti ritual), *to'ono mosahu* (penombak yang bertugas menombak kurban), *o ima* (imam yang bertugas memotong kurban), *mboawoy* (panitia pelaksana, termasuk di dalamnya *to'ono motuo*), dan *mbusehe* (pembaca mantra khusus dalam ritual *Mosehe Wonua*)

Pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* telah banyak mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Sebelum masuknya agama Islam, kerbau putih yang dijadikan kurban, ditombak oleh *to'ono mosahu* sampai mati. Namun, setelah Islam dikenal di

tanah Tolaki, penombakan dilakukan hanya sebagai simbolitas, selanjutnya kurban disembelih secara Islami oleh seorang imam '*o ima*'. Pada masa sekarang, selain *mosehe* yang dilakukan oleh pribadi-pribadi ketika ada perselisihan di antara mereka, pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* secara besar-besaran diprakarsai oleh pemerintah daerah, sekaligus dijadikan salah satu daya tarik pariwisata. Biasanya acara ini dilaksanakan setahun sekali, di kota/kabupaten yang merupakan wilayah asli suku Tolaki. Misalnya, pada perayaan hari ulang tahun ke-184 kota Kendari, ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan sebagai salah satu mata acaranya (Suparman, 2015).

### **Rekonstruksi Ritual Impresif *Mosehe Wonua* dalam *RitusKonawe***

Pada empat di antara 80 judul puisi yang ada di dalam *RitusKonawe*, terbaca adanya muatan ritual *Mosehe Wonua*. Keempat puisi ini berjudul *Ritus Konawe*, *Pada Desa yang Berkabung*, *Ritus Mosehe*, dan *Ritus Mosehe Ritus Tolaki*.

### **Ritus Konawe**

Kubiarkan engkau larungkan tubuh di iring-iringan tarian  
Terbenam ke dalam palung jantung Lulo  
Kubiarkan engkau menjamah tradisi Haluoleo  
yang hampir ranggas  
Menghentak-hentakan bumi, seperti bercakap  
kepada rahasia ritus konawe  
Rahasia gelombang sukma orang Tolaki yang terkubur waktu

Kawanan penabuh genderang yang bergerombol  
Melarikkan gelegar karandu yang saling berperang  
Tiba-tiba kau roboh sambil menyeka derai luka  
Membakar dupa dan menyebar doa  
Serupa Tonomotuo upacara Mosehe

Bersila dengan guratan wajah misterius, dengan Kalosara  
meletakkan upacara sederhana  
Mereka menyeka gelisahannya sendiri  
Pada sisa doa, kerbau putih, dan juga kumandang  
Tangis tikaian

Adakah ritus Mosehe itu  
Telah meluruhkan pikiranmu  
Hingga sebelum fajar menyeruak ke bumi anoa  
Kau sudah lebih dahulu bergetir  
Meronta-ronta berhasrat di tanah leluhur

Konawe, 2013 (Konawe, 2014, hlm. 29)

### ***Pada Desa yang Berkabung***

Apakah kau dengar swara gambus yang lindap  
Di huma kebun kelapa berkabut asap, mengendap  
Dengan miris mengajakmu berkencan pada dingin embun  
Dengan lirih bersahutan memanggil suknamu  
Dalam ritus-ritus sendu

Meski kita berdua tiada dapat menolak tiba bala  
Tidak akan pernah kita jadi sendawa  
Atau berlusin anak panah  
Untuk membayar reratusan belasungkawa

Kita! Anak hawa dan adam  
Anak dari desa yang temaram

Kendari, 2011 (Konawe, 2014, hlm. 41)

### ***Ritus Mosehe***

Dari muasal Tanah Konawe  
Tembikar pandan  
Melilit erat simpul rotan  
Berlingkaran di antara pinang dan dedaunan siri  
Beralas tetoron putih sebagai kesucian

Perlahan pabitara menyentuh sukma  
Tembangkan makna peribahasa:  
“ni ino saramami”  
Bukan mantra basabasi  
Hanya petuah temurun  
Yang masih utuh walau guntur menggemuruh beruntun



Sepejam mata  
Taawu dihunuskan  
Kerbau putih sebagai simbol tumbal  
Darahnya bercecer mengusir sesal  
Ia lemas telah mengusir tikai  
Yang tak padam

Konawe, 2004

Catatan:

“ni ino saramami”: inilah persembahan adat kami

Taawu: pedang panjang khas adat suku Tolaki

(Konawe, 2014, hlm. 89)

### **Ritus Mosehe Ritus Tolaki**

Tanah Tolaki beraroma duka  
Yang berselisihan, yang menabur tabu  
Seketika luruh ke upacara adat

“Pada tikar-tikar pandan  
Melilit erat tiga simpulan rotan  
Berlingkaran di antara dedaunan siri  
Dan buah pinang  
Beralas kain putih  
- persaudaraan kesucian”  
Kalosara  
Ke langit  
Diagungkan

Dengarlah  
Pabitara menyentuh sukma  
Menembang pembuka percakapan  
“ni ino saramami”  
- petuah adat turun temurun  
Terus utuh walau guntur  
Bergemuruh beruntun tak gentar.  
Orang-orang diam khusyuk  
Membuang amarahnya yang menusuk  
Ke liang-liang upacara Mosehe

Demi siapa mata taawu dihunuskan?  
Menggorok leher tumbal  
Lalu darahnya berceceran ke bumi  
Berserah kepada alam

Tanah Tolaki beraroma duka  
Yang berselisihan, yang menabur tabu

Kerbau putih tumbang  
Lemas dan limbung  
Menolak abala kampung  
Membayar utang-utang perseteruan

Siapakah mencipta perang ini?  
Siapa telah memanggil ritus-ritus ini?

Konawe, 2004  
(Konawe, 2014, hlm. 95)

Rekonstruksi, yang dipahami sebagai penyusunan atau penggambaran kembali, membutuhkan informasi terkait pertanyaan *5w-1h* (*what, who, when, where, why, and how* ‘apa, siapa, kapan, di mana, mengapa, dan bagaimana’). Untuk lebih mengoperasionalkan pembahasan, subbab akan dibagi dengan mengacu pada komponen pertanyaan: Apakah ritual *Mosehe Wonua*? Siapa pelaku ritual *Mosehe Wonua*? Kapan ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan? Mengapa ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan? Dan bagaimana ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan? Informasi digali dari keempat puisi Iwan Konawe yang diinterpretasikan mengandung relasi dengan ritual *Mosehe Wonua*. Pada beberapa pengertian, jawaban atas pertanyaan “apa” merupakan peleburan seluruh informasi dari keempat pertanyaan lainnya. Untuk itu, informasi “apa” ritual *Mosehe Wonua* ditempatkan paling akhir dalam subbab ini. Pembahasan diintegrasikan dengan empat aspek yang terdapat di dalam upacara keagamaan atau kepercayaan (tempat, waktu, benda-benda dan alat upacara, dan orang-orang yang melaksanakan) direkonstruksikan melalui bahasa yang padat berbentuk puisi.

### ***Kapan Dilaksanakan Ritual Mosehe Wonua?***

Pertanyaan dalam subbab ini mencakup kapan dan sejak kapan ritual *Mosehe Wonua* dilakukan. Mengacu pada data objek *Mosehe Wonua* dalam budaya orang Tolaki, tercatat bahwa ritual ini dilaksanakan ketika ada perselisihan di antara warga, atau ketika terjadi bencana-bencana yang menyebabkan kedukaan di seluruh negeri dengan maksud mengupayakan perdamaian. Informasi ini direkonstruksikan dengan manis dalam *RitusKonawe* tidak dengan kata-kata penunjuk waktu. Setidaknya, penyair merekonstruksikan kapan dan sejak kapan ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan di dalam *RM*, *PDB*, dan *RMRT*.

Larik pertama *RM*, /*Dari muasal Tanah Konawe*/, mengantarkan imaji pembaca kepada zaman awal pembangunan Kerajaan Konawe. Zaman ini berelasi erat dengan Ratu Wekoila, peletak kalo sebagai pokok adat suku Tolaki. Artinya, penyair merekonstruksikan ritual *Mosehe Wonua* sebagai sesuatu yang telah sejak dahulu disepakati secara adat dan diterima secara sadar dan ikhlas oleh suku Tolaki.

Puisi *PDB* membawa imaji kepada suasana redup sebuah desa dengan tokoh sepasang anak manusia,

*anak hawa dan adam*. Secara keseluruhan, puisi ini mengantar dan merelasikan pemahaman pembaca pada latar belakang dilakukannya ritual *Mosehe Wonua* yang terdapat dalam salah satu cerita rakyat Tolaki, yaitu *Kolo Imba*. Imaji ini sekaligus memberikan informasi mengenai kapan ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan dalam kehidupan budaya suku Tolaki. Di dalam puisi ini tergambar eksotisme suasana desa dengan huma di kebun kelapa ditingkah lirihnya suara gambus. *Anak hawa dan adam* di dalam puisi ini dapat dianalogikan dengan *Imba* dan kakaknya. Perbuatan asusila mereka ditegaskan dengan pilihan kata *berkencan* dan kalimat *dengan lirih bersahutan memanggil sukmanu*.

*Anak hawa dan adam* tidak dapat mencegah malapetaka akibat perbuatan mereka. Dua larik pertama bait kedua *PDB* menyuarakan ketidakberdayaan mereka. Kata *sendawa* pada larik */Tidak akan pernah kita jadi sendawa/* menuntun pemaknaan bahwa mereka tidak akan pernah dapat menebus kesalahan yang mereka lakukan. *Sendawa* adalah reaksi alami tubuh manusia ketika perut terasa terlalu penuh, dengan mengeluarkan sedikit udara melalui mulut. *Sendawa* mengindikasikan sesuatu yang melegakan, dalam konteks kisah *Imba*, *sendawa* merepresentasikan penebusan dosa. Bahkan, meskipun kesalahan tersebut ditebus dengan nyawa mereka, tidak akan tuntas terbayar. Penyangatan ini terbaca pada larik */Atau berlusin anak panah/* dan */untuk membayar reratusan belasungkawa/*.

Sementara itu, di dalam *RMRT*, pada bait pertama dan bait kelima diulang larik */Tanah Tolaki beraroma duka/* dan */yang berselisih yang menabur tabu/*. Kedua larik ini cukup mengkomodasi informasi kapan ritual

*Mosehe Wonua* dilaksanakan, yakni ketika negeri orang Tolaki sedang berduka akibat terjadi perselisihan atau ada di antara mereka yang melanggar norma adat atau norma susila.

### ***Mengapa Dilaksanakan Mosehe Wonua?***

Orang Tolaki melaksanakan ritual *Mosehe Wonua* dengan tujuan menyucikan negeri. Penyucian dilakukan dengan asumsi mereka ditimpa bencana akibat perbuatan mereka sendiri yang melanggar adat. Dalam *RitusKonawe*, alasan atau tujuan *mosehe wonua* direkonstruksikan dalam dua data puisi, *RM* dan *RMRT*.

Di dalam *RM*, pada tiga larik terakhir */Darahnya berceceran mengusir sesal/*, */Ia lemas telah mengusir tikai/*, dan */Yang tak padam/*, merupakan rekonstruksi mengapa ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan. Di dalamnya terbaca bahwa darah kerbau putih yang dijadikan tumbal ditujukan untuk mengusir sesal atas kesalahan yang terlanjur dilakukan. Kesalahan yang dimaksud di sini adalah kesalahan sebagian atau keseluruhan warga negeri yang melanggar adat, misalnya terlibat pertikaian atau melakukan tindak asusila. Meskipun larik terakhir */Yang tak padam/* menyiratkan kemungkinan bahwa sesungguhnya sesal dan tikai itu tidak padam, tetapi ritual *Mosehe Wonua* tetap dilaksanakan sebagai penawar.

Larik terakhir pada *RM* direlasikan dengan penjelasan pada tiga larik terakhir bait ketiga puisi *RMRT*, */Orang-orang diam khusyuk/*, */Membuang amarahnya yang menusuk/*, dan */Ke liang-liang upacara Mosehe/*. Perelasan ini menghasilkan penjelasan lebih dalam mengenai mengapa dilaksanakan ritual *Mosehe*

Wonua, yakni untuk memfasilitasi pihak-pihak yang bertikai untuk menawarkan segala amarah, lalu meredamnya melalui ritual.

Puisi *RMRT* juga merekonstruksikan tujuan diadakannya ritual *Mosehe Wonua* pada dua larik terakhir bait kelima. Kedua larik ini lebih memberikan generalisasi konotasi tujuan ritual bagi negeri, */Menolak abala kampung/* dan */Membayar utang-utang perseteruan/*. Melalui pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua*, suku Tolaki mengkhidmatkan ikhtiarnya dalam menolak bala. Selain itu, ritual juga ditujukan sebagai upaya mendamaikan perseteruan di antara warga. Di dalam *RK*, terselip selarik satir mengenai pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua*. Larik */Mereka menyeka gelisahnya sendiri/* menyiratkan kekhawatiran penyair akan kemungkinan bahwa pelaksanaan ritual ini sesungguhnya tidak dengan serta merta melenyapkan kegelisahan atas rasa bersalah dan pertikaian yang terpendam jauh di dasar hati. Larik ini berkorelasi positif dengan larik dalam *RM*, */Ia lemas telah mengusir tikai/*, dan */Yang tak padam/*.

### ***Di Mana Dilaksanakan Ritual Mosehe Wonua?***

Penunjuk tempat pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* terdapat pada beberapa bagian puisi data. Penyair merekonstruksikan informasi tempat pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* setidaknya dengan tujuh diksi: *Tanah Konawe, Tanah Tolaki, bumi anoa, kampung, desa yang temaram, palung jantung Lulo, dan tanah leluhur*. Di dalam keempat puisi data, penyair menyandingkan serta melepaskan rekonstruksi tempat ke dalam informasi lain.

Dalam *RM* larik pertama, */Dari muasal Tanah Konawe/*, disebutkan dengan jelas nama tempat di mana ritual *Mosehe Wonua* hidup dan diakui sebagai produknya, yaitu tanah Konawe. Pada larik ini informasi tempat disandingkan dengan informasi waktu */Dari muasal Tanah Konawe/* yang memberikan konotasi bahwa ritual ini adalah sesuatu yang telah berakar sejak lama di Tanah Konawe.

Puisi *RMRT* mengulang frase *Tanah Tolaki* pada bait pertama dan bait terakhir, */Tanah Tolaki beraroma duka/*, beraroma duka merupakan rekonstruksi nuansa dan situasi dalam pelaksanaan ritual. Nuansa duka ini ditegaskan berangkaian dengan larik */Menolak abala kampung/*. *Abala kampung* dan *Tanah Tolaki beraroma duka* merujuk pada objek serta nuansa dan situasi yang sama, tetapi pada larik */Menolak abala kampung/* situasi ini dilesapkan ke dalam rekonstruksi mengapa ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan.

Dalam *PDB* terdapat larik sendu yang ditempatkan di akhir puisi, */Anak dari desa yang temaram/*. Larik ini difungsikan sebagai penegas larik sebelumnya, */Kita! Anak hawa dan adam/*. *Desa yang temaram* sebagai tempat lahir dan tinggal *anak hawa dan adam* membawa pembaca kepada dua pemaknaan. Pertama, *temaram* yang berarti remang-remang, suatu keadaan yang lebih mendekati gelap ketimbang terang, menjadi referensi anggapan anak hawa dan adam akan kekolotan desa tersebut, kekolotan yang menganggap nista cinta mereka berdua. Kedua, *temaram*-nya desa tempat asal anak hawa dan adam juga dapat diberi makna kemurungan dan malapetaka yang terjadi akibat dari perbuatan asusila mereka. Intinya, desa tempat dilaksanakannya ritual *Mosehe Wonua* disandingkan dengan kata

*temaram* sehingga secara maknawi terlesapkan di dalam rekonstruksi nuansa atau situasi.

Pada *RK*, tempat ritual *Mosehe Wonua* direkonstruksikan dengan lebih menitik ke dalam. Penyair menggunakan diksi *palung jantung Lulo* sehingga secara estetika dan etika lebih bernilai rasa Tolaki. *Lulo* adalah tarian khas suku Tolaki yang masih hidup dan diminati sampai sekarang. Pemilihan frase *palung jantung Lulo* menjadikan ritual *Mosehe Wonua* di dalam puisi ini diposisikan sebagai (salah satu) esensi terdalam budaya orang Tolaki. *Bumi anoa* dan *tanah leluhur* menjadi penyangga rekonstruksi yang diwujudkan dalam *palung jantung Lulo*.

### **Bagaimana Pelaksanaan Mosehe Wonua?**

Bagian ini mendapatkan porsi rekonstruksi terbesar. Iwan Konawe mengeksplorasi lebih luas untuk informasi bagaimana ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan. Benda dan alat yang menurut Koentjaraningrat merupakan bagian dari tata laksana ritual keagamaan/kepercayaan, tidak luput dari eksplorasi rekonstruksi ritual *Mosehe Wonua* di dalam *Ritus Konawe*. Benda-benda dan alat upacara yang menjadi persyaratan dilaksanakannya ritual *Mosehe Wonua* pada dasarnya terbagi atas kategori kurban, benda/alat, pelaksana (pelaksana ritual dibahas pada subbab tersendiri), dan tata cara pelaksanaan.

#### **Kurban/Tumbal**

Mengacu pada penjelasan Tarimana (1993), orang Tolaki mengenal berbagai jenis kurban sebagai persyaratan ritual *Mosehe Wonua*, seperti telur, ayam, kerbau, anjing, dan orang, bergantung

pada berat/ringannya kesalahan yang dilakukan atau malapetaka yang hendak ditolak. Sementara itu, Syairullahwahana (2011) mencatat kerbau putih dan telur ayam sebagai kurban dalam ritual ini. Di dalam *Ritus Konawe*, kurban dalam ritual *Mosehe Wonua* direkonstruksikan dengan lebih sempit, yaitu hanya kerbau putih. Hal ini terbaca pada puisi *RK*, *RM*, dan *RMRT*. Larik dalam *RM/Kerbau putih sebagai simbol tumbal/* dan */darahnya bercecer mengusir sesal/*, larik dalam *RK /Pada sisa doa, kerbau putih, dan juga kumandang/*, */Tangis tikaian/*, dan larik dalam *RMRT /kerbau putih tumbang/*, */lemas dan limbung/*, */menolak abala kampung/* memuat kurban atau tumbal kerbau putih.

Dari ketiga puisi yang menyebut jenis kurban atau tumbal, penyair mewakili hanya pada satu jenis tumbal yang merupakan jenis tumbal terbesar, biasa digunakan untuk *mosehe* seluruh negeri. Sekadar catatan, pengurbanan manusia yang tertulis di dalam Tarimana (1993) sudah sejak lama tidak pernah lagi dilakukan. Jadi, kurban terbesar dalam pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* adalah seekor kerbau putih yang cukup mahal harganya.

#### **Benda/Alat**

Benda/alat yang digunakan dalam *Mosehe Wonua* dirinci oleh Syairullahwahana, di antaranya air putih, *o taru* (lilin lebah), *o kati* (kain putih), *tawa bite* (daun sirih), *o wua* (buah pinang), *o wule* (kapur), *o piso* (pisau), dan *wata mbundi* (batang pisang). Iwan Konawe merekonstruksikan bahan dan alat yang digunakan dalam ritual *Mosehe Wonua* ke dalam puisi-puisinya dengan cukup utuh, meskipun tidak semua benda yang disebutkan

Syairullahwahana terwakili di dalam *Ritus Konawe*.

Diawali dengan *RM* yang sebagian besarnya memuat rekonstruksi bagaimana ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan, yaitu pada larik-larik di bagian tengah, /*Tembikar pandan*/, /*Melilit erat simpul rotan*/, /*Berlingkaran di antara pinang dan dedaunan siri*/, /*Beralas tetoron putih sebagai kesucian*/, dan /*Taawu dihunuskan*/. *Tembikar* bermakna denotatif benda yang terbuat dari tanah, tetapi dengan keterangan kata *pandan*, penyair mengarahkan imaji pada anyaman daun pandan *siwoleuwa*, talam persegi yang biasanya terbuat dari anyaman daun palem hutan atau daun kelapa, tetapi pada beberapa kesempatan, daun pandan biasa juga digunakan sebagai bahan baku anyaman. *Siwoleuwa* digunakan sebagai alas untuk meletakkan kalo dalam upacara-upacara adat Tolaki. Selanjutnya, pilihan kata *melilit*, *simpulrotan*, *berlingkaran*, *pinang* dan *dedaunan siri* (maksudnya daun sirih), dan *tetoronputih* merupakan rekonstruksi dari ornamen *kalo* atau *kalosara*, pokok adat suku Tolaki. Ornamen budaya ini sudah sangat dipahami untuk selalu hadir dalam kesatuan paket yang terdiri atas kalo, daun sirih, pinang, dan kapur, diletakkan di atas *siwole uwa* dengan beralaskan kain kaci putih. Penyair memilih jenis kain tetoron sebagai pengganti kain kaci. Selain itu, di dalam *RM* penyair merekonstruksikan alat pisau '*o piso*' yang diperlukan di dalam *ritual* dengan diksi *taawu*. Penyair memberikan penjelasan di bawah puisinya (*taawu*: pedang panjang khas adat suku Tolaki).

Di dalam *RMRT*, penyair mengulang rekonstruksi alat/benda yang digunakan dalam *Mosehe Wonua* dengan menambahkan beberapa

penjelasan. *RM* dianggap hadir lebih dahulu dibanding *RMRT* karena muncul pada halaman 89, sedangkan *RMRT* pada halaman 95. Kedua puisi ini ditulis pada tahun yang sama, 2004. Jadi, penulis berasumsi bahwa kreativitas penyair dalam menciptakan *RMRT* dipengaruhi langsung oleh *RM*. Larik-larik /"Pada tikar-tikar pandan/, /*Melilit erat tiga simpulan rotan*/, /*Berlingkaran di antara dedaunan siri*/, /*Dan buah pinang*/, /*Beralas kain putih-persaudaraan kesucian*/, /*Kalosara*/, dan /*Demi siapa mata taawu dihunuskan?*/. Terdapat perubahan dalam *RMRT* dibanding *RM*, berupa: (1) tikar-tikar pandan dimunculkan dalam *RMRT* dengan dua kemungkinan, yaitu analogi tembikar pandan atau tikar sebagai tempat duduk para warga yang menghadiri ritual *Mosehe Wonua*; (2) penyebutan kain putih untuk kain kaci putih, dalam *RM* penyair lebih spesifik menyebut jenis kain: *tetoron*, selain itu ada penambahan keterangan – *persaudaraan kesucian*, sebuah penjelasan yang mengacu pada makna kain putih yang dijadikan alas *kalosara*; (3) penyebutan *kalosara* secara nyata menegaskan relasi dari benda-benda yang disebutkan sebelumnya bahwa mereka dihadirkan sebagai satu kesatuan dengan *kalosara*, pokok adat suku Tolaki. Hal ini tidak secara nyata direkonstruksikan dalam *RM*; dan (4) Penegasan bahwa *taawu* dihunuskan demi seseorang atau sekelompok orang, dengan melesapkannya ke dalam larik berbentuk kalimat pertanyaan /*Demi siapa mata taawu dihunuskan?*/. Di dalam *RMRT* tidak lagi diberi keterangan tentang makna kata *taawu*, dengan asumsi pembaca sudah mengetahuinya dari catatan puisi *RM*.

### Tata Cara Pelaksanaan

Penyair melesapkan rekonstruksi tata cara pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* di dalam badan puisi-puisinya. Di dalam bait pertama *RM* terekam bahwa ornamen lengkap *kalosara* sebagai simbol persaudaraan suci digunakan dalam ritual. Sementara itu, bait kedua *RM* merekonstruksikan peran *pabitar*a selaku pemimpin ritual menuturkan mantra-mantra *mosehe*, disambung dengan rekonstruksi pengurbanan kerbau putih sebagai tumbal ritual. Dengan konten yang persis sama, tata cara pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* direkonstruksikan pada bait kedua, ketiga, dan keempat puisi *RMRT*.

Sementara itu, dalam puisi *RK* penyair merekonstruksikan pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* dalam konteks kekinian. Pada bait pertama terbaca adanya tari *lulo* dalam pelaksanaan ritual. Fenomena ini merupakan perkembangan pelaksanaannya pada zaman sekarang. Terlebih, pada beberapa larik lainnya dimunculkan pesan kepunahan tradisi *mosehe*. Misalnya pada larik */Kubiarkan engkau menjamah tradisi Haluoleo/, /yang hampir ranggas/, dan /Rahasia gelombang sukma orang Tolaki yang terkubur waktu/. Yang hampir ranggas dan yang terkubur waktu sangat jelas merekonstruksikan posisi ritual *Mosehe Wonua* pada era modern yang sedikit banyak mulai ditinggalkan oleh masyarakat pemiliknya dan mulai bergeser menjadi produk budaya yang sudah tereduksi nilai kesakralannya, digantikan dengan nilai-nilai ekonomi atas nama pembangunan.*

### Siapa (yang Melaksanakan) Ritual *Mosehe Wonua*?

Beberapa orang yang terlibat dalam pelaksanaan ritual *Mosehe*

*Wonua* dengan tugas tertentu, yaitu *to'ono mosehe* (masyarakat yang berkumpul mengikuti ritual), *to'onomosahu* (penombak kurban), *o ima* (imam yang menyembelih kurban), *mboawoy* (panitia pelaksana, termasuk di dalamnya *to'ono motuo*), dan *mbusehe* (pembaca mantra). Beberapa orang yang terlibat dan terkait dalam pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua* direkonstruksikan oleh penyair pada keempat puisi data.

Dalam *RM* terdapat kata *pabitar*a yang bermakna hakim adat/juru bicara. *Pabitar*a digambarkan menuturkan petuah leluhur suku Tolaki, *ni ino saramami*. Sementara itu, dalam puisi *RMRT*, penyair kembali menggunakan kata *pabitar*a dengan tuturan petuah yang sama, *ni ino saramami*. Di dalam puisi ini, pada bait pertama dimunculkan larik */Yang berselisihan, yang menabur tabu/* yang secara keseluruhan merujuk kepada pihak yang menyebabkan ritual *Mosehe Wonua* itu dilaksanakan. Pada bait terakhir, rujukan ini ditegaskan dengan larik */Siapakah mencipta perang ini?/* dan */Siapa telah memanggil ritus-ritus ini?/*. Ketiga larik dalam *RMRT* ini mengacu pada subjek yang sama, yakni pemantik dilaksanakannya ritual *Mosehe Wonua*. Subjek ini juga muncul di dalam *PDB*. Di dalam puisi yang secara keseluruhan terbaca sebagai replika kisah *Kolo Imba* ini, terdapat tiga subjek atau penunjuk subjek, yaitu *aku lirik, kau, dan kita! Anak hawa dan adam*. Dalam kaitannya dengan pelaksanaan ritual *Mosehe Wonua*, ketiganya merujuk pada satu pihak, yaitu mereka yang menyebabkan ritual *Mosehe Wonua* dilaksanakan.

Puisi *RK* memuat lebih banyak rekonstruksi pelaksana yang terlibat dalam ritual. Pertama ada *aku lirik*, lalu kata *engkau* pada larik */Kubiarkan*

*engkau larungkan tubuh di iring-iringan tarian/, /Terbenam ke dalam palung jantung Lulo/, dan /Kubiarkan engkau menjamah tradisi Haluoleo; yang hampir ranggas/. Kata engkau yang digambarkan berada di dalam pusaran ritual mengarahkan imaji pembaca kepada peserta ritual. Akan tetapi, pada bait kedua, larik /Tiba-tiba kau roboh sambil menyeka derai luka/, penyair berbelok acuan, menjadikan engkausebagai kerbau putih yang dikurbankan. Pada bait kedua terdapat juga penabuh genderang, tonomotuo upacara mosehe, dan mereka. Tonomotuo (atau sering juga dituliskan dengan to'onomotuo) dan pabitara mewakili pemangku adat sebagai pemimpin ritual, meskipun tidak disebut mbusehe atau mboawoy. Secara umum, kata tonomotuo dan pabitara dapat merepresentasikan tetua adat yang ditugasi memandu jalannya ritual. Demikian pula dengan keberadaan o ima (penyembelih kurban) dan to'ono mosahu (penombak kurban) terekonstruksi secara tidak langsung pada larik /Menggorok leher tumbal/ (RMRT) dan /Taawu dihunuskan/, /Kerbau putih sebagai simbol tumbal/ (RM). Penyair merekonstruksikan pelaku ritual Mosehe Wonua secara lebih makro pada RK bait pertama larik terakhir dengan frase orang Tolaki dalam /Rahasia gelombang sukma orang Tolaki yang terkubur waktu/.*

### **Apakah Ritual Mosehe Wonua?**

Sesungguhnya, jawaban atas pertanyaan, "Apakah ritual Mosehe Wonua?" merupakan penggabungan dari keseluruhan pembahasan pada subbab Rekonstruksi Mosehe Wonua dalam RitusKonawe. Dengan menggabungkan dan merelasikan setiap rekonstruksi penyair dalam pembahasan puisi-puisinya, diperoleh

pemahaman yang cukup utuh meliputi aspek fisik dan aspek nonfisik. Aspek fisik ritual Mosehe Wonua meliputi benda/alat, kurban, pelaksana, dan tempat. Sementara itu, aspek nonfisik meliputi informasi waktu pelaksanaan, situasi, tujuan, dan keterkaitan ritual Mosehe Wonua dengan fenomena budaya Tolaki lainnya seperti mitos Wekoila, Kolo Imba, dan Konggoasa. Segala informasi direkonstruksikan melalui kata-kata yang terangkai di dalam RM, PDB, RK, dan RMRT.

Dalam kreativitas penciptaan karyanya, penyair menangkap fakta sosial berupa praktik ritual Mosehe Wonua yang sebelumnya telah dieksternalisasi melalui konstruksi sosial suku Tolaki sebagai pemiliknya. Fakta sosial yang ditangkapnya ini selanjutnya diperam dalam proses batiniah konstruksi literer, lalu mewujud dalam bentuk karya sastra, yaitu empat puisi dalam RitusKonawe. Proses yang menjembatani data mentah berupa ritual Mosehe Wonua dengan keempat puisi yang menjadi lahan rekonstruksi, merupakan bidang proses kreatif yang di dalamnya teramu aspek imajinasi dan kreativitas penyair. Ritual Mosehe Wonua direkonstruksikan dalam puisi-puisi gubahan penyair dengan memanfaatkan bentuk dan struktur fisik puisi (perwajahan puisi, diksi, pengimajian, kata konkret, majas, dan verifikasi).

Perwajahan puisi yang ditampilkan penyair dalam puisi data mencakup pelarikan dan pembaitan. Bentuk fisik puisi jelas terlihat dalam teknik penuangannya melalui tulisan. Pada RMRT terdapat dua larik unik yang difungsikan sebagai penjelas satu atau beberapa larik sebelumnya. Larik penjelas ini dituliskan lebih menjorok dengan didahului tanda (-). Larik-larik tersebut adalah /- persaudaraan kesucian/ sebagai penjelas larik-larik



tentang ornamen *kalosara* dan larik */petuah adat turun temurun/* sebagai penjelas larik */"ni ino saramami"/*. Selain pada *RMRT*, larik yang dituliskan menjorok juga terdapat pada *RK*. Dalam *RK*, larik */yang hampir ranggas/* merupakan kelanjutan larik sebelumnya, sehingga apabila keduanya digabungkan akan membentuk kalimat lengkap */Kubiarkan engkau menjamah tradisi Haluoleo/ /yang hampir ranggas/*; demikian pula larik */tangis tikaian/* yang melengkapi kalimat pada larik sebelumnya, */Pada sisa doa, kerbau putih, dan juga kumandang/ /Tangis tikaian/*.

Pemilihan diksi yang tepat mendukung efek sakral dan duka yang melekat pada ritual *Mosehe Wonua*. Kecermatan penyair memilih kata-kata dapat terbaca dari keseluruhan puisi data. Hanya pada dua puisi yang tampak sebagai pengulangan, yaitu *RM* dan *RMRT*. Namun, pemilihan kata cukup mendukung nilai kesakralan ritual dan lokalitas suku Tolaki, seperti yang sudah dipaparkan pada sub-subbab sebelumnya.

Pengimajian dapat ditemui pada keempat puisi data. Pada dasarnya, keempatnya memang sarat akan pengimajian. Misalnya, imaji suara (auditif) didapati pada larik-larik: */Tembangkan makna peribahasa:/ /"ni ino saramami/ (RM), /Dengarlah/ /Pabitara menyentuh suknamu/, /Terus utuh walau guntur/ /Bergemuruh beruntun tak gentar/ (RMRT), /Apakah kau dengar swara gambus yang lindap/ /Dengan lirih bersahutan memanggil suknamu/ (PDB), /Menghentak-hentakkan bumi, seperti bercakap/ /melarikan gelegar karandu yang saling berperang/ (RK). Imaji penglihatan (visual) di antaranya terdapat pada larik-larik: */Tembikar pandan/ /Melilit erat simpul rotan/**

*/berlingkaran di antara pinang dan dedaunan siri/ /Beralas tetoron putih sebagai kesucian/ (RM), /Kalosara/ /Ke langit/ /Diagungkan/ (RMRT), /Di huma kebun kelapa berkabut asap, mengendap/ (PDB), /Tiba-tiba kau roboh sambil menyeka derai luka/ /Membakar dupa dan menyebar doa/ (RK). Pengimajian nonkonkret yang lebih berelasi dengan kekayaan budaya suku Tolaki adalah pengimajian pada mitos *Kolo Imba*, mitos *Wekoila*, dan tari *lulo*.*

Pemanfaatan kata konkret dan majas atau bahasa figuratif menjadi metode yang cukup efektif dalam merekonstruksikan ritual *Mosehe Wonua* di dalam puisi data. Pemunculan kata konkret dalam puisi akan memunculkan imaji pembaca. Larik-larik dalam *RM* berikut memberikan representasi kata konkret hasil ramuan penyair untuk merekonstruksikan ritual *Mosehe Wonua*: */Taawu dihunuskan//Kerbau putih sebagai simbol tumbal/ /Darahnya bercecer mengusir sesal/ /Ia lemas telah mengusir tikai/ /Yang tak padam/. Kata konkret *taawu*, *kerbauputih* dan *darahnyabercecer* disandingkan dengan bahasa figuratif sekaitan peruntukan mereka di dalam pelaksanaan ritual, yaitu mengusir sesal dan mengusir tikai yang (sebetulnya mungkin) tak padam.*

Aspek verifikasi yang dapat terdeteksi dalam tulisan puisi adalah rima, sedangkan ritma dan metrum lebih dapat dikenali ketika puisi dideklamasikan. Keempat puisi data dituliskan dengan model pembaitan bebas, tidak mengatur diri dalam jumlah-jumlah tertentu, baik jumlah suku kata dalam tiap larik, jumlah larik dalam tiap bait, maupun sajak bunyi antarlarik. Rima dalam keempat puisi data di antaranya dapat dijumpai pada *PDB*, sajak bunyi akhir tiap larik pada

bait pertama: *lindap – mengendap – embun – sukmanu – sendu*; sajak bunyi akhir tiap larik pada bait kedua: *bala – sendawa – panah – belasungkawa*; sajak bunyi akhir tiap larik pada bait ketiga: *adam – temaram*. Pada *RMRT* penyair melakukan repetisi di bait terakhir dengan mengulang kata tanya *siapa*: /Siapakah mencipta perang ini?/ /Siapa telah memanggil ritus-ritus ini?/. Pengulangan ini memberi penekanan pada aspek *siapa* sebenarnya yang menginginkan dan mengharuskan ritual dilakukan.

## PENUTUP

Ritual *Mosehe Wonua* yang merupakan kebudayaan milik suku Tolaki, termasuk penyair, direkonstruksikan ke dalam empat judul puisi pada buku *RitusKonawe*. Melalui kreativitasnya, penyair meramu informasi terkait pelaksanaan ritual tersebut, meliputi aspek pertanyaan 5w-1h (*what, who, when, where, why, and how* ‘apa, siapa, kapan, di mana, mengapa, dan bagaimana’), yang di dalamnya direkonstruksikan pula aspek benda-benda dan alat upacara yang menjadi persyaratan dilaksanakannya ritual *Mosehe Wonua* (terbagi atas kategori kurban dan benda/alat).

Penyair membahasakan ritual *Mosehe Wonua* melalui tahap rekonstruksi literer dengan memanfaatkan struktur puisi yang meliputi perwajahan puisi, diksi, pengimajian, kata konkret, majas, dan verifikasi.

## DAFTAR PUSTAKA

Hari, C. S. (2015). Kartu pos dari tenggara: Konawe dalam puisi Syaifuddin Gani. Dalam Firman AD & Sandra Safitri Hanan(ed.),

*Pemertahanan Bahasa Daerah dalam Bingkai Keberagaman Budaya di Sulawesi Tenggara (Prosiding Kongres II Bahasa-Bahasa Daerah Sulawesi Tenggara 2014, 193-200. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.*

Hastuti, H. B. P. (2013). *Representasi perempuan Tolaki dalam mitos: Studi terhadap Mitos Oheo dan Mitos Wekoila*. Tesis. Kendari: Universitas Halu Oleo.

Konawe, I. (2014). *RitusKonawe*. Bantul: Framepublishing

Noor, R. (2007). *Pengantar pengkajian sastra*. Semarang: Fasindo.

Siswanto, W. (2008). *Pengantar teori sastra*. Jakarta: Grasindo.

Sudewa, I. K. (2012). “Sajak “Nyanyian Angsa” karya WS. Rendra: Analisis antropologi sastra”. *Pustaka, Jurnal Ilmu-Ilmu Budaya*, XII(1): 65-82.

Suparman. (15 Mei 2015). Upacara adat ‘mosehe’ warnai HUT ke-184 Kendari. Diperoleh dari antarasultra.com.

Syairullahwahana. (29 Desember 2011). *Mosehe Wonua* di Kabupaten Kolaka. Skripsi. Diperoleh dari syairullahwahana.blogspot.com

Ratna, N. K. (2011). *Antropologi sastra: Peranan unsur-unsur kebudayaan dalam proses kreatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ratih, R. (2012). “Pendekatan intertekstual dalam penelitian

- sastra”. *Teori Penelitian Sastra*  
(editor: Jabrohim): 171—182.  
Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rokhmansyah, A. (2011). Teori  
intertekstual. Diperoleh dari  
<http://phianz1989.blogspot.com>
- Tarimana, A. (1993). *Kebudayaan  
Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.