

ABSTRACTS

Bissu identity transcends the "fifth gender". In Bugis society, Bissu play a role in every rite of passage of human life, from birth to marriage to death. This is manifested in rituals. Yet, after Islamization happened in 16th century, the Bissu have been struggling to exist between two opposing streams of Islam: The Conservative Islam and the Moderate Islam. The most critical episode related to religious tension and the existence of Bissu occurred during the DI/TII incident. The killing of Bissu occurred during the DI/TII incident led by Kahar Muzakkar, where Bissu's existence did not conform to the conservative Islamic ideology. Following the bloody debacle, Bissu became "invisible" until 1990, when the Law No. 9 of 1990 on the Exploitation of Tourist Objects and Attractions made the local governments to maximize the potential of the cultural arts in order to increase tourism. Bissu began to become an icon of the culture and tourism of the Bugis people. However, after the collapse of the New Order, there was the emergence of various Islamic movements in South Sulawesi. The role and position of Bissu in contemporary Bugis society is affected by socio-cultural changes. Therefore, this research focuses on the contestation and construction of the identity of the Bissu community in the Bugis in South Sulawesi after 1998. Specifically, this research identifies their role and position in the Bugis, their contestation and transformation, how they construct their identity, and the reasons why Bissu continue to exist and persist.

My research was limited to the second year to the middle of the third year because it was during the COVID-19 pandemic. I collected data through library research and field research for four years. For primary data, I used fieldwork, interviewing, and participant observation. For secondary data, I used library research. In the first year, through the secondary data, I was able to identify the key words of the research and to map the phenomena that occur in the Bissu community in the Bugis society. Then, I conducted field research in four regencies in South Sulawesi where the Bissu community is located from the middle of the second year to the fourth year, from June 2020 to February 2023, namely: Pangkajene Islands Regency, Soppeng Regency, Wajo Regency, and Bone Regency. I conducted in-depth interviewing and observing with 13 Bissu. Meanwhile, I used two methods: direct interviews and focus group discussions for interviews with two traditional leaders, three from civil society organizations, two representatives of religious leaders, three academics, and two from the government. In addition, during the third and fourth year of my research, I also worked in collaboration with the community of Bissu. This collaboration made it easier for me to conduct focus group discussions and follow-up interviews with each of the subjects of my research.

The results of this study include the following: (1) Bissu position and role exist because of their existence in the text of *I La Galigo*. The cosmological concept of the Bugis people shows the position and role of Bissu as the right hand of the kingdom. They are highly ranked in the social structure. In the Bugis socio-religious system, *Attorionlong*, the Bissu are regarded as ritual leaders and guardians of inheritance, healers (*sanro*), heads of the king's household (*jennang*), mothers of brides (*indobotting*), advisors to the king, and guardians of nature, as written in the Book of *I La Galigo*. A change in the structure of society (*pangngaderreng*) was brought about by the Islamization; one of these was the integration of *sara* (Islamic law) into the four values that guide Bugis life, namely: adat (*ade'*), law (*rapang*), distinguishing classes (*wari*), and ethics of speaking (*bicara*). The impact of the fifth value in *pangngaderreng* is a social stratification system. The position of bissu is replaced by *kadhi* or religious leaders. The position of the Bissu became equal to that of ordinary people (*To Meredeka*); There are three things that predetermine the identity of 'being' in Bissu. These include the calling to be Bissu, which is determined by *pammana* (life force) and *pammase* (choice/practice) centered on ascetism (*zuhud*), the concept of '*Dua Temmasareng, Telu Temallaiseng*' centered on belief in God, respect for self and others, then the *irebba* initiation ritual and the ability to read mantras (*memmang*) and the practice of stabbing oneself in rituals (*maggiri*). These three are fixed. However, their practice varies among the four Bissu communities. My findings showed that Pangkep still practices *irebba* for the Bissu Leader, Bone as well, but excluding the order of the Bissu Leader (Puang Matoa) because there are no more Bissu left. In the meantime, Soppeng and Wajo did not perform it because the Bissu do not practice *maggiri* in the rituals; (2) The contestation and transformation of the Bissu community involves several stakeholders: customary groups, religious groups, the local government, and civil society organizations. Based on the opposition of two Islamic groups in South Sulawesi, moderate Islam supports the existence of Bissu. However, conservative Islam tends to reject the existence of Bissu because it is considered incompatible with the teachings of Islam because it goes beyond the identification of man/woman. The position of traditional groups and local government rejects the existence of Bissu on the grounds that Bissu are no longer 'holy', only *calabai/calalai* who play Bissu (*pabissu'*), so that their position can be replaced by *maujangka* (men) or *core-core* (women) who do not have same-sex attraction (SSA). Meanwhile, as long as bissu fulfill the five pillars of Islam and maintain their visibility in the public sphere, religious groups do not completely prohibit their existence. Support has also come from civil society groups who support the existence of the Bissu and recognize them as a part of the cultural and socio-religious system of the Bugis society. Violence against the Bissu community, who have been unable to maintain their position and role in rituals, has resulted from the contest between the three parties. The subversive resistance of the Bissu community comes with the counter-narrative of



'The New Bissu': Identity Contestation and Construction in South Sulawesi

Petsy Jessy Ismoyo, Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A, M.Phil; Prof. Dra. Siti Syamsiyatun, M.A., Ph.D
Universitas Gadjah Mada, 2024 | Diunduh dari <http://etd.repository.ugm.ac.id/>

UNIVERSITAS
GADJAH MADA

the '*Bissu Makkarama*' (holy Bissu) as a performativity of the indigenous queer. This categorization distinguishes Bissu from *calabai* and *calalai*. However, it asserts that both are inseparable identities in the Bissu subject position. Moreover, the series of contestations led to the initiative of civil society groups to try to implement the Law for the Promotion of Culture. This would allow Bissu to be included in the group of indigenous ritual performers recognized in customary structures. In addition, the contestation transformed Bissu's identity in order to "distinguish" it from the categorization of the Western gender binary and the Western modern gay model. Bissu is categorized as indigenous queer, in that sense. This model offers a framework for comprehending Bissu's inherent sexuality and the orientation that the community undergoes; (3) The presence of the model in its own classification also creates new identities as a survival strategy for the Bissu community, such as: economic identity, political identity, social identity, cultural identity, and spiritual identity. In the Bissu community, the patron-client system dominates the economic identity. This creates a safe economic space for *calabai* and *calalai* to work in the beauty and wedding business under the auspices of Bissu elders, increasing the possibility of access to employment and financial independence. This allows them to become family breadwinners and to be accepted by the family and community. Meanwhile, political identity emerges as an implementation of the value of '*Bissu Makkarama*' in an effort to counter stereotypes of non-normative gender groups in Bugis society. Furthermore, social identity is also an attempt to implement the value of "*bissu makarama*" by referring to good deeds (*decceng*) through achievements and contributions to society to gain recognition. Similarly, in the performativity of cultural identity, Bissu knowledge represents a social stratification system in the Bissu community with a patron-client system that creates a safe cultural space in LSB for non-normative gender groups for expression and cultural activities. Bissu performativity also creates a spiritual identity that refers to the body/soul duality. The Bissu body must reflect *makkarama* as piety. It has to refer to the *akhlaq* who practices asceticism (*zuhud*) and good deeds (*decceng*) to people and nature by referring to the principles of *habluminallah* and *habluminannas* as Bugis people (*tau'*) in order to become holy Bugis people (*rupatau'*).

Keyword(s): Bissu, Indigenous Queer, Identity Contestation, Identity Transformation, Identity Construction.

ABSTRAK

Identitas Bissu melampaui "gender kelima". Dalam masyarakat Bugis, Bissu berperan dalam setiap ritus perjalanan hidup manusia, mulai dari kelahiran, pernikahan, hingga kematian. Hal ini dimanifestasikan dalam ritual-ritual. Namun, setelah Islamisasi terjadi pada abad ke-16, para Bissu harus berjuang untuk hidup di antara dua aliran Islam yang berlawanan: Islam Konservatif dan Islam Moderat. Episode paling kritis yang berkaitan dengan ketegangan agama terjadi selama peristiwa DI/TII yang dipimpin oleh Kahar Muzakkar. Setelah peristiwa berdarah tersebut, Bissu menjadi "tak terlihat" hingga tahun 1990, ketika UU No. 9 tahun 1990 tentang Pengusahaan Objek dan Daya Tarik Wisata membuat pemerintah daerah memaksimalkan potensi seni budaya untuk meningkatkan pariwisata. Bissu mulai menjadi ikon budaya dan pariwisata masyarakat Bugis. Namun, setelah runtuhnya Orde Baru, muncul berbagai gerakan Islam di Sulawesi Selatan. Akibatnya, kecenderungan konservatisme meningkat secara signifikan. Hal ini memengaruhi peran dan posisi Bissu dalam masyarakat Bugis kontemporer. Oleh karena itu, penelitian ini berfokus pada kontestasi dan konstruksi identitas komunitas Bissu di masyarakat Bugis, Sulawesi Selatan, setelah tahun 1998. Secara khusus, penelitian ini mengidentifikasi posisi dan peran Bissu di dalam masyarakat Bugis, kontestasi dan transformasi mereka, serta bagaimana mereka mengonstruksi identitas mereka, dan mengapa Bissu eksis dan bertahan hingga saat ini.

Penelitian saya dibatasi oleh pandemi COVID-19. Saya mengumpulkan data melalui penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan selama empat tahun. Untuk data primer, saya menggunakan penelitian lapangan dan wawancara. Untuk data sekunder, saya menggunakan penelitian kepustakaan. Pada tahun pertama, melalui data sekunder, saya dapat mengidentifikasi kata-kata kunci penelitian dan memetakan fenomena yang terjadi di komunitas Bissu. Setelah itu, saya melakukan penelitian lapangan di empat kabupaten di Sulawesi Selatan, di mana komunitas Bissu berada, dari pertengahan tahun kedua hingga tahun keempat, dari Juni 2020 hingga Februari 2023, yaitu: Kabupaten Pangkajene Kepulauan, Kabupaten Soppeng, Kabupaten Wajo, dan Kabupaten Bone. Saya mewawancarai dan mengamati 13 orang Bissu. Sementara itu, saya mewawancarai dua tokoh adat, tiga perwakilan organisasi masyarakat sipil, dua perwakilan tokoh agama, tiga akademisi, dan dua pejabat pemerintah dengan menggunakan dua metode: observasi (partisipan dan non-partisipan), serta wawancara semi-terstruktur lewat wawancara mendalam dan diskusi panel terfokus. Lewat observasi partisipan, saya juga bekerja sama dengan komunitas Bissu pada tahun ketiga dan keempat. Kolaborasi ini memudahkan saya untuk melakukan diskusi panel terfokus dan wawancara lanjutan dengan masing-masing subjek penelitian.

Hasil dari penelitian ini adalah sebagai berikut: (1) Posisi dan peran Bissu ada karena keberadaan mereka dalam teks I La Galigo. Konsep kosmologi masyarakat Bugis menunjukkan posisi dan peran Bissu sebagai tangan kanan kerajaan. Mereka memiliki kedudukan yang tinggi dalam struktur sosial. Dalam sistem sosial-keagamaan Bugis, *Attoriolong*, para Bissu dianggap sebagai pemimpin ritual dan penjaga harta warisan, penyembuh (*sanro*), kepala rumah tangga raja (*jennang*), ibu pengantin (*indobotting*), penasihat raja, dan penjaga alam. Perubahan dalam struktur masyarakat (*pangngaderreng*) dibawa oleh Islamisasi, salah satunya adalah integrasi hukum Islam (*sara*) ke dalam empat nilai yang memandu kehidupan orang Bugis, yaitu: adat (*ade'*), hukum (*rapang*), perbedaan kelas (*wari*), dan etika bertutur kata (*bicara*). Dampak dari nilai kelima dalam *pangngaderreng* adalah sistem pelapisan sosial. Posisi bissu digantikan oleh *kadhi* atau pemuka agama. Kedudukan Bissu menjadi sejajar dengan masyarakat biasa (*To Meredeka*); Ada tiga hal yang menentukan identitas '*being*' pada Bissu. Ini termasuk panggilan untuk menjadi Bissu, yang ditentukan oleh *pammanna* (kekuatan hidup) dan *pammase* (pilihan/tindakan) yang berpusat pada asketisme (*zuhud*), konsep '*Dua Temmasareng, Telu Temallaiseng*' yang berpusat pada kepercayaan pada Tuhan, rasa hormat pada diri sendiri dan orang lain, kemudian ritual inisiasi *irebba* dan kemampuan membaca mantra (*memmang*) serta praktik menikam diri sendiri dalam ritual (*maggiri*). Ketiganya bersifat tetap, namun praktiknya bervariasi di antara empat komunitas Bissu. Temuan saya menunjukkan bahwa Pangkep masih mempraktikkan *irebba* untuk Pemimpin Bissu, Bone juga, tetapi tidak termasuk urutan Pemimpin Bissu (Puang Matoa) karena sudah tidak ada lagi Bissu yang tersisa. Sementara itu, Soppeng dan Wajo tidak melaksanakannya karena para Bissu tidak mempraktikkan '*maggiri*' dalam ritualnya; (2) Kontestasi dan transformasi komunitas Bissu melibatkan beberapa pemangku kepentingan, yaitu kelompok adat, kelompok agama, pemerintah daerah, dan organisasi masyarakat sipil. Berdasarkan pertentangan dua kelompok Islam di Sulawesi Selatan, Islam moderat mendukung keberadaan Bissu. Namun, Islam konservatif cenderung menolak keberadaan Bissu karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam karena melampaui identifikasi laki-laki/perempuan. Posisi kelompok adat dan pemerintah daerah menolak keberadaan Bissu dengan alasan bahwa Bissu tidak lagi 'suci'. Saat ini hanya ada keberadaan Bissu palsu (*pabissu*) yang sebenarnya sebatas *calabai/calalai*, sehingga posisinya dapat digantikan oleh *maujangka* (laki-laki) atau *core-core* (perempuan) yang tidak memiliki ketertarikan sesama jenis (SSA). Sementara itu, selama para bissu memenuhi lima rukun Islam dan menjaga penampilan mereka di ruang publik, kelompok-kelompok agama tidak sepenuhnya melarang keberadaan mereka. Dukungan juga datang dari kelompok masyarakat sipil yang ingin 'melestarikan' Bissu dan mengakui mereka sebagai bagian dari sistem budaya dan sosial-keagamaan masyarakat Bugis. Kekerasan terhadap komunitas Bissu, yang tidak mampu mempertahankan posisi dan peran mereka dalam ritual, merupakan hasil dari pertarungan ketiga pihak tersebut. Perlawanan subversif dari komunitas Bissu muncul dengan narasi



bandingan tentang '*bissu makkarama*' (Bissu suci) sebagai sebuah performativitas kelompok kwir pribumi. Kategorisasi ini membedakan Bissu dari *calabai* dan *calalai*. Namun, hal ini menegaskan bahwa keduanya merupakan identitas yang tidak terpisahkan dalam posisi subjek Bissu. Selain itu, rangkaian kontestasi tersebut memunculkan inisiatif kelompok masyarakat sipil untuk mencoba mengimplementasikan Undang-Undang Pemajuan Kebudayaan. Hal ini memungkinkan Bissu untuk dimasukkan ke dalam kelompok pelaku ritual adat yang diakui dalam struktur adat. Selain itu, kontestasi ini mengubah identitas Bissu untuk "membedakannya" dari kategorisasi biner gender Barat dan model gay modern Barat. Bissu dikategorikan sebagai kwir pribumi, dalam pengertian tersebut. Model ini menawarkan kerangka kerja untuk memahami seksualitas yang melekat pada Bissu dan orientasi yang dijalani oleh komunitas tersebut; (3) Kehadiran model dalam klasifikasi sendiri juga menciptakan identitas-identitas baru sebagai strategi bertahan hidup bagi komunitas Bissu, seperti: identitas ekonomi, identitas politik, identitas sosial, identitas kultural, dan identitas spiritual. Dalam komunitas Bissu, sistem patron-klien mendominasi identitas ekonomi. Hal ini menciptakan ruang ekonomi yang aman bagi *calabai* dan *calalai* untuk bekerja di bisnis kecantikan dan pernikahan di bawah naungan tetua Bissu, sehingga memperbesar kemungkinan akses terhadap pekerjaan dan kemandirian finansial. Hal ini memungkinkan mereka untuk menjadi pencari nafkah keluarga dan diterima oleh keluarga dan masyarakat. Sementara itu, identitas politik muncul sebagai implementasi dari nilai '*bissu makkarama*' sebagai upaya untuk melawan stereotip terhadap kelompok gender non-normatif dalam masyarakat Bugis. Lebih lanjut, identitas sosial juga merupakan upaya untuk mengimplementasikan nilai '*bissu makarama*' dengan merujuk pada perbuatan baik (*decceng*) melalui prestasi dan kontribusi kepada masyarakat untuk mendapatkan pengakuan. Demikian pula dalam performativitas identitas kultural, pengetahuan Bissu merepresentasikan sistem stratifikasi sosial dalam komunitas Bissu dengan sistem patron-klien yang pada gilirannya menciptakan ruang kultural yang aman di LSB bagi kelompok gender non-normatif untuk mengartikulasikan identitas dan terlibat dalam aktivitas kultural. Performativitas Bissu juga menciptakan identitas spiritual yang merefleksikan makkarama sebagai kesalehan. Hal ini harus mengacu pada akhlaq yang mempraktikkan asketisme (*zuhud*), serta perbuatan baik (*decceng*) kepada manusia dan alam dengan mengacu pada prinsip-prinsip *rahmatan lil' alamin* sebagai orang Bugis (tau') untuk menjadi orang Bugis yang suci (rupatau').

Kata kunci: Bissu, Bugis, Kwir Pribumi, Kontestasi Identitas, Konstruksi Identitas.