

KAJIAN AWAL TENTANG AGAMA ORANG ISLAM BANJAR PAHULUAN DAN FUNGSINYA SEBAGAI BASIS PEMBENTUKAN HARMONI SOSIAL

Alfisyah¹ dan Mahendra P. Utama²

Abstract

The article deals with the Islamic religion of Banjar Pahuluan people in the village of Hulu Banyu, sub-district of Loksado, regency of Hulu Sungai Selatan, South Kalimantan Province. Islam as the religion of Banjar Pahuluan people is the local religion deriving from the adaptation toward the surroundings and theological accommodation to the belief of Dayak people. The process resulted in the distinctive characteristic of Islam of the Banjar people living in coastal area. It also triggered the presence of certain systems allowing the establishment of solidarity and social harmony, in term of preserving the myth of *badingsanak* between prophets Mohammed and Isa, putting the pictures of certain Islamic figures, visiting the cemetery of charismatic Islamic leaders, and conducting religious ceremony. Thus, the systems have shaped the Islamic religion of Banjar Pahuluan people into a mechanism that maintains the good relationship between the people of Banjar and the people of Dayak in Hulu Banyu. Both can live peacefully as *badingsanak* and as member of the same *bubuhan*.

Keywords: Banjar, Dayak, Islam, *pahuluan*, function, social harmony

1. Pendahuluan

Sejak akhir Orde Baru telah terjadi sejumlah konflik komunal di berbagai daerah di Indonesia. Dalam kurun lima tahun antara 1996-2001 tercatat setidaknya tujuh konflik yang meledak sebagai kekerasan brutal dan beberapa di antaranya bersinggungan dengan masalah perbedaan agama, yaitu: konflik antara etnis Melayu dan Madura di Sambas Kalimantan Barat pada 1996-1997 dan lagi pada 1999; antara penganut agama Kristen Timor Timur dan pendatang dari Bugis, Buton, dan Makassar (BBM) di Kupang dan Soe pada 1999; antara penganut Kristen Ambon dan BBM di Ambon pada 1999; antarkelompok etnis di Maluku Utara pada 2000; antarkelompok etnis di Poso Sulawesi Tengah pada 2001; dan antara etnis Dayak dan Madura di Kalimantan Tengah pada 2001 (Marzali, 2003: 15). Daftar itu masih dapat diperpanjang dengan memasukkan konflik antara komunitas 'Islam Wetu Telu' dan 'Islam Waktu Lima' di Lombok serta antara minoritas muslim dan mayoritas Hindu di Bali (Budiwanti, 2003: 35-52), atau dengan memasukkan konflik-konflik yang dalam beberapa tahun belakangan ini muncul kembali di beberapa daerah yang telah disebut, antara lain di Maluku dan Sulawesi Tengah.

Konflik-konflik itu tidak dapat dilepaskan dari perubahan-perubahan mendasar yang terjadi dalam masyarakat Indonesia. Modernisasi dan globalisasi, misalnya, menyebabkan terjadinya disorientasi, dislokasi, dan disfungsi mekanisme tradisional serta menumbuhkan primordialisme yang cenderung mengarah pada sikap eksklusif dan agresif terhadap komunitas luar. Kondisi itu diperparah dengan pelembagaan kekerasan oleh negara (Magnis-Suseno, 2003: 122-123). Praktik pemerintahan yang sentralistik dengan kebijakan-kebijakan yang kurang berpihak kepada masyarakat setempat turut berperan menciptakan kondisi yang penuh dengan potensi konflik komunal seperti yang terjadi di Kalimantan. Menurut Marzali (2003:

¹Program Studi Sosiologi dan Antropologi Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin.

²Jurusan Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Diponegoro Semarang.

16-24), konflik komunal di daerah itu merupakan ledakan frustrasi etnis/ penduduk asli yang mengalami marginalisasi terus-menerus dalam waktu lama. Frustrasi itu dipicu oleh ketegangan-ketegangan struktural sebagai akibat lebih jauh dari kebijakan komersialisasi hutan yang berkombinasi dengan sejumlah faktor, antara lain: sistem pemerintahan yang sentralistis, penurunan kewibawaan aparat keamanan, euforia otonomi daerah dan demokrasi, pertumbuhan penduduk, dan dominasi penduduk pendatang dalam bidang ekonomi dan politik.

Ada pula kajian yang secara khusus melihat agama sebagai salah satu isu sensitif dalam konflik komunal di Indonesia. Dalam konteks itu konflik dapat terjadi baik dikalangan penganut agama yang sama, misalnya antara pendukung “agama-agama baru” sebagai varian yang berbeda dari atau bahkan bertentangan dengan Islam *mainstream* di Indonesia, dan karena itu dikategorikan sebagai “aliran sesat” (Jamil, 2008); dan dapat pula terjadi di antara penganut agama yang berbeda. Pada umumnya konflik-konflik komunal yang dilandasi isu agama berkombinasi dengan hubungan antara mayoritas dan minoritas. Gerakan pemurnian yang dilancarkan kelompok mayoritas dalam suatu agama dapat menciptakan tekanan bagi kelompok minoritas dalam agama itu. Kegiatan dakwah dari kalangan penganut agama yang dianut oleh kelompok mayoritas dalam suatu masyarakat juga dapat menciptakan tekanan bagi pemeluk agama lain sebagai kelompok minoritas (Budiwanti, 2003: 46). Menurut Tockary (2003: 57), kegiatan dakwah memang mirip dengan kegiatan pemasaran. Di dalamnya terjadi persaingan yang kadang-kadang menimbulkan gesekan dan meningkat sebagai konflik yang dapat menjadi semakin parah ketika berjaln dengan isu lain yang dianggap sensitif, misalnya etnisitas.

Perbedaan agama dan etnis serta relasi antara mayoritas dan minoritas tentu tidak selalu menciptakan gesekan yang berujung pada konflik komunal. Kehidupan masyarakat di Desa Hulu Banyu, Kecamatan Loksado, Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Provinsi Kalimantan Selatan, dapat dijadikan contoh kasus tentang bagaimana perbedaan agama dan etnis serta relasi antara mayoritas dan minoritas dikelola secara baik yang mewujudkan dalam harmoni sosial. Masyarakat Hulu Banyu terdiri atas dua etnis, yaitu Dayak dan Banjar. Orang Dayak merupakan penduduk asli desa itu. Mereka masih mempertahankan agama nenek moyang mereka, yaitu Kaharingan, meskipun jika ditanya oleh orang luar mereka secara formal menjawab menganut Kristen. Di pihak lain orang Banjar sebagai pemeluk Islam merupakan pendatang yang kemudian menjadi kelompok mayoritas di Hulu Banyu.

2. Orang Banjar: Dari Pesisir ke Pahuluan

Orang Banjar merupakan etnis mayoritas dan sekaligus kelompok dominan di Kalimantan Selatan baik dalam bidang ekonomi, politik, maupun budaya. Dominasi orang Banjar dimulai sejak kerajaan Banjar berdiri pada abad XVI, sebuah kerajaan yang bercorak maritim dengan perekonomian berbasis pada perdagangan dan menjadikan Islam sebagai basis identitas. Kerajaan Banjar merupakan kelanjutan dari kerajaan Negara Daha dan Negara Dipa di pedalaman Kalimantan bagian tenggara yang bercorak agraris dan penduduknya menganut Hindu-Jawa (Sjarifuddin *et al.*, 2003: 35-39). Dengan bantuan kerajaan Demak dari daerah pantai utara Jawa, para bangsawan kerajaan agraris itu berganti keyakinan ke Islam dan membangun keraton baru di Banjarmasin, yang diikuti pula oleh para saudagar muslim asing yang semula bermukim di sekitar pelabuhan Marabahan (Potter, 2000: 375). Berdirinya kerajaan Banjar sekaligus menandai kebangkitan kelompok sosial lokal di Barito Hilir yang terdiri atas Banjar Kuala dan Banjar Hulu. Kedua kelompok itu merupakan bentukan dari Dayak Lawangan, Maanyan, Meratus, dan Ngaju. Setelah melalui proses selama berabad-abad sebagian orang Dayak berganti

keyakinan ke Islam dan melakukan perkawinan dengan orang Melayu dan Jawa. Mereka juga meninggalkan bahasa asli dan menggunakan bahasa Melayu yang bercampur dengan bahasa Jawa, yang kemudian disebut bahasa Banjar. Orang Dayak yang menganut Islam dan berbahasa Banjar serta hidup di bawah kerajaan Banjar lambat-laun menjadi orang Banjar, sedangkan yang tidak berpindah keyakinan ke Islam dan tidak berbahasa Banjar tetap disebut Dayak (Salim, 1996: 225-226).

Berdasarkan tinjauan historis secara singkat di atas tampak bahwa karakter masyarakat Banjar terbentuk dari kombinasi antara kepercayaan Islam dan orientasi pada pasar atau aktivitas perdagangan. Prinsip bahwa Islam tidak membatasi diri pada lokasi tertentu dan bahwa setiap muslim dapat menyembah Allah di masjid atau mushalla di mana pun membuat orang Banjar mudah “menyebar” (*centrifugal*) atau meninggalkan daerah asal, baik untuk sementara waktu maupun selamanya (Geertz, 1981: 42 dan 58). Sementara orientasi pada pasar atau aktivitas perdagangan mewujudkan dalam tradisi merantau (*madam*), yang membuat orang Banjar tidak segan meninggalkan tanah kelahiran untuk mendapatkan kehidupan dan penghidupan yang lebih baik (Tsing, 1998: 370; Potter, 2000: 370). Menurut Salim (1996: 239), sifat *centrifugal* dan tradisi *madam* itu mempengaruhi derajat keterikatan orang Banjar yang relatif rendah terhadap tanah kelahiran dan keluarga.

Dalam beberapa tahun belakangan sebagian orang Banjar mulai meninggalkan wilayah pesisir menuju ke di wilayah pedalaman, khususnya di sekitar Pegunungan Meratus yang dihuni oleh orang Dayak. Tsing (1998) menyebut orang Dayak di pegunungan itu sebagai Dayak Meratus, sedangkan Radam (2001) menamakannya Dayak Bukit. Salah satu bagian wilayah pedalaman di sekitar pegunungan Meratus yang dipilih oleh orang Banjar untuk bermukim adalah daerah hulu sungai, atau dalam istilah mereka disebut *pahuluan*. Oleh karena itu, mereka disebut orang Islam Banjar Pahuluan yang antara lain berada di wilayah administratif Desa Hulu Banyu. Berbeda dari mereka yang tinggal di wilayah pesisir atau hilir sungai, orang Banjar di *pahuluan* hidup sebagai peladang seperti orang Dayak pada umumnya. Potter (2000: 395) mengomentari perbedaan mata pencaharian orang Banjar di *pahuluan* itu sebagai wujud kemampuan orang Banjar dalam beradaptasi dengan kondisi lingkungan baru dan dalam menyelesaikan masalah yang mereka hadapi.

Kehadiran orang Banjar sebagai kelompok mayoritas di Hulu Banyu membuat aktivitas-aktivitas sosial yang berhubungan dengan Islam tampak lebih menonjol jika dibandingkan dengan kegiatan-kegiatan yang bernuansa Kaharingan. Hulu Banyu bahkan diklaim sebagai “desanya orang Banjar” walaupun desa itu pada awalnya merupakan bagian dari wilayah adat Dayak Meratus. Klaim itu didasari kenyataan bahwa jumlah orang Banjar di Hulu Banyu jauh lebih banyak apabila dibandingkan dengan jumlah orang Dayak. Dari catatan statistik kependudukan diketahui bahwa pada 2007 penduduk desa itu berjumlah 1078 orang, terdiri atas 1053 orang Banjar (98%) dan 25 orang Dayak (2%). Seluruh orang Banjar tercatat sebagai pemeluk Islam, sedangkan orang Dayak menganut Kaharingan yang dalam statistik disebut “agama lain-lain” (Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Hulu Sungai Selatan, 2007: 19). Orang Dayak secara formal menjawab memeluk Kristen jika ditanya oleh orang luar tentang agama yang mereka anut. Di Hulu Banyu tidak ada gereja. Kekristenan orang Dayak setidaknya tampak dari pengetahuan mereka tentang Nabi Isa sebagai “nabinya orang Kristen”. Mereka juga mengetahui bahwa Nabi Muhammad Saw. merupakan “nabinya orang Islam”.

Dominasi orang Banjar dapat dilihat dari simbol-simbol keislaman di Hulu Banyu seperti kelompok pengajian, *tahlil*, *habsyi* atau *barzanzi*, dan shalawat serta tempat ibadah kaum muslim berupa tiga buah masjid dan dua buah mushalla (Dinas

Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Hulu Sungai Selatan, 2007: 33). Secara politis, dominasi orang Banjar tercermin dari peranan mereka sebagai pemimpin pemerintahan di desa-desa di daerah *pahuluan*. Menurut Tsing (1998: 74), orang Banjar memang merupakan penguasa lokal yang riil di wilayah pegunungan Meratus baik secara politis, ekonomis, maupun kultural.

Meskipun demikian dominasi orang Banjar di Hulu Banyu tidak menimbulkan gesekan-gesekan yang membuat hubungan antara mereka dan orang Dayak diliputi ketegangan. Sementara di tempat lain hubungan antara penduduk pendatang yang kemudian menjadi kelompok mayoritas dan dominan dengan penduduk asli yang minoritas mudah memicu ketegangan, apalagi jika berjaln dengan isu yang terkait dengan perbedaan etnis, agama, dan perebutan sumberdaya material. Sebagai contoh adalah masyarakat Desa Sajau di Kalimantan Timur yang memiliki kemiripan "jalan cerita" dengan masyarakat Hulu Banyu. Penduduk asli Sajau adalah suku Punan yang sebagian besar telah menjadi *muallaf* melalui hubungan dagang dengan para pengusaha keturunan Arab di Tanjung Selor dan melalui para ustad dari Sulawesi Selatan yang datang ke pemukiman Punan. Pada pertengahan dekade 1980-an terjadi gelombang kedatangan orang Kenyah dari daerah Apo Kahayan di dekat Serawak ke Sajau. Mereka menganut agama Katholik melalui misionaris sejak masa kolonial Belanda. Pada 2004 orang Kenyah di Sajau berjumlah 1557 orang, sedangkan orang Punan 214 orang. Orang Kenyah bukan hanya menjadi kelompok mayoritas, tetapi juga dominan di Sajau baik dalam politik/pemerintahan desa, penyelenggaraan pendidikan formal tingkat dasar, maupun dalam menetapkan aturan-aturan desa yang didasarkan pada adat Kenyah. Hubungan Punan dan Kenyah lebih sering diwarnai pertentangan. Secara turun-temurun Punan memang mewarisi pengetahuan tentang Kenyah sebagai musuh, yang semakin diperkuat oleh fakta bahwa Kenyah telah menyerobot tanah adat Punan baik untuk pemukiman maupun lahan ladang. Perbedaan agama turut menyumbang terbentuknya situasi konflik dalam hubungan antara Punan dan Kenyah. Hal itu tercermin antara lain dari keengganan orang Punan menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah dasar desa yang didominasi oleh guru-guru Kenyah yang Kristen (Utama, 2008: 90-95).

Realitas serupa itu tidak muncul di Hulu Banyu. Pemahaman keagamaan orang Islam Banjar Pahuluan dalam hal ini berperan penting dalam pembentukan sikap mereka sebagai kelompok mayoritas yang cenderung toleran terhadap kepercayaan orang Dayak. Sikap yang dibentuk melalui pemahaman keagamaan itu mampu mencairkan sekat-sekat sosial baik yang didasarkan pada agama maupun etnis. Dalam bagian-bagian berikut akan dibahas tentang agama orang Islam Banjar Pahuluan dengan penekanan pada keyakinan dan upacara, dan bagaimana melalui kedua aspek itu agama memberi kontribusi dalam pembentukan harmoni sosial di Hulu Banyu.

3. Agama Orang Islam Banjar Pahuluan

Kajian tentang agama dapat dilakukan dengan menelusuri dimensi-dimensi atau manifestasinya, yaitu: dimensi mistis, ritual, sosial, etis, doktrinal, pengalaman, dan material. Namun dimensi paling penting sebagai patokan untuk mengategorisasikan suatu gejala atau sekumpulan gejala sebagai agama adalah keyakinan pada Yang Suci (*The Sacred*) di dunia transempiris. Pengakuan terhadap keberadaan Yang Suci, baik yang mengacu pada Tuhan maupun tuhan-tuhan, melahirkan spiritualitas yang mendorong manusia berusaha menjalin hubungan dengan dunia transempiris itu (Connolly, 2002: 9-10). Spiritualitas itu dapat dilihat antara lain melalui upacara

yang di dalamnya memuat alam pikiran, pola perilaku, dan perasaan pemeluk suatu agama (Koentjaraningrat, 1974: 269-272).

Berdasarkan pemahaman itu pembicaraan tentang agama orang Islam Banjar Pahuluan akan mencakup aspek kepercayaan/ keyakinan dan upacara. Menurut Firth (1972: 216), kepercayaan dan upacara merupakan unsur esensial agama yang saling menguatkan. Kepercayaan mampu menggelorakan upacara, sedangkan upacara dapat didayagunakan untuk membenarkan atau memperkuat kepercayaan.

3.1 Kepercayaan

Kepercayaan dalam pengertian khusus menunjuk pada pengakuan terhadap Tuhan baik yang tunggal maupun berbilang, atau terhadap kekuatan adikodrati yang diyakini menentukan nasib manusia. Kepercayaan akan tercermin dari pandangan para penganutnya tentang segala yang dihormati dan dikeramatkan atau dianggap maha dahsyat dan mampu memaksa manusia berlaku tunduk kepadanya (Koentjaraningrat, 1980: 19). Dalam pengertian lebih luas kepercayaan mencakup pula keyakinan terhadap kehidupan setelah mati, yang sakral dan yang profan, yang boleh dan yang dilarang, yang halal dan yang haram, dan yang baik dan yang jahat. Dalam garis ini kepercayaan merupakan landasan dan sekaligus kekuatan yang mempertautkan segenap tindakan para pendukung suatu agama (Firth, 1972: 225). Sejalan dengan pemahaman itu Nottingham (1985: 14) menyebut dua unsur dalam kepercayaan, yaitu: teologis, berkenaan dengan pemahaman tentang ketuhanan; dan kosmologis, menyangkut pemahaman tentang alam semesta dan cara manusia menempatkan diri terhadapnya. Dengan begitu kepercayaan membicarakan kuasa adikodrati dan hubungannya dengan kehidupan manusia di dunia nyata.

Berdasarkan studi tentang Islam di Jawa, Horikoshi (1987: 149) menyatakan bahwa kepercayaan dalam agama itu meliputi pemahaman tentang Allah sang supernatural, kosmologi, dan makhluk halus (*lesser supernatural*). Dimensi-dimensi kepercayaan itu tampak pula dalam agama orang Islam Banjar Pahuluan di Hulu Banyu. Seperti muslim umumnya, mereka menganut kepercayaan sebagaimana terangkum dalam rukun iman yaitu: percaya kepada Allah sebagai Yang Tertinggi, percaya kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai pembawa perintah dan kebenaran dari Tuhan, percaya kepada malaikat sebagai kaki-tangan Tuhan, percaya kepada kitab suci Alquran, percaya kepada hari kiamat sebagai hari akhir, dan percaya pada *qadha* (kehendak) dan *qadar* (ketentuan) Tuhan. Mereka juga mengakui keberadaan makhluk-makhluk halus yang barwatak baik dan jahat. Makhluk-makhluk halus itu diyakini tidak akan mengganggu manusia sejauh manusia tidak mengganggu mereka. Namun kadang-kadang manusia tanpa disadari melakukan tindakan-tindakan yang dapat menimbulkan gangguan bagi makhluk halus. Sebagai akibatnya mereka menyerang manusia dalam bentuk penyakit. Ada kalanya pula makhluk halus secara sengaja dimanfaatkan untuk tenung yang menyebabkan seseorang menderita sakit atau bahkan meninggal. Untuk melindungi diri dari kemungkinan serangan makhluk halus jahat akibat pelanggaran yang tidak disadari maupun tenung, orang Islam Banjar Pahuluan menggunakan benda-benda yang dianggap mempunyai kekuatan sakti seperti *wafak* dan *jimat*. Jika benda-benda itu tidak mampu menangkal kekuatan jahat makhluk halus, maka mereka akan berobat atau meminta mantra antitenung kepada orang Dayak (Tsing, 1998: 285-287). Usaha lain untuk mencegah kemungkinan buruk yang dilakukan makhluk halus adalah dengan menghindari atau tidak melakukan aktivitas di tempat-tempat yang dianggap sebagai wilayah mereka, misalnya di bagian tertentu sungai dan hutan.

Tempat lain yang dikeramatkan meskipun dengan alasan yang berbeda adalah makam, khususnya makam ulama kharismatis. Makam ulama yang dikeramatkan di

Hulu Banyu adalah makam Said Ibnu Arifin yang diyakini sebagai habib, yakni orang yang memiliki hubungan kekerabatan dengan Nabi Muhammad Saw. Beliau juga disebut wali, karena dianggap memiliki keistimewaan atau kelebihan khusus dalam ilmu agama. Menurut tradisi lisan, Said Ibnu Arifin merupakan ulama pertama yang mengenalkan Islam di Hulu Banyu dan sekitarnya.

Kekeramatan makam Said Ibnu Arifin tampak pula dari mitos tentang asal-usulnya. Dalam salah satu versi dikisahkan bahwa kemunculan makam keramat itu bermula dari *wangsit* yang diterima salah seorang warga Hulu Banyu melalui mimpi. Pada sekitar tujuh tahun yang lalu lokasi makam Said Ibnu Arifin merupakan sebuah kompleks pemakaman yang berada persis di tepi Sungai Amandit. Makam-makam di situ tidak terawat dan akhirnya bahkan hilang terkikis arus sungai. Hanya ada satu makam yang tersisa. Pada suatu ketika berlangsung musim ikan dan banyak warga Hulu Banyu yang memancing ikan di Sungai Amandit. Mereka menggunakan rayap (*kalut*) yang banyak bersarang di permukaan tanah. Beberapa orang yang hendak memancing melihat ada sarang rayap besar di atas makam yang tersisa tadi. Mereka membakar sarang itu agar rayap keluar dan kemudian diambil untuk umpan ikan. Namun mereka kaget dan ketakutan, sebab ketika sarang rayap itu hancur mereka menemukan potongan kain kuning selebar sarung. Mereka percaya bahwa orang yang mengalami hal itu akan mendapat malapetaka (*katulahan*). Salah seorang pembakar sarang rayap itu lalu bermimpi didatangi seorang ulama yang mengenakan pakaian serba putih dan bersorban, yang berpesan bahwa di makam itu ada sebilah pisau yang harus diambil. Keesokan harinya para pembakar sarang rayap mendatangi makam dan menemukan pisau dari besi yang telah berkarat. Kejadian itu diceritakan kepada pemuka desa. Setelah dimusyawarahkan akhirnya disepakati bahwa makam itu merupakan makam wali Said Ibnu Arifin.

Dalam versi lain diceritakan bahwa kemunculan makam keramat itu bermula dari meninggalnya salah seorang tokoh agama atau seorang guru mengaji di Hulu Banyu. Sebelum meninggal ia berpesan bahwa di dekat Sungai Amandit terdapat makam Said Ibnu Arifin beserta anak dan istrinya. Pesan itu tidak diperhatikan oleh warga desa, sampai kemudian datang tujuh orang wali ke makam yang dimaksud. Kedatangan para wali membuat masyarakat Hulu Banyu bingung dan bertanya mengapa makam itu dikunjungi. Para wali menjelaskan bahwa makam itu adalah makam Said Ibnu Arifin, seorang habib dan wali penyebar agama Islam pertama di Hulu Banyu dan sekitarnya. Sejak saat itu masyarakat setempat lalu merawat dan melindungi makam itu dengan membuat pagar di sekelilingnya serta menziarahi dan menjadikannya sebagai makam keramat.

Pengeramatan tidak hanya ditujukan kepada ulama yang sudah meninggal. Selain melalui ziarah, pengeramatan terhadap para ulama dilakukan pula dengan memajang foto atau gambar mereka di dinding rumah. Di kebanyakan rumah orang Hulu Banyu terpampang foto ulama-ulama yang dikeramatkan oleh orang Islam Banjar pada umumnya, misalnya K.H. Zainal Ilmi dan K.H. Zaini Ghani atau yang lebih dikenal sebagai *Tuan Guru* Ijai dari Sekumpul Martapura. Pemasangan foto itu selain dimaksudkan untuk menciptakan suasana religius di dalam rumah juga didasari keyakinan bahwa hal itu akan mendatangkan berkah (*apuah*) yang dapat memperlancar usaha ekonomi, menjaga keselamatan, dan menenteramkan hati. Orang Hulu Banyu mendapatkan foto-foto itu dari orang Banjar pesisir yang berdagang keliling di Hulu Banyu, atau membelinya pada saat mereka berada di Martapura untuk berziarah maupun untuk mengikuti pengajian.

Hubungan yang terus terjalin antara orang Banjar di daerah pesisir dan *pahuluan* membuat kepercayaan mereka memiliki kemiripan. Namun ada hal yang membedakan kepercayaan orang Islam Banjar Pahuluan dari kepercayaan orang

Islam Banjar pada umumnya, dan barangkali juga masyarakat muslim di tempat lain, ialah menyangkut penerimaan mereka terhadap sebagian pemahaman orang Dayak tentang nabi Islam dan nabi Kristen. Selain menyebut Nabi Muhammad Saw. sebagai nabinya orang Islam dan Nabi Isa adalah nabinya orang Kristen, orang Dayak jmeyakini bahwa kedua nabi itu berkerabat (*badingsanak*). Sejalan dengan pandangan itu orang Islam lalu dilihat sebagai *badingsanak* orang Kristen, orang Banjar adalah *badingsanak* orang Dayak, dan begitu pula sebaliknya.

3.2 Upacara

Istilah upacara dalam bahasa Indonesia kadang-kadang digunakan dalam pengertian yang sama dengan ritual, sehingga kedua istilah itu dapat dipertukarkan atau digunakan secara bergantian. Kedua istilah itu sebenarnya merupakan konsep untuk menjelaskan dua gejala yang berbeda tetapi saling berkaitan. Merujuk Winick (dalam Abdullah, 2006: 10), upacara (*ceremony*) merupakan pola tingkah laku yang tetap dalam perayaan yang berkaitan dengan fase-fase dalam siklus hidup manusia dan perayaan kelompok atas situasi khusus. Upacara sering kali dihubungkan pula dengan tujuan religius dan estetis. Sementara itu ritual dapat didefinisikan sebagai tindakan formal yang tetap dalam peristiwa-peristiwa tertentu yang mengacu pada keyakinan terhadap Yang Suci atau kekuatan mistis (Turner, 1982: 19). Menurut Max Gluckman (dalam Syam, 2005: 18-19), ritual merupakan kategori upacara yang lebih terbatas yang memiliki sifat dan tujuan mistis. Wallace (1966: 68) menyebut ritual sebagai unsur terkecil dalam agama yang menjadi media bagi manusia untuk berkomunikasi dengan kekuatan adikodrati atau yang keramat dan dikeramatkan. Komunikasi dilakukan melalui sejumlah tindakan ritual, yaitu: bersaji, berdoa, berkorban, makan bersama, menari dan menyanyi, berprosesi, berseni drama, berpuasa, intoksikasi, dan bertapa atau bersemedi (Koentjaraningrat, 1974: 251; 1980: 19). Penghadiran kekuatan adikodrati dan tindakan-tindakan yang dimaksudkan untuk menjalin hubungan dengannya menumbuhkan sikap mental para pelakunya yang membuat ritual dilekati sifat sakral (Nottingham, 1985: 15-16). Dengan demikian upacara memiliki cakupan yang lebih luas dibandingkan dengan ritual. Selain dapat meliputi berbagai aspek dalam kehidupan manusia seperti religius dan estetis, dalam sebuah upacara juga dapat dilakukan beberapa ritual sekaligus.

Berdasarkan tujuannya, upacara dapat dibedakan ke dalam dua kategori, yaitu upacara peralihan (*rites of passage*) dan upacara intensifikasi (*rites of intensification*). Upacara peralihan berkaitan dengan usaha untuk mengatasi krisis dalam siklus hidup manusia, sedangkan upacara intensifikasi berkaitan dengan usaha untuk mengatasi krisis dalam kelompok (Haviland, 1985: 207-208). Klasifikasi lain dikemukakan oleh Radam (2001: 10), yang membedakan upacara berdasarkan waktu dan sifat pelaksanaannya menjadi upacara kalendaris dan upacara nonkalendaris. Upacara kalendaris dilakukan pada waktu yang tetap setiap tahun dan umumnya bersifat komunal, sedangkan upacara nonkalendaris dilaksanakan pada waktu yang tidak tetap dan biasanya bersifat individual.

Sistem klasifikasi itu sudah tentu tidak berlaku ketat, sebab suatu upacara dapat memenuhi beberapa kriteria yang memungkinkannya dimasukkan ke dalam sistem klasifikasi yang berbeda. Di samping itu, setiap masyarakat mempunyai cara sendiri untuk mengklasifikasikannya. Orang Islam Banjar Pahuluan dalam hal ini mengenal dua konsep untuk membedakan aktivitas-aktivitas yang berdasarkan definisi di atas dikategorikan sebagai ritual dan upacara, yaitu *baibadah* dan *aruh*. Istilah *baibadah* (beribadah) digunakan untuk menyebut aktivitas-aktivitas yang bersifat personal dan secara langsung berhubungan dengan pelaksanaan rukun Islam: mengucapkan dua

kalimat syahadat, shalat lima waktu, puasa pada bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat, dan menunaikan ibadah haji bagi yang mampu. Sementara itu istilah *aruh* (pesta) digunakan untuk menyebut semua jenis upacara yang melibatkan banyak orang yang saling berinteraksi disertai acara makan bersama. Kata '*aruh*' dipinjam dari kosa kata Dayak Meratus, tetapi sekarang lazim digunakan oleh orang Banjar Pahuluan. Kadang-kadang mereka juga menyebut *aruh* dengan istilah 'selamatan', karena di dalamnya terdapat pembacaan "doa selamat" atau "doa Islam" berbahasa Arab yang bersumber dari teks-teks suci yang sekaligus membedakan "*aruh Banjar*" dan "*aruh Dayak*".

Baibadah di kalangan orang Islam Banjar Pahuluan pada dasarnya mengacu pada *baibadah* dalam masyarakat Islam Banjar hilir atau pesisir. Sebagai contoh adalah membaca doa *qunut* dalam shalat subuh dan melaksanakan *tahlil* dan *haul* sebagai bagian dari upacara kematian. Hal yang membedakan mereka adalah bahwa tidak semua unsur dalam rukun Islam dijalankan secara ketat oleh orang Islam Banjar Pahuluan, termasuk shalat yang menurut ajaran Islam tidak boleh ditinggalkan. Di Hulu Banyu hanya ada satu orang yang bergelar haji. Ia selalu memakai *bolang*, kain penutup kepala yang dipilin dan dililitkan hingga menempel ketat di kepala, untuk menunjukkan bahwa dirinya telah berhaji. Orang yang telah berhaji pada umumnya dipandang sebagai muslim yang taat, tetapi haji di Hulu Banyu itu dalam keseharian ternyata jarang menjalankan shalat lima waktu. Di desa itu sebenarnya cukup banyak orang Islam yang secara ekonomis kaya dan mampu melaksanakan ibadah haji ke Mekkah. Berhaji bagi orang Islam Banjar Pahuluan rupanya tidak dianggap sebagai ibadah yang "harus dan penting" untuk segera dilaksanakan biarpun mereka telah memenuhi syarat untuk melaksanakannya. Hal ini berbeda dari orang Islam Banjar di daerah pesisir yang berusaha menghemat pengeluaran agar bisa menabung untuk berhaji. Prinsip mereka tercermin dalam ungkapan: "*bagawi bahimat kawa gasan tulak haji*", 'berhemat sungguh-sungguh agar dapat berangkat menunaikan ibadah haji' (Alfisyah, 2005: 165).

Sementara itu *aruh* dalam masyarakat Islam Banjar Pahuluan berhubungan dengan berbagai peristiwa seperti kehamilan, kelahiran, perkawinan, kematian, awal penanaman padi, panen ladang, dan perubahan kondisi alam. Pada masa kehamilan dilakukan upacara *mambuang baya* (membuang bahaya), yang bertujuan untuk mencegah bahaya yang mungkin terjadi selama proses kehamilan. Upacara ini dilaksanakan ketika kehamilan mencapai usia tujuh bulan dan berlaku hanya pada kehamilan pertama. *Mambuang baya* dilakukan melalui pembacaan ayat-ayat Alquran dan doa-doa dalam bahasa Arab oleh ulama, yang diyakini pula dapat menjaga keselamatan calon ibu dan janin yang dikandungnya serta memperlancar proses kelahiran. Calon ibu merasa bahwa banyak orang telah mendoakan dan mendukung dirinya, sehingga secara psikologis upacara ini akan meningkatkan kepercayaan dirinya dan mengurangi kekhawatiran yang biasanya menghinggapi perempuan yang kali pertama mengalami kehamilan.

Pada satu minggu setelah kelahiran bayi, dilakukan upacara *batapung tawar* untuk mendoakan (*menawari*) bayi itu agar kelak menjadi anak yang shalih atau shalihah serta terhindar dari keburukan dan malapetaka. Upacara ini juga dimaksudkan untuk mengumumkan dan menegaskan kehadiran bayi sebagai bagian dari sebuah keluarga. Berdasarkan tujuan itu maka *batapung tawar* merupakan upacara penyatuan melalui pengakuan terhadap status bayi sebagai anggota baru dalam keluarga yang melaksanakan upacara itu.

Tampak bahwa upacara *mambuang baya* dan *batapung tawar* dilaksanakan dalam usaha untuk mengurangi ketakutan dan mencegah bahaya atau malapetaka yang mungkin dapat terjadi. Tujuan itu selalu muncul dalam upacara peralihan pada

masa kehamilan dan kelahiran untuk meredakan kegelisahan akibat adanya bahaya yang dapat terjadi pada janin atau bayi maupun ibunya (van Genneep, 1960: 41). Dalam konteks itu, *mambuung baya* dan *batapung tawar* diklasifikasikan sebagai upacara intensifikasi dengan melihat efeknya terhadap kelompok. Kemungkinan buruk yang terjadi pada ibu dapat mengganggu keseimbangan dalam keluarga dan komunitas. Jika ibu mendapat celaka atau bahkan meninggal ketika menjalani kehamilan atau pada saat melahirkan, hal itu secara langsung maupun tidak akan mengganggu kondisi perekonomian keluarga. Sebabnya adalah kaum perempuan senantiasa diperlukan dalam kegiatan perladangan yang digeluti orang Islam Banjar Pahuluan.

Seperti halnya kehamilan dan kelahiran, perkawinan dan kematian merupakan fase penting dalam siklus kehidupan manusia yang memerlukan upacara. Dalam upacara perkawinan dilakukan ritual pembersihan diri dengan memercikkan air (*bapapai*) ke tubuh pengantin perempuan untuk membersihkan "kotoran" (dosa-dosa) dalam dirinya. Dengan cara itu ia dapat mengawali kehidupan baru sebagai istri dan sekaligus warga masyarakat secara penuh dalam keadaan suci serta melahirkan anak-anak yang baik atau shalih dan shalihah. Itu sebabnya ritual *bapapai* ditujukan khusus bagi pengantin perempuan. Sementara itu upacara peralihan yang berhubungan dengan kematian di kalangan orang Islam Banjar Pahuluan dilaksanakan dalam beberapa tahap seperti dilaksanakan orang Islam Banjar umumnya, yaitu: upacara kematian pada hari ketiga (*manigahari*), pada hari kedua puluh lima (*manyalawi*), pada hari keempat puluh (*maapat puluh*), dan pada hari keseratus (*manyaratus*) serta *haul*.

Upacara yang berhubungan dengan aktivitas perladangan dilaksanakan pada awal musim tanam (*bamula batanam*) dan ketika panen. Upacara *bamula batanam* dilakukan dengan mengundang tetangga sekitar. Untuk keperluan itu tuan rumah terlebih dahulu menyiapkan makanan berupa bubur *kokoleh*, yaitu bubur dari tepung beras yang telah diberi doa selamat. Setelah acara makan bubur bersama, benih padi "diantarkan" ke ladang dengan menggunakan keranjang dari anyaman bambu (*asak*), dan sesampainya di sana benih itu ditanam sambil dibacakan syair berikut.

Banih ikam kulayarkan, bawa oleh ikam yang baik-baik lawan nang bungas-bungas nang barasih. Bila hudah wayahnya ikam kuambil pulang. Jaga banawa ikam tuh hibak-hibak lawan panuhi bawa ampun ikam jangan mambawai ampun urang. Tapi bila urang handak umpat bawai ha amun urang tasia-sia bawai ha jua".

(Benihmu kulayarkan, bawalah olehmu yang baik-baik dan yang bagus-bagus dan bersih. Jika sudah tiba saatnya kamu kujemput pulang. Jaga kampungmu dan penuhi milikmu dan jangan membawa milik orang. Tetapi jika ada orang yang hendak ikut atau yang tersia-sia, ajaklah mereka juga).

Syair juga dibaca pada upacara panen, yang dimaksudkan untuk "menjemput" padi yang telah "dilayarkan". Untuk upacara ini terlebih dahulu disiapkan *tangkitan*, yakni keranjang yang dibuat dari daun pandan (*purun*) yang berisi ani-ani (*ranggaman*) untuk memotong padi. Padi yang paling awal dipotong adalah padi yang ujungnya saling bertemu. Setelah tangkai padi itu diikat dengan tali dari rotan (*paikat*) lalu dipotong sambil dibacakan syair: "*ikam sudah sampai wayahnya inggat sia haja ikam kuambil*" (Sudah tiba saatnya bagimu, sampai di sini saja kamu kuambil). Padi yang lain baru boleh dipanen pada tiga hari setelah upacara, tetapi jika padi yang lain akan dipanen pada hari itu juga maka syaratnya adalah padi tersebut tidak boleh dilangkahi atau diinjak. Padi yang telah dipotong kemudian dibawa pulang dan disimpan di lumbung sambil dibacakan syair: "*ikam sudah ku*

sediakan tempat, kaina ikam naikan lawan kawan ikam kasini" (Kamu sudah kusediakan tempat, naiklah kamu beserta teman-temanmu ke sini).

Orang Islam Banjar Pahuluan yang hidup dari kegiatan berladang sangat bergantung kepada alam. Kemarau panjang menjadi masalah utama yang dapat menggoncang kehidupan ekonomi dan menyebabkan krisis. Kemarau panjang dan bencana alam dalam pemahaman orang Islam Banjar Pahuluan merupakan teguran Tuhan atas perbuatan dosa manusia. Perbuatan dosa menimbulkan hawa panas yang menyebabkan hujan tak kunjung datang. Untuk menghilangkan hawa panas mereka harus bertobat dan memohon pengampunan Tuhan dengan melaksanakan upacara *tulak bala*. Dalam beberapa tahun terakhir upacara ini pernah dilaksanakan pada 2006 ketika ladang-ladang di Hulu Banyu gagal panen akibat kemarau panjang.

Upacara *tulak bala* dilaksanakan di tanah lapang selepas shalat magrib dan diikuti oleh laki-laki dan perempuan dewasa dengan melakukan shalat, dzikir, dan doa bersama yang dipimpin oleh *tuan guru* setempat atau *tuan guru* dari kota yang sengaja diundang. Dilihat dari tujuannya untuk meminta hujan, shalat dalam upacara ini adalah shalat *istisqa*, tetapi orang Islam Banjar Pahuluan menyebutnya shalat *hajat*. Sebelum shalat *hajat*, *tuan guru* memberi ceramah yang berisi nasihat untuk menyejukkan perasaan jamaah dan mengingatkan mereka untuk selalu berlaku baik dan menghindari perbuatan dosa. Peserta upacara lalu bersama-sama berdzikir, mengucapkan *istighfar* (memohon ampunan), dan mendendangkan *kasidah burdah* untuk mengusir hawa panas, yang dilanjutkan dengan shalat isya secara berjamaah. Upacara diakhiri dengan makan bersama dan berjabat tangan untuk saling memaafkan.

Dengan demikian *tulak bala* merupakan upacara intensifikasi yang bertujuan untuk mengatasi krisis berupa kegagalan panen ladang akibat kemarau panjang. Berdasarkan pemahaman bahwa krisis disebabkan oleh perbuatan dosa, maka cara mengatasinya dilakukan melalui upacara penghapusan dosa. Dosa terhadap Tuhan dihapus melalui permohonan pengampunan dengan cara melakukan shalat *hajat*, beristighfar, berdzikir, dan mendendangkan *kasidah burdah*. Dosa terhadap sesama manusia yang muncul akibat gesekan-gesekan yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari dihapuskan dengan cara saling memaafkan yang disimbolisasikan dengan berjabat tangan dan makan bersama. Upacara itu membuat mereka yang terlibat di dalamnya mendapatkan vitalitas baru berupa rasa aman yang dibangun melalui hubungan transendental dalam ritual persembahyangan dan kesadaran yang diperbarui tentang apa dan siapa manusia. Melalui upacara intensifikasi agama menyediakan sarana bagi para pemeluknya untuk mendapatkan kekuatan dalam menghadapi kondisi yang penuh ketidakpastian (O'Dea, 1966: 14-15). Dengan cara itu mereka mampu menerima kesulitan dan penderitaan hidup dengan perasaan yang lebih ringan (Haviland, 1985: 207).

Gambaran di atas menunjukkan bahwa upacara dalam masyarakat Islam Banjar Pahuluan berpusat pada fase-fase dalam siklus hidup manusia, aktivitas perladangan, dan perubahan kondisi alam. Hal ini tampaknya berlaku umum di kalangan masyarakat di sekitar pegunungan Meratus, karena ketiga kategori upacara itu ditemukan pula dalam masyarakat Dayak (bdk. Radam, 2001: 14). Namun demikian, sebagai implikasi dari perbedaan agama, ada jenis upacara yang khusus dilakukan oleh kaum muslim, yaitu upacara kalendaris untuk merayakan peristiwa-peristiwa penting dalam agama Islam, antara lain: *aruh bamiratan* untuk memperingati peristiwa Isra Mi'raj, *aruh mauludan* untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad Saw., dan *aruh* dalam rangka perayaan hari raya Idul Adha. *Mauludan* merupakan upacara yang paling meriah dan dilaksanakan pada setiap

Rabiul Awal dalam kalender Hijriyah. Pada hari raya Idul Adha dilakukan upacara kurban. Namun karena pernah terjadi perselisihan akibat distribusi daging kurban yang tidak memuaskan beberapa pihak, upacara ini tidak dilaksanakan lagi di Hulu Banyu hingga sekarang.

4. Agama sebagai Basis Pembentukan Harmonis Sosial

Berdasarkan uraian tentang kepercayaan dan upacara di atas tampak bahwa pemahaman keagamaan orang Islam Banjar Pahuluan selain bersumber dari teks-teks suci (Alquran dan Hadits) juga dari mitos seperti tercermin dari kepercayaan terhadap *apuah* dari ulama yang dikeramatkan. Penerimaan terhadap pemahaman tentang hubungan genealogis antara Nabi Muhammad Saw. dan Nabi Isa menunjukkan bahwa mitos yang hidup dalam masyarakat Dayak turut membentuk kepercayaan orang Islam Banjar Pahuluan. Penyesuaian diri dengan kondisi setempat, termasuk dengan mengakomodasi pemahaman keagamaan orang Dayak, telah membentuk agama orang Banjar Pahuluan sebagai Islam yang khas dan berbeda dari Islam yang dianut oleh orang Banjar pesisir. Merujuk Syam (2005: 22-23), Islam yang dianut oleh orang Islam Banjar Pahuluan merupakan Islam populer atau Islam rakyat atau Islam lokal, karena telah mendapat pengaruh dari elemen-elemen lokal baik melalui sinkretisasi maupun akulturasi. Proses itu membuat kepercayaan dan upacara yang dilakukan orang Islam Banjar Pahuluan tidak selalu memiliki sumber legitimasi dari teks suci (Alquran dan Hadits) yang menjadi landasan asasi pemahaman dan perilaku muslim.

Bangun keislaman semacam itu bukanlah khas Banjar Pahuluan. Pemahaman tentang keislaman dalam banyak masyarakat muslim di Indonesia tidak hanya dibangun berdasarkan teks-teks suci, tetapi juga dari mitos-mitos yang diyakini kebenarannya (Horikoshi, 1984: 148). Lagi pula agama besar yang berkembang menjadi agama-agama lokal yang khas di samping tidak hanya terjadi dalam Islam juga dapat ditemukan dalam banyak masyarakat di dunia (Radam, 2001: 15). Selain membentuk Islam yang bersifat khas dan lokal, penerimaan orang Islam Banjar Pahuluan terhadap sebagian kepercayaan yang hidup dalam masyarakat Dayak membuat agama dapat berfungsi sebagai basis pembentukan harmoni sosial yang terjadi melalui tiga jalur berikut.

4.1 Mitos *Badingsanak*

Mitos tentang hubungan genealogis antara nabinya orang Islam dengan nabinya orang Kristen melalui pengakuan terhadap Nabi Muhammad Saw. sebagai *badingsanak* Nabi Isa pada awalnya berkembang di kalangan orang Dayak di Hulu Banyu. Proses sosiohistoris yang secara terus-menerus mempertemukan orang Dayak dan orang Banjar rupanya menimbulkan akomodasi teologis, sehingga pemahaman yang berkembang dalam masyarakat Dayak dapat diterima dan bahkan dijadikan sebagai bagian dari kepercayaan orang Islam Banjar Pahuluan di desa itu. Akomodasi teologis itu membentuk sikap masyarakat Hulu Banyu yang tidak mempersoalkan perbedaan keyakinan di antara mereka, dan hal itu mencegah terjadinya kontestasi negatif biarpun Islam dan Kristen merupakan agama dakwah. Orang Islam Banjar Pahuluan tidak merasa perlu mengklaim bahwa agama yang mereka anut adalah yang paling benar, sehingga mereka juga tidak memiliki alasan untuk memaksa orang Dayak menjadi *muallaf*. Meskipun mengalir dari sumber yang berbeda, namun karena nabi yang menjadi pangkal simbolis kedua agama itu merupakan *badingsanak*, maka Islam dan Kristen lalu dianggap sama baiknya. Hal yang dianggap penting bagi mereka adalah menjalani hidup sebagai sesama kerabat.

Dengan demikian mitos tentang *badingsanak* di antara kedua nabi itu telah dijadikan sebagai sarana untuk menyelesaikan perbedaan asal-usul antara orang Banjar yang diidentifikasi sebagai pendatang dan penganut Islam dengan orang Dayak yang diidentifikasi sebagai penduduk asli dan penganut Kaharingan atau Kristen. Mitos itu sekaligus dijadikan landasan untuk menegaskan hubungan kekerabatan antara orang Dayak dan Banjar, yang tercermin dari perluasan makna *bubuhan*. Semula konsep itu mengacu pada unit sosial berdasarkan hubungan darah yang berpangkal pada seseorang yang diposisikan sebagai nenek moyang atau *cikal-bakal*. Pada saat ini istilah *bubuhan* telah digunakan untuk menyebut unit-unit sosial yang dibentuk berdasarkan basis baru di luar hubungan darah, misalnya kesamaan etnis, agama, dan daerah asal. Oleh karena itu, orang Dayak di Hulu Banyu menyebut diri sebagai *bubuhan* Dayak Hulu Banyu, sedangkan orang Banjar menyebut diri sebagai *bubuhan* Banjar Hulu Banyu.

Namun demikian, pada saat berhadapan dengan orang luar, orang Dayak lebih senang mengatakan merupakan warga *bubuhan* Hulu Banyu. Dalam konteks itu, daerah atau desa asal dianggap lebih penting sebagai acuan identitas dibandingkan dengan etnis atau agama. Orang Dayak menyadari bahwa pandangan orang luar terhadap mereka dibentuk oleh stereotipi (*stereotype*) negatif melalui asosiasi antara Dayak dengan hal-hal yang membuat mereka ditampilkan sebagai entitas yang eksotis dan terasing, misalnya tradisi berburu kepala manusia (mengayau), animisme, dan kehidupan nomadis (Maunati, 2004: 61). Sebagai akibatnya istilah 'Dayak' sering kali tidak digunakan sebagai konsep antropologis untuk membedakan etnis, tetapi sebagai konsep sosioreligius untuk mengidentifikasi kelompok-kelompok non-Islam di Kalimantan. Dalam garis itu istilah 'Dayak' digunakan dalam nada mengejek, karena pandangan terhadap kelompok-kelompok non-Islam melibatkan penilaian yang bernada merendahkan, misalnya mengaitkan Dayak dengan keterbelakangan atau kebelumadaban (Coomans, 1987: 4-5). Kebanyakan orang Dayak kini tinggal menetap, menganut "agama resmi", dan tidak lagi mempraktikkan tradisi mengayau, sehingga penilaian yang merendahkan mereka tidak mempunyai landasan yang kuat. Meskipun demikian stereotipi negatif itu belum sama sekali hilang. Sebagian orang Banjar di daerah Pegunungan Meratus bahkan tetap menganggap orang Dayak di situ sebagai "orang lain" (Tsing, 1998: 290). Pandangan sebagian orang Banjar yang bernada negatif ini mungkin berhubungan dengan kedudukan mereka sebagai etnis mayoritas di wilayah Kalimantan Selatan yang sekaligus memegang dominasi politik, ekonomi, dan kultural.

Dengan latar belakang itu dapat dipahami mengapa orang Dayak di Hulu Banyu lebih senang menyebut dirinya sebagai warga *bubuhan* Hulu Banyu, dan bukan warga *bubuhan* Dayak Hulu Banyu, pada saat mereka berhadapan dengan orang luar. Dilihat dari sudut pandang orang Dayak, identifikasi diri yang dibangun dengan mengacu pada daerah atau desa asal lebih "menguntungkan", karena dengan cara itu mereka merasa lebih bermartabat. Melalui sebutan itu orang Dayak berusaha mencegah munculnya pandangan dari orang luar yang bernada mengejek sambil menegaskan posisi mereka yang setara dengan orang Islam Banjar Pahuluan. Klaim itu mendapat pembenaran teologis dari mitos tentang Nabi Muhammad Saw. sebagai *badingsanak* Nabi Isa yang telah diterima sebagai bagian dari kepercayaan orang Islam Banjar Pahuluan. Melalui sebutan *bubuhan* Hulu Banyu, orang Dayak hendak mengatakan bahwa mereka berasal dari *bubuhan* yang sama dengan orang Islam Banjar Pahuluan. Sebutan yang lahir dari akomodasi teologis itu mampu melampaui sekat-sekat sosial yang mengacu pada perbedaan etnis dan agama,

dan pada gilirannya memungkinkan orang Islam Banjar dapat hidup berdampingan secara damai dengan orang Dayak yang beragama Kristen maupun Kaharingan.

Akomodasi terhadap kepercayaan orang Dayak tampak pula dalam upacara di kalangan orang Islam Banjar Pahuluan, khususnya upacara yang berhubungan dengan perladangan. Cara orang Islam Banjar Pahuluan memperlakukan atau menghormati padi dalam upacara penanaman dan pemanenan padi dilakukan dengan meniru orang Dayak. Dalam pandangan orang Dayak Meratus atau orang Dayak Bukit, padi merupakan buah pohon langit yang suci yang diturunkan ke bumi berkat jasa Datu Bini Kabungsuan. Karena padi berasal dari pohon suci, maka ia harus diperlakukan dengan penuh penghormatan melalui upacara mulai dari tahap penanaman, penuaian, hingga penyimpanannya ke dalam lumbung (Radam, 2001: 177-179). Upacara-upacara yang berhubungan dengan padi atau aktivitas perladangan di kalangan orang Dayak Meratus diadopsi oleh orang Islam Banjar Pahuluan. Namun upacara-upacara itu telah dimodifikasi dengan menghilangkan pembakaran dupa dan mengganti mantra pemanggil roh dengan syair sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

Seperti telah dikemukakan, “dunia” orang Banjar sejatinya terbentuk dari kombinasi tiga unsur yang saling berkaitan, yaitu Islam, lingkungan pesisir, dan perdagangan. Oleh karena itu, selain diasosiasikan dengan Islam, orang Banjar diidentifikasi sebagai pedagang atau *urang dagang* (Alfisyah, 2005; Radam, 2001: 97). Dalam sistem budaya mereka, termasuk di kalangan orang Islam Banjar Pahuluan di Hulu Banyu, pada awalnya tidak dikenal pengetahuan dan nilai-nilai yang berhubungan dengan perladangan, khususnya mengenai perlakuan dan penghormatan terhadap padi. Berdasarkan konsep psikoanalisis dari Heinz Kohut (dalam Geertz, 1993: 57), kehidupan sebagai masyarakat pesisir dan *urang dagang* dapat dikatakan masih menjadi bagian dari pengalaman dekat (*experience-near*) orang Banjar yang telah bermigrasi ke *pahuluan*. Sebaliknya, cara hidup sebagai peladang di *pahuluan* merupakan pengalaman jauh (*experience-distant*), kendati hal itu telah menjadi realitas kehidupan mereka sekarang. Barangkali karena itu pula orang Islam Banjar Pahuluan di Hulu Banyu menggunakan kata *kulayarikan* (kulayarkan) dalam syair yang dibacakan pada saat mengawali penanaman padi dalam upacara *bamula batanam*.

Akomodasi teologis tidak hanya dilakukan secara sepihak oleh orang Banjar. Dalam kajiannya yang mendalam tentang dinamika hubungan sosial antara orang Dayak dan orang Banjar di pegunungan Meratus, Tsing (1998: 290) melaporkan bahwa hubungan yang intensif dengan orang Banjar telah mendorong orang Dayak untuk mengikuti Islam, yang mereka sebut “ajaran orang Banjar”, sejauh mereka mampu melakukannya. Dalam bagian berikut dideskripsikan tentang usaha orang Dayak di Hulu Banyu untuk mengikuti ajaran orang Islam Banjar Pahuluan.

4.2 Makam dan Foto Ulama Kharismatis: *Apuah* dan “Sertifikat Halal”

Seperti orang Banjar pada umumnya, orang Islam Banjar Pahuluan sangat menghormati dan bahkan mengeramatkan ulama kharismatis baik yang masih hidup maupun yang telah meninggal. Penghormatan dan pengeramatan itu dilakukan dengan menziarahi makam dan memasang foto atau gambar mereka di dinding rumah. Makam keramat dijadikan media untuk menyampaikan berbagai keinginan dan rasa syukur serta nazar atas keberhasilan-keberhasilan yang telah dicapai. Jika pada masa panen mendapatkan hasil yang baik, mereka berziarah dan meletakkan kain kuning di makam Said Ibnu Arifin. Warna kuning ini mengacu pada warna kain yang ditemukan oleh para pembakar sarang rayap di makam itu berdasarkan *wangsit* yang diterima melalui mimpi, seperti telah disebut dalam salah

satu versi tentang asal-usul makam Said Ibnu Arifin. Orang Islam Banjar Pahuluan bahkan berusaha untuk sedapat mungkin berziarah ke makam ulama keramat di tempat lain, misalnya ke makam *Tuan Guru* Ijai (wafat pada 10 Agustus 2005) di daerah Sekumpul Martapura.

Berziarah ke makam ulama keramat ternyata dilakukan pula oleh orang Dayak, baik di makam Said Ibnu Arifin di Hulu Banyu maupun makam ulama-ulama kharismatis di tempat lain. Orang Dayak bahkan ikut memajang foto-foto ulama seperti *Tuan Guru* Ijai dan keturunannya atau ulama lain. Sebagaimana orang Islam Banjar Pahuluan, orang Dayak di Hulu Banyu mempercayai bahwa ulama keramat itu dapat mendatangkan *apuah*. Meskipun tidak mengenal dengan baik tentang siapa sesungguhnya ulama-ulama itu, namun orang Dayak percaya bahwa foto atau gambar para ulaman dapat membawa akibat baik seperti yang sering mereka dengar dari orang-orang Banjar.

Sudah barang tentu penerimaan orang Dayak terhadap pemahaman orang Islam Banjar Pahuluan tidak hanya dapat dijelaskan dari sisi agama. Kesediaan mereka untuk mengikuti ajaran orang Islam Banjar Pahuluan juga didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan yang bersifat pragmatis. Pelibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh orang Islam Banjar Pahuluan merupakan "pernyataan" orang Dayak secara nyata sebagai bagian dari *bubuhan* Hulu Banyu. Dengan cara itu, mereka sebagai kelompok minoritas merasa nyaman hidup di tengah-tengah orang Islam Banjar Pahuluan. Di samping itu ada alasan lain yang berhubungan dengan upaya pemerintah setempat untuk mengembangkan Hulu Banyu sebagai desa wisata. Sebagian orang Dayak mulai memanfaatkan peluang ekonomi dari pengembangan desa wisata itu dengan membuka warung-warung makan. Foto ulama yang dipasang di rumah mereka dijadikan semacam "sertifikat halal" yang dapat dilihat oleh setiap orang dan dapat meyakinkan para pengunjung/wisatawan bahwa makanan dan minuman yang dijual di warung-warung Dayak boleh dikonsumsi oleh kaum muslim.

4.3 Upacara sebagai Mekanisme Integrasi

Upacara dalam masyarakat Islam Banjar Pahuluan tidak hanya memiliki fungsi yang disadari seperti tercermin dari tujuan formal suatu upacara, misalnya membuang bahaya dalam upacara *mambuang baya*, memperingati tiga hari kematian seseorang dalam *manigahari*, atau mendinginkan hawa panas dan meminta hujan dalam *tulak bala*. Ada fungsi upacara yang tidak disadari tetapi akibatnya dapat dirasakan, yaitu berupa penguatan solidaritas dan integrasi sosial. Seperti dikatakan Northcott (1999: 279-280), upacara dalam setiap agama pada dasarnya difokuskan pada cara-cara untuk memperoleh keselamatan melalui penyembahan/ persembahyangan, doa, atau meditasi yang memungkinkan manusia dapat membangun keselarasan dengan dunia transempiris. Namun di sisi lain upacara keagamaan juga membentuk perilaku etis yang membawa manusia pada harmoni. Robert Merton (dalam Kaplan dan Manners, 2000: 80) mengonsepsikan fungsi upacara yang disadari sebagai 'fungsi manifes', sedangkan fungsi yang tidak disadari namun efeknya dapat dirasakan dalam kehidupan sosial disebut 'fungsi laten' atau fungsi tersembunyi.

Fungsi laten upacara dapat dilihat antara lain dalam penyelenggaraan upacara kematian yang memerlukan biaya tidak sedikit, sementara di Hulu Banyu tidak ada lembaga khusus yang mengelolanya. Untuk mengatasi kesulitan itu mereka berusaha saling membantu dengan mengumpulkan dana, beras, bawang, dan garam serta bumbu dapur lainnya. Tindakan saling membantu itu melembaga menjadi *baturukan*, artinya 'pengumpulan', dan diterapkan pada setiap upacara.

Baturukan tidak hanya dipraktikkan oleh orang Islam Banjar Pahuluan, tetapi juga orang Dayak karena mereka dilibatkan dalam berbagai upacara yang dilaksanakan oleh orang Islam Banjar, kecuali dalam upacara kalendaris untuk merayakan peristiwa penting dalam agama Islam. Melalui *baturukan* beban ekonomi ditanggung bersama, dan dengan cara itu agama dapat membangkitkan solidaritas yang mengarah pada pemerataan kesejahteraan ekonomi (Kuntowijoyo, 1998: 90).

Orang Dayak juga diundang dalam upacara *tulak bala*. Mereka memang tidak ikut menjalankan shalat, membaca dzikir dan istighfar, dan mendendangkan *kasidah burdah*. Mereka hanya duduk sambil mengikuti/ menonton kegiatan itu dan baru bergabung pada acara makan bersama untuk menyantap hidangan khas *bubur habang* dan *bubur putih*. Makanan yang dinikmati bersama baik dalam upacara *tulak bala* maupun upacara lain yang dihadiri orang Islam dan orang Dayak menjadi sarana penting yang dapat mempertemukan dan meleburkan perbedaan atau bahkan pertentangan di antara mereka. Saling berjabat tangan yang dilakukan pada akhir upacara *tulak bala* merupakan tindakan simbolis untuk saling memaafkan. Mereka yang telah mengikuti upacara ini mengalami pengalaman psikologis yang membuat mereka merasa sedang memasuki suasana kehidupan baru yang bebas dari ketegangan dan dengan solidaritas dan ikatan sosial yang lebih kuat.

Upacara dengan demikian bukan hanya menjadi sarana untuk menggelorakan keyakinan dan meneguhkan hubungan antara manusia dengan kekuatan adikodrati dari dunia transempiris, tetapi juga mengatur, memelihara, dan mentransmisikan sentimen-sentimen yang menjadi dasar kehidupan komunitas (Radcliffe-Brown, 1965: 157). Upacara mampu “memaksa” masyarakat pendukungnya untuk datang dan berinteraksi dan pada gilirannya memungkinkan mereka saling membagi nilai-nilai general dalam kebudayaan (Otsdiek, 1990: 37) serta menjadikannya sebagai milik bersama (Geertz, 1992: 15). Dengan begitu upacara dapat menjadi perekat sosial yang mempertemukan dan menyatukan unit-unit sosial ke dalam jaringan asosiasi yang lebih luas.

Dengan cara itu pula upacara dapat berfungsi sebagai mekanisme yang efektif untuk menyelesaikan konflik. Menurut Turner (1997: 11), upaya penyelesaian konflik baik konflik antarindividu dan antarkelompok maupun konflik yang disebabkan oleh kekuatan tersembunyi seperti tenung dalam banyak masyarakat bahkan lebih banyak dilakukan melalui proses upacara daripada melalui proses politik, hukum, dan militer. Morris (2003: 295) berpendapat bahwa efektivitas upacara sebagai mekanisme penyelesaian konflik di dalam dan antarmasyarakat mencerminkan kegagalan proses politik, hukum, dan militer sebagai mekanisme sekuler. Sejauh menyangkut Hulu Banyu, sampai saat ini memang tidak pernah terjadi konflik antara orang Dayak dan orang Banjar. Akomodasi teologis dan pelibatan orang Dayak dalam kebanyakan upacara yang diselenggarakan oleh orang Islam Banjar Pahuluan tampaknya mampu mencegah munculnya kondisi-kondisi yang berpotensi menciptakan situasi konflik. Namun harus segera ditambahkan bahwa ini merupakan temuan awal dan karena itu bersifat sementara. Diperlukan kajian yang lebih mendalam untuk mendapatkan data yang lebih lengkap untuk memahami apakah akomodasi teologis benar-benar dapat mengatasi perbedaan kultural dan kontradiksi dalam hubungan sosial yang berlangsung dalam kerangka mayoritas-minoritas dan dominatif-subordinatif serta pendatang-asli antara entis Banjar dan Dayak di Hulu Banyu. Sekadar perbandingan dapat diutarakan di sini bahwa dalam masyarakat Desa Sajau yang telah disinggung di depan, agama (Islam) yang dijadikan basis identitas Punan justru mempertegas perbedaan antara mereka dan Kenyah. Punan menjadikan Islam sebagai “kaca mata” untuk menilai diri mereka sendiri maupun Kenyah. Hal itu tampak dari cara orang Punan menyebut diri

sebagai “orang moderen” karena telah menjadi *muallaf*. Di sisi lain, mereka mengonstruksi Kenyah yang Kristen sebagai “orang pedalaman” yang dilekati karakter rakus: “makan apa saja” termasuk “makan tanah” dengan menyerobot lahan adat Punan untuk pemukiman dan ladang (Utama, 2008: 102-103). Dapat dikatakan bahwa dalam agama orang Punan Islam di Desa Sajau tidak tersedia mekanisme untuk menyelesaikan perbedaan-perbedaan antara Punan dan Kenyah, sehingga kontradiksi di antara mereka tidak mudah dihilangkan. Pada titik itu, di pihak lain, Islam Banjar Pahuluan yang akomodatif terhadap paham keagamaan orang Dayak dapat menyediakan kanal-kanal yang memungkinkan sekat-sekat sosial yang didasarkan pada perbedaan agama, etnis, asal-usul, dan nilai-nilai dapat dilampaui sehingga mereka dapat hidup berdampingan secara damai.

5. Simpulan

Religi orang Banjar *pahuluan* dapat dikatakan sebagai Islam dengan warna lokal yang khas. Dilihat dari segi kepercayaan, kekhasan agama orang Islam Banjar Pahuluan tampak terutama dari penerimaan mereka terhadap mitos yang hidup di kalangan masyarakat Dayak tentang hubungan genealogis antara Nabi Muhammad Saw. dan Nabi. Dilihat dari upacara, kekhasan agama orang Islam Banjar Pahuluan dapat dilihat dari upacara yang berhubungan dengan aktivitas perladangan terutama menyangkut penghormatan terhadap padi melalui upacara yang dilakukan dengan meniru cara-cara orang Dayak. Kepercayaan dan upacara itu menunjukkan adanya akomodasi teologis terhadap sistem kepercayaan orang Dayak dan sekaligus merupakan penyesuaian terhadap kondisi lingkungan yang berbeda yang dihadapi oleh orang Islam Banjar Pahuluan di Hulu Banyu.

Selain membuat agama orang Islam Banjar Pahuluan berbeda dari agama orang Islam Banjar pesisir, akomodasi teologis dan penyesuaian terhadap kondisi setempat dalam beberapa hal juga menjadikan agama Islam orang Banjar Pahuluan dapat memberi kontribusi penting terhadap pembentukan hubungan sosial yang relatif harmonis di Hulu Banyu. Hubungan sosial yang damai terbentuk melalui tiga jalur, yaitu: penerimaan orang Islam Banjar Pahuluan terhadap mitos *badingsanak* antara Nabi Muhammad Saw. sebagai nabinya orang Islam dan Nabi Isa sebagai nabinya orang Kristen, melalui ziarah dan pemasangan foto ulama kharismatis yang diyakini dapat mendatangkan *apuah*, dan melalui upacara yang berfungsi untuk memelihara dan mentransmisikan sentimen-sentimen yang menjadi basis hubungan sosial. Melalui ketiga jalur itu agama orang Islam Banjar Pahuluan dapat berfungsi sebagai mekanisme untuk mengatasi kontradiksi antara orang Banjar dan orang Dayak. Hal itu membuat perbedaan asal-usul, agama, etnis, dan mungkin juga persaingan untuk memperebutkan lahan antara penduduk asli dan pendatang dapat dilampaui; dan pada gilirannya mereka dapat hidup berdampingan secara damai sebagai *badingsanak* dan warga *bubuhan* Hulu Banyu.

Daftar Pustaka

- Agus, Bustanudin. 2006. *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Alfisyah. 2005. “Agama dan Tingkah Laku Ekonomi *Urang Banjar*: Studi atas Pedagang Sekumpul Martapura Kalimantan Selatan”, tesis pada Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2005.
- Budiwanti, Erni. 2003. “Mempertahankan Identitas dan Toleransi Antaragama: Minoritas Muslim di Lombok dan Bali”, dalam W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal, editor, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini* (diindonesiakan oleh Suaidi

- Asya'ari). Jakarta: Kerja sama INIS Universiteit Leiden dan Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. 35-52.
- Chang, William. 2003. "Berkaitan dengan Konflik Etnis-Agama", dalam W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal, editor, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini* (diindonesiakan oleh Suaidi Asya'ari). Jakarta: Kerja sama INIS Universiteit Leiden dan Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. 27-34.
- Connolly, Peter. 1999. "Pendahuluan", dalam Peter Connolly, editor, *Aneka Pendekatan Studi Agama* (diindonesiakan oleh Imam Khoiri). Yogyakarta: LKiS, hlm. 1-13.
- Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Hulu Sungai Selatan. 2007. *Profil Desa Hulu Banyu Kecamatan Loksado Kabupaten Hulu Sungai Selatan Tahun 2007*. Kandungan: Dinas Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Kabupaten Hulu Sungai Selatan.
- Firth, Raymond. 1972. *Element of Social Organization*. Boston: Beacon Press.
- Geertz, Clifford. 2003. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. London: Fontana Press.
- Geertz, Hildred. 1981. *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia* (diindonesiakan oleh A. Rahman Zainuddin). Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dan FIS-UI.
- Haviland, William A. 1985. *Antropologi* (diindonesiakan oleh R.G. Soekadijo). Jakarta: Erlangga.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial* (diindonesiakan oleh Umar Basalim dan Andi Muarli Sunrawa). Jakarta: P3M.
- Jamil, Muksin. 2008. *Agama-agama Baru di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kaplan, David dan Albert A. Manners. 2000. *Teori Budaya* (diindonesiakan oleh Landung Simatupang). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kimball, Solon T. 1960. "Introduction", dalam Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (diinggriskan oleh Monika B. Vizedom dan Gabrielle L. Caffee). Chicago: The University of Chicago Press, hlm. v-xix.
- Koentjaraningrat. 1974. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Koentjaraningrat. 1980. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI Press.
- Kuntowijoyo, 1998. "Agama dan Kohesi Sosial", *Humaniora* No. 9, November-Desember 1998. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, hlm. 87-95
- Magnis-Suseno, Frans. 2003. "Faktor-faktor yang Mendasari Terjadinya Konflik antara Kelompok Etnis dan Agama di Indonesia: Pencegahan dan Pemecahan", dalam W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal, editor, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini* (diindonesiakan oleh Suaidi Asya'ari). Jakarta: Kerja sama INIS Universiteit Leiden dan Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. 119-132.
- Marzali, Amri. 2003. "Perbedaan Etnis dalam Konflik: Sebuah Analisis Sosio-ekonomis terhadap Kekerasan di Kalimantan", dalam W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal, editor, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini* (diindonesiakan oleh Suaidi Asya'ari). Jakarta: Kerja sama INIS Universiteit Leiden dan Pusat

- Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. 15-26.
- Maunati, Yekti. 2004. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: LKiS.
- Coomans, Mikhail. 1987. *Manusia Daya: Dahulu, Sekarang, dan Masa Depan* (diindonesiakan oleh Tim Gramedia). Jakarta: Gramedia.
- Morris, Brian. 2003. *Antropologi Agama: Kritik Teori-teori Agama Kontemporer* (diindonesiakan oleh Imam Khoiri). Yogyakarta: AK Group.
- Northcott, Michael S.. 2005. "Pendekatan Sosiologis", dalam Peter Connolly, editor, *Aneka Pendekatan Studi Agama* (diindonesiakan oleh Imam Khoiri). Yogyakarta: LKiS, hlm. 167-310.
- Nottingham, Elizabeth K. 1985. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama* (diindonesiakan oleh Abdul Muis Nahrang). Jakarta: Rajawali.
- O'Dea, Thomas F. 1966. *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Otsdiek, Gilbert. 1990. "Human Situations in Need of Ritualization", *New Theology Review* 3(2), May 1990, hlm. 36-50.
- Potter, Lesley. 2000. "Orang Banjar Di dan Di Luar Hulu Sungai Kalimantan Selatan: Studi tentang Kemandirian Budaya, Peluang Ekonomi, dan Mobilitas", dalam Thomas Lindblad, editor, *Sejarah Ekonomi Modern Indonesia* (diindonesiakan oleh M. Arief Rahman dan Bambang Poerwanto). Jakarta: LP3ES, hlm. 370-418.
- Radam, Haloei Noerid. 2001. *Religi Orang Bukit*. Yogyakarta: Yayasan Semesta.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1965. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press.
- Salim, Hairus. 1996. *Islam Banjar: Relasi Antaretnik dan Pembangunan*, dalam Stepanus Djuweng *et al.*, editor, *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi, dan Pembangunan*. Yogyakarta: Interfidei.
- Sjarifuddin *et al.*. 2003. *Sejarah Banjar*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan.
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Tockary, R.. 2003. "Catatan Singkat tentang Konflik Etnis-Agama di Indonesia", dalam W.A.L. Stokhof dan Murni Djamal, editor, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini* (diindonesiakan oleh Suaidi Asya'ari). Jakarta: Kerja sama INIS Universiteit Leiden dan Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, hlm. 53-58.
- Turner, Victor. 1982. *The Forest of Symbol: Aspects of Ndembu Ritual*. Itacha and London: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1997. "Are there universals of performance in myth, ritual, and drama?", dalam Richard Schechner and Willa Appel, editor, *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 8-18.
- Utama, Mahendra P.. 2008. "Dari Ubi Hutan dan Pisang Monyet ke Beras: Perubahan Pola Konsumsi dan Formasi Identitas Suku Punan Binai Hulu di Pedalaman Kalimantan Timur", *Jurnal Penelitian Walisongo XVI* (2), November 2008. Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisong, hlm. 77-106.

- van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage* (diinggriskan oleh Monika B. Vizedom dan Gabrielle L. Caffee). Chicago: The University of Chicago Press.
- Wallace, Anthony F.C. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.