

## Bab 1

### KAHARINGAN: BUKAN KAYU LAPUK

*Eene geregelde openbare gods-vereering heeft onder de Daijakkers geen plaats, zoo als men dan ook nergens onder hen bijzondere plaatsen of gebouwen aantreft, voor dat doel bestemd. Hunne begrippen omtrent de geestenwereld zijn over het algemeen verward en van elkander verschillend. Hierin nochtans komt men overeen, dat er goede en booze geesten bestaan.*

(Becker, 1849: 434-435)

Batavia 1849. Dalam *Indisch Archief* halaman 434-435, missionar J.F. Becker menulis demikian mengenai orang Dayak:

Dalam masyarakat Dayak tidak ada peribadahan agama secara umum. Sehingga kita tidak akan menemukan tempat yang dianggap suci atau bangunan yang digunakan untuk beribadah secara umum. Anggapan masyarakat Dayak terhadap dunia yang “lain” tidak jelas dan membingungkan dan sering bertentangan. Tapi mereka sepakat dalam satu hal bahwa ada roh yang baik dan roh yang jahat.

(Becker, 1849: 434-435)

Laporan unik, yang mencitrakan orang Dayak adalah orang yang tidak beragama itu, tidaklah pupus hingga abad 20. Pada 1924, Jacobus Mallinckrodt (1924: 447) menyatakan, “*De Dajaks zijn – eenige honderden Christenen daar gelaten – allen animisten*” (Semua orang Dayak animis – kecuali beberapa ratus orang yang sudah memeluk agama Kristen). Kemudian pada 1978, pada masa setelah kemerdekaan, dalam buku *Sejarah Daerah Kalimantan Tengah* (1977/1978: 46) ditulis demikian:

Sistem kepercayaan orang Dayak tidak mengenal adanya hari-hari besar keagamaan atau hari-hari tertentu pada waktu mana orang harus mengadakan kebaktian menghadap Tuhan. Hubungan antara manusia dan Tuhan adalah hubungan kekeluargaan sehingga tidak dirasakan adanya keharusan yang amat mengikat untuk memuja Tuhan karena anak-anak dalam keluarga tidak perlu menyediakan hari tertentu untuk menyembah orang tuanya karena itu tidaklah dirasakan perlu untuk membangun bangunan-bangunan keagamaan.

Hal yang senada, juga dapat ditemukan dalam satu tulisan yang berjudul *Geografi Budaya Daerah Kalimantan Tengah* (1977/78: 67):

Kepercayaan Kaharingan ini tidak memiliki hari-hari besar yaitu hari-hari suci tertentu, juga tidak memiliki hari-hari kebaktian tertentu. Tidak dikenal adanya organisasi keagamaan yang teratur seperti pada agama Islam dan agama Kristen. Agama ini juga belum memiliki kitab suci yang baku melainkan hanya berupa ajaran tradisional yang diturunkan dari mulut ke mulut (*oral tradition*).

Beberapa pendapat di atas, tentunya kontras dengan situasi orang Dayak Ngaju masa kini. Walaupun belum dipakai secara luas, sejak 1944, telah ada nama untuk sistem kepercayaan atau agama Dayak ini yaitu Kaharingan (Riwut, 1944). Pada 1945, nama Kaharingan diajukan kepada pemerintah militer Jepang di Banjarmasin, sebagai penyebutan bagi agama Dayak (Salilah, 1976). Pada 1950, dalam Kongres Sarikat Kaharingan Dayak Indonesia, kata Kaharingan *per se* secara resmi dipakai sebagai nama generik untuk agama Dayak. Kemudian pada 1980, mereka berintegrasi dengan Hindu, sehingga menjadi agama Hindu Kaharingan.

Pada masa kini, di desa-desa, kota kecamatan, kabupaten, bahkan di ibu kota provinsi, terdapat tempat-tempat ibadah agama Hindu Kaharingan yang dikenal dengan *Balai Basarah*. Dalam Rapat Pimpinan Khusus II Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan (MBAHK) Pusat Palangka Raya, pada tanggal 9 Mei 2006, dilaporkan bahwa di seluruh Provinsi Kalimantan Tengah terdapat 212 *Balai Basarah* (wawancara pribadi, Mantikei R. Hanyi 2006). Kemudian, di Palangka Raya, Ibu Kota Provinsi, terdapat 12 *Balai Basarah* (*Kota Palangka Raya Dalam Angka 2008*). Di *Balai Basarah* itu, setiap minggu yaitu pada hari Kamis atau malam Jumaat dilakukan ibadah rutin yaitu *Basarah* (Berserah).

Pada awal abad 20, ketika modernisasi secara masif menjamah kehidupan suku-suku bangsa di Kalimantan, ada yang mencoba meramalkan bahwa agama Kaharingan akan tumpas, punah dan ditinggalkan para penganutnya. Witschi, pada 1942, mengatakan bahwa agama Kaharingan itu seperti kayu lapuk, yang tidak mungkin lagi dipakai sebagai tempat berpijak, karena itu akan ditinggalkan (Witschi, 1942: 85). Namun semua itu bertolak

belakang dengan fakta pada masa kini. Witschi sangat tidak menyadari daya adaptif Kaharingan terhadap perubahan sosial dan proses modernisasi. Martin Baier, pengamat Kaharingan berkebangsaan Jerman, menyatakan, "At the beginning of the twenty-first century it became Indonesia's largest, now monotheistic tribal religion" (Baier, 2007:124).

Berdasarkan hasil Sensus Penduduk 2000 dilaporkan bahwa penganut agama Hindu terbesar di Indonesia setelah Bali terdapat di Kalimantan Tengah yaitu 141.658 orang, yang sebelumnya menurut data tahun 1971 berada di Jawa Timur (Suryadinata, et. al., 2003: 24, 120). Hal itu terjadi karena para penganut agama Kaharingan dihitung sebagai bagian dari Hindu mulai 1980. Pada 2003, penganut agama Hindu terbesar di Indonesia setelah Bali masih terdapat di Kalimantan Tengah yaitu 141.168 orang (Data Keagamaan Departemen Agama 2003). Pada 2006, menurut Sekretaris Umum Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan, di Kalimantan Tengah terdapat 199.805 orang penganut agama Hindu Kaharingan (Wawancara pribadi, Mantikei R. Hanyi, 2006). Sedangkan menurut data dari Badan Pusat Statistik (BPS) Kalimantan Tengah, pemeluk agama Hindu di Kalimantan Tengah pada 2006 berjumlah 196.946 orang dan pada tahun 2007 adalah 223.349 orang (*Kalimantan Tengah Dalam Angka 2008*).

Perkembangan agama Kaharingan tidak hanya terbatas di kalangan orang Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah. Tulisan Joseph Weinstock yang berjudul *Kaharingan and The Luangan Dayaks: Religion and Identity in Central East Borneo* (1983), menginformasikan bahwa Kaharingan sebagai agama meluas ke suku-suku Dayak lain yaitu suku Dayak Luangan. Kendatipun orang Dayak Luangan mempunyai sistem kepercayaan yang berbeda dari sistem kepercayaan orang Dayak Ngaju, namun untuk mendapat "payung politik" mereka rela disebut dan menyebut diri Kaharingan, yang pada mulanya adalah istilah untuk sistem kepercayaan orang Dayak Ngaju saja. Informasi yang senada juga kita dapati dalam tulisan Hudson (1967, 1972) bahwa suku Dayak Ma'anyan di wilayah sungai Barito menyebut sistem agama mereka juga sebagai Kaharingan. Berdasarkan *Komposisi Etnis berdasarkan Agama di Kalimantan Tengah Tahun 2000* (Lihat Tabel 1) tampak bahwa hampir semua suku Dayak yang ada di

Kalimantan Tengah, misalnya Dayak Tumon di daerah wilayah Barat, dan Dayak Siang di wilayah Timur, menyebut agama yang mereka anut sebagai Kaharingan.

**Tabel 1. Komposisi Etnis berdasarkan Agama di Kalimantan Tengah Tahun 2000**

	Islam	Kristen	Hindu	Lain-lain	Jumlah %
Banjar	99	-	-	-	24,6
Jawa	96	5,5	-	-	18,8
Dayak Ngaju	43	44	13	0,3	18,0
Dayak Sampit	82	9	9	-	9,6
Bakumpai	99	-	-	-	7,5
Madura	100	-	-	-	3,5
Dayak Katingan	37	22	32	9	3,3
Maanyan	4	86	9	1	2,8
Dayak Tumon	18	56	17	2	2,2
Sunda	99	1	-	-	1,4
Dayak Dusun	9	29	63	-	1,1
Dayak Siang	6	40	48	4	0,9
Dayak Maanyan	20	70	10	-	0,6
Dayak Ot Danum	10	51	38	-	0,7
Lain-Lain Non Dayak					1,3
Lain-Lain Dayak					5
					100
					1.801.006

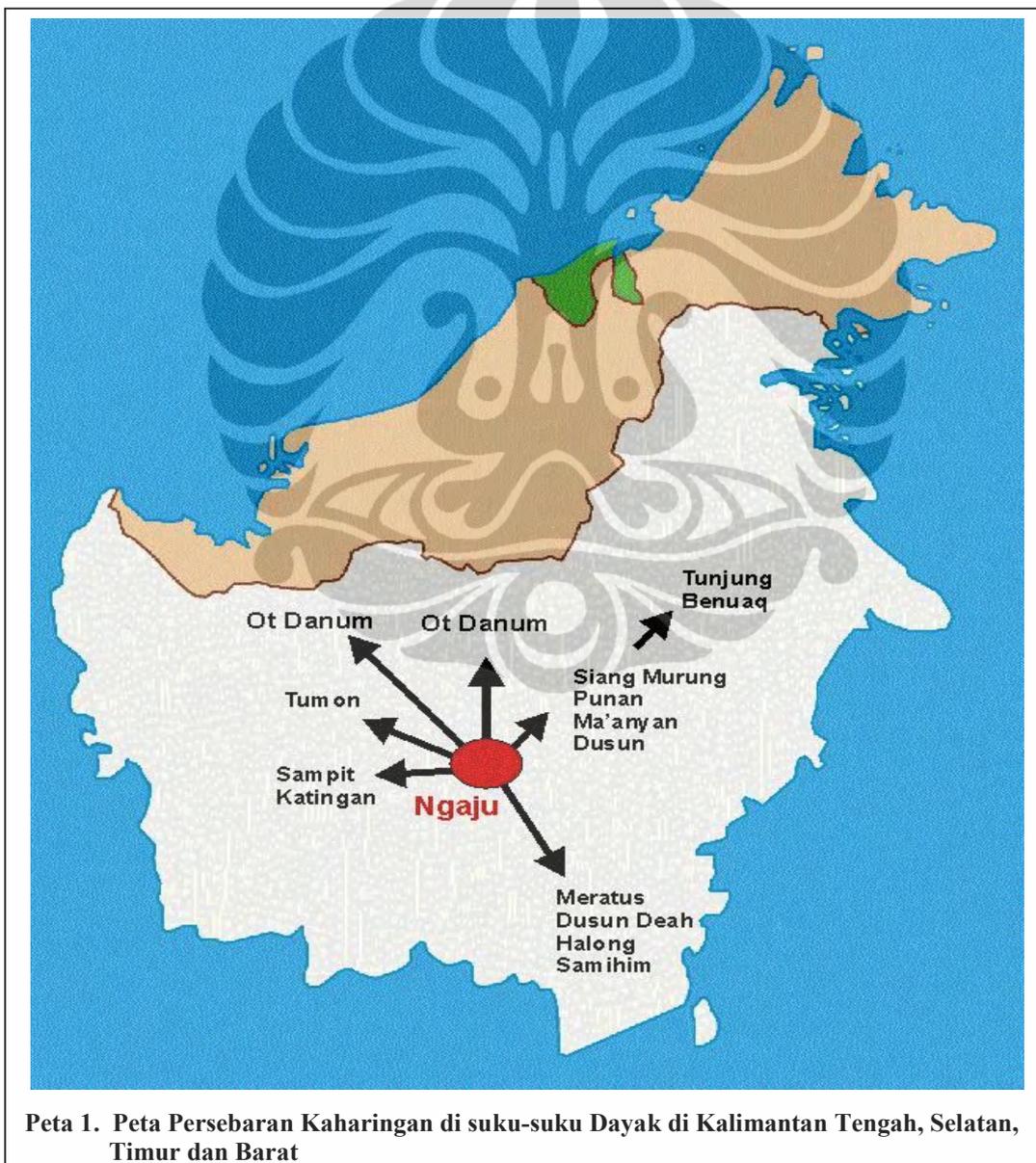
Sumber : unpublished data, BPS-Kalteng, Penduduk per kabupaten/kota, suku bangsa dan agama, 2000

Kaharingan juga meluas ke luar wilayah Kalimantan Tengah. Anna Tsing melaporkan bahwa Dayak Meratus di Kalimantan Selatan menyebut agama mereka sebagai Kaharingan (Tsing, 1998: 400).<sup>1</sup> Begitu juga Baier (2007<sup>a</sup>, 2007<sup>b</sup>) melaporkan bahwa di Kalimantan Timur orang Dayak Tunjung dan

<sup>1</sup> Secara lengkap Tsing (1998) melaporkan demikian: “Suatu respons orang Meratus adalah menuntut praktek-praktek perdukunan sebagai agama resmi. Di perbukitan barat pada tahun 1970-an, sekelompok dukun mencoba membujuk pejabat pemerintah untuk memasukan Balian (secara harfiah “perdukunan” sebagai agama. Sementara itu, di bagian timur, kelompok-kelompok ini berpendapat bahwa perdukunan ini adalah suatu bentuk agama Budha, yang sudah diakui sebagai agama resmi oleh negara. Pada tahun 1980-an, orang Meratus mulai menggunakan istilah Kaharingan, suatu istilah di Kalimantan Tengah untuk agama orang Dayak (hlm. 400).

Benuaq juga menyebut agama mereka sebagai Kaharingan. Basir Bajik Simpei melaporkan bahwa masyarakat Dayak Uud Danum (Ot Danum) yang berada di Kecamatan Embalau dan Serawai Kalimantan Barat menyatakan diri menganut Kaharingan dan mereka menyelenggarakan *Tiwah* (wawancara pribadi, Januari 2009, bdk. Musfeptial & Purwiati, 2004).

Dengan demikian tampaklah bahwa dalam kurun waktu kurang dari setengah abad, sistem kepercayaan orang Dayak Ngaju ini telah mengalami perubahan yang begitu cepat. Setelah berintegrasi dengan Hindu pada 1980,



Peta 1. Peta Persebaran Kaharingan di suku-suku Dayak di Kalimantan Tengah, Selatan, Timur dan Barat

Kaharingan berubah dari agama lokal yang dianggap “tidak resmi” oleh negara menjadi agama resmi yang diakui negara. Sehubungan dengan perubahan itu Anne Schiller menyatakan, “*It is clear that a change is taking place within Ngaju Religion today*” (1987:169), yang kemudian lebih ditegaskan oleh Kuhnt-Saptodewo dengan mengatakan, “... *a locally confined religion has gone from being a regional to a supra-regional and finally to an institutionalised religion*” (2000: 61).

### A. Me-narasi-kan (Kembali) Agama Dayak

Ceroboh dan sewenang-wenang adalah istilah yang tepat untuk menyebutkan bagaimana Kaharingan selama ini dinarasikan. Secara sembarangan mereka dilabelkan sebagai “tidak mempunyai agama” atau “belum beragama”. Perlakuan yang sama juga dialami oleh masyarakat Indian di benua Amerika. Christopher Columbus, setelah menapakkan kaki di benua Amerika pada 1492, menulis demikian tentang orang-orang Indian yang dia jumpai, “*They have no religion and I think that they would be very quickly Christian-ized; for they have a very ready understanding*” (Dikutip oleh Gill 1983: 3).

Disertasi ini memaparkan tentang dinamika perjalanan Kaharingan yaitu agama masyarakat Dayak di Kalimantan Tengah. Tulisan ini menarasikan agama Dayak yaitu agama suatu suku bangsa yang berabad-abad telah dihitamkan oleh agama-agama global. Secara sadar dan sengaja, disertasi ini ditulis dengan cara berbeda dari metanarasi Barat *a la* Columbus yang cenderung menarasikan masyarakat-masyarakat suku yang “ditemukan” sebagai orang yang “tidak beragama” atau “belum beragama”. Karena itu, dengan gamblang, kata “**agama**” dipakai dalam tulisan ini, dan bukan kata “**religi**” seperti yang pernah diintrodusir oleh Koentjaraningrat (1974: 142):

“Saya sendiri seandainya diperkenankan memberi saran, akan membedakan akan adanya tiga konsep beserta istilahnya, ialah *agama* yang biasa kita pakai untuk menyebut semua agama **yang diakui secara resmi dalam negara kita**,...; *religi* yang biasa kita pakai kalau kita bicara tentang sistem-sistem yang **tidak atau belum diakui secara resmi**,...*kepercayaan* yang mempunyai arti yang sangat khas, ialah komponen kedua dalam tiap agama dan religi (bold oleh Marko Mahin).

Seperti yang dikatakan oleh Saidi dkk. (2004: 59-60), kendatipun pada mulanya bertujuan praktis, pernyataan “Bapak Antropologi Indonesia” itu memperlihatkan keterlibatan ilmu pengetahuan dalam mengkonstruksi apa yang disebut “agama” dan apa yang disebut “religi”, tanpa menyadari bahwa konstruksi, pendefinisian, atau pembedaan yang demikian berdampak politik yaitu peminggiran bahkan pengikisan hak-hak spiritual mereka yang dikategorikan sebagai penganut “religi” tersebut. Pada sisi lain, dampak politik itu memperlihatkan bahwa ternyata ilmu pengetahuan tidaklah bebas nilai.

Tulisan ini juga berbeda bahkan berlawanan dari tulisan para petualang yang cenderung menulis tentang kebiadaban dari masyarakat yang menurutnya tanpa kultur dan tanpa peradaban. Hal ini bisa dilihat dalam tulisan Marco Polo (1978: 251-257) ketika menapakkan kakinya di pulau Sumatera pada 1292. Dengan kejjikan dan cita rasa Eropa, ia menerangkan penduduk pulau itu dengan kata-kata *savage* (penduduk primitif), *very savage* (sangat tidak beradab), *like beasts* (seperti binatang buas), *unclean* (kotor), *brute beasts* (orang yang kasar dan buas), *very ugly brutes to look at* (orang-orang yang sangat menjijikan untuk dilihat), *nasty and brutish folk* (orang brutal dan liar), *out-and-out savages* (orang-orang yang sangat tidak beradab) dan *detestable* (menjijikan). Dalam tulisan ini, masyarakat Dayak digambarkan sebagai komunitas yang mempunyai peradaban sendiri, dan rasionalitas sendiri. Mereka memang sangat berbeda dari peradaban dan rasionalitas Barat, tetapi bukan berarti mereka tidak beradab dan tidak rasional.

Secara tegas perlu dinyatakan bahwa tulisan ini juga berbeda dari tulisan para positivistik yang mengambil jarak dari realitas sosial dan memperlakukan realitas sosial sebagai benda-benda yang tergeletak tanpa daya ketika diamati, diteliti dan diperiksa. Dalam pendekatan antipositivistik, penelitian ini dilakukan dengan empatik dan berpihak kepada Kaharingan. Diharapkan tulisan ini dapat menjadi inspirasi yang emansipatif, yang membebaskan pikiran manusia dari pandangan diskriminatif dan tidak manusiawi atas “Yang Lain”.

Tulisan ini merupakan narasi lain tentang keber-agama-an masyarakat Dayak Ngaju. Narasi yang berbeda dari penggambaran-penggambaran umum (metanarasi) yang antara lain menyatakan:

- Kaharingan adalah agama orang-orang Dayak yang tinggal di kampung terpencil yang letaknya jauh di pedalaman, di hulu-hulu sungai yang di kelilingi oleh hutan lebat dan pegunungan yang terjal. Kaharingan adalah agama orang-orang Dayak penghuni hutan hujan tropis seperti yang sering digambarkan media dan aktivis ekologis. Padahal Kaharingan adalah juga fenomena urban. Pada masa kini para penganut agama Kaharingan tersebar di 13 Kota Kabupaten dan 1 Kotamadya
- Kaharingan adalah agama orang Dayak pada masa lampau, agama nenek moyang yang hidup pada masa lalu, dan yang pada masa kini sudah tidak ada penganutnya lagi. Padahal Kaharingan adalah juga agama orang-orang Dayak Ngaju pada masa kini.
- Kaharingan adalah agama lama (*agama helu*), agama usang yang sedang menuju kepunahan, karena itu tidak mungkin ada perkembangan atau perubahan-perubahan. Padahal Kaharingan adalah agama yang dinamik dan berkembang.

Penggambaran-penggambaran umum itu, tentu saja bias dalam artian mengabaikan fakta empirik dan pandangan warga masyarakat setempat (*native's point of view*), fakta-fakta empirik lapangan dan sejarah lokalitas.

Jikalau ada pertanyaan, “Apa yang baru dari tulisan ini?” Maka jawabannya terdapat dalam penjelasan-penjelasan tentang Kaharingan yang sangat berbeda dari penjelasan-penjelasan yang pernah ada. Dari penjelasan-penjelasan itu dapat dibangun “teori baru” tentang Kaharingan, atau definisi tentang agama yang emansipatif dan tidak menindas. Lebih jauh lagi, dari penjelasan-penjelasan itu dapat dibangun “sikap-sikap” dan “pandangan-pandangan” baru tentang Kaharingan, misalnya sikap atau pandangan yang menolak diskriminasi atas Kaharingan, atau menolak Kaharingan menjadi objek proselitisasi.

Sebagai putra Dayak Ngaju, saya merasa lelah dengan penggambaran semena-mena tentang Kaharingan, dimana mereka dilabel dan distigma sebagai heiden, kafir, penganut agama kegelapan, atau agama para pengayau. Saya sangat meyakini ada penjelasan lain tentang Kaharingan, yaitu penjelasan yang ilmiah namun lebih manusiawi dan tidak diskriminatif. Penjelasan itu terdapat pada orang-orang Kaharingan sendiri, yaitu pada suara-suara, kata-kata, uraian-uraian

dan interpretasi-interpretasi mereka. Tugas saya sebagai antropolog adalah menyimak dan mencatat “suara-suara, kata-kata, uraian-uraian dan interpretasi-interpretasi Kaharingan” itu dan kemudian meresonansikannya dalam bentuk tulisan seperti ini..

Berdasarkan permasalahan-permasalahan di atas, maka tulisan ini bertujuan untuk memaparkan **bagaimana dinamika agama Kaharingan di panggung kehidupan masyarakat Kalimantan Tengah, sehingga eksis pada masa kini sebagai entitas sosial, politik, budaya dan agama**. Secara khusus tulisan ini hendak memaparkan peran aktif para penganut agama Kaharingan dalam dinamika itu.

Secara teoritis, tulisan ini hendak memperlihatkan bagaimana politik kultural dan keagamaan terbangun dan dibangun oleh para penganut Kaharingan ketika berhadapan dengan struktur-struktur objektif yang ada di sekitar mereka. Dengan demikian, dalam tulisan ini para penganut Kaharingan dilihat sebagai individu-individu yang aktif, atau sebagai subjek yang menjalani proses dialektika kehidupan yang terus menerus melakukan dialog dengan agen-agen yang lain. Pada sisi lain, secara praktis tulisan ini bertujuan untuk mengisi kelangkaan kajian tentang agama Dayak yang dikenal dengan Kaharingan. Diharapkan tulisan ini dapat memberi informasi ilmiah terbaru tentang Kaharingan.

## **B. Melacak Pemikiran Tentang Kaharingan**

Sejak abad ke 19, telah banyak orang yang menulis tentang Suku Dayak Ngaju. Dapat dikatakan bahwa setelah Suku Dayak Iban, adalah Suku Dayak Ngaju yang paling banyak ditulis (Baier, 1998: 50). Tak dapat disanggah bahwa para missionaris yang menjadi pionir dalam menulis dan membahas agama orang Dayak Ngaju (Becker, 1848; Hardeland, 1858; Sundermann, 1904; Epple, 1927; Witschi, 1938; Bigler, 1947; Zimmermann, 1960; Zimmer, 1968; Baier, 1977; Klokke, 1995). Mereka tinggal, berkerja bertahun-tahun di tengah-tengah orang Dayak Ngaju, dan pada umumnya bisa berbahasa Dayak Ngaju.

Jejak para missionaris diikuti oleh penjelajah, pelancong atau petualang yang mengadakan ekspedisi atau sekedar berkunjung ke wilayah orang Dayak Ngaju (Grabowski, 1889; Schwanner, 1853) dan pegawai kolonial Belanda (Maks, 1861; Perelaer, 1870; Ullmann, 1869; Mallinckrodt, 1924/25,1928). Mereka juga membuat tulisan-tulisan berupa laporan tentang sistem agama orang Dayak Ngaju, yang dikemudian hari disebut Kaharingan.

Patut diperhatikan, baik tulisan para missionaris maupun para petualang dan pegawai kolonial Belanda, pada umumnya deskriptif, tidak lengkap dan dalam bentuk fragmen-fragmen saja. Tulisan-tulisan mereka adalah kepingan-kepingan *puzzle* informasi dan ulasan mengenai agama Dayak Ngaju yang terserak di sana-sini. Dapat dikatakan bahwa mereka belum menghasilkan satu tulisan yang secara komprehensif mengulas agama Dayak Ngaju.

Kendatipun kaya akan data-data, sebagai produk jamannya, tulisan-tulisan mereka bermasalah dalam hal metodologis, bias dan sangat etnosentrik. Hal itu tentu saja berkaitan erat dengan fakta bahwa mereka bukanlah orang yang secara khusus melakukan penelitian ilmiah-akademik dan melibatkan diri secara penuh dalam mengkaji masalah agama dan kebudayaan Dayak. Seperti yang dikatakan oleh Vredenburg (1981: 2) bahwa tulisan mereka “Umumnya terlalu tertambat pada kerangka acuan mereka yang etnosentris dan ternyata tidak berusaha secara serius untuk memahami kebudayaan Dayak dari segi pandangan para pendukungnya.” Misalnya para missionaris, mereka mempunyai “agenda tersendiri” ketika mempelajari dan menulis tentang agama Dayak Ngaju yaitu untuk menunjang pekerjaan mereka:

*Their aim of attempting to understand and describe Ngaju religion was primarily to improve their knowledge so as to be in better position to deal with their “adversary” (heathen beliefs and practices). The Missionaries’ ultimate aim of language learning was also to prepare themselves for proselytization.*

(Kuhnt-Saptodewo, 1999 :13)

Dari beberapa karya para missionaris itu, tulisan J.F. Becker (1848), patut mendapat perhatian. Becker menulis tentang sosok pencipta alam semesta yang oleh orang Dayak Ngaju disebut *Hatalla*, serta para bawahannya yang berdiam di Alam Atas. Ia juga menulis mitos asal-usul pengayauan di kalangan orang Dayak

Ngaju, serta pengambil-alihan ritual kepada dewata air (*Jata*) oleh masyarakat Dayak pedalaman, yang menurutnya adalah tradisi masyarakat pesisir

Dalam dunia ilmiah, secara khusus linguistik, Kamus Dayak Ngaju-Jerman yang disusun oleh Hardeland: *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch* (1858) merupakan karya yang belum ada tandingannya. Buku ini bukan sekedar kamus tetapi juga sekaligus merupakan ensiklopedia Dayak Ngaju, karena sarat dengan informasi mengenai adat, agama dan kebudayaan, serta mengenai kata-kata dalam bahasa Dayak Ngaju yang sekarang ini telah hilang dan tidak pernah diucapkan lagi oleh orang Dayak Ngaju sendiri. Untuk dapat menulis kamus itu, Hardeland harus tinggal selama lima belas tahun bersama-sama orang Dayak Ngaju di daerah aliran sungai Kapuas-Murong. Ia meninjau dengan seksama dan melaporkan secara historis, karena itu tulisannya sangat berharga untuk melihat situasi kesejarahan orang Dayak Ngaju pada pertengahan abad ke 19.

Tulisan Zimmermann, ditulis tahun 1919 dan baru diterbitkan pada 1969, merupakan sumber penting untuk memperluas dan memperdalam pengetahuan kita tentang agama orang Dayak Ngaju. Kendatipun bukan satu karya ilmiah yang tersusun rapi, ia banyak yang membicarakan berbagai sisi agama orang Dayak Ngaju. Dalam tulisannya, sebagaimana umumnya pada waktu itu, Zimmermann dipengaruhi oleh teori animisme A.C. Kruyt dan John Warneck. Konsepsi tentang zat jiwa (*zielestof*) kepercayaan pada roh-roh, ketakutan terhadap roh-roh jahat dan fenomena semacam itu yang menjadi perhatiannya. Sebagai peneliti, Philipp Zimmermann adalah seorang peneliti yang baik dan cermat, memaparkan banyak uraian yang tepat dan mengangkat segi-segi unik pandangan orang Dayak Ngaju. Yang paling penting adalah uraiannya tentang konsepsi jiwa atau roh menurut orang Dayak Ngaju, dan karyanya ini merupakan sumber yang wajib dipelajari sehubungan dengan masalah itu. Ia terbiasa menulis apa yang baru diteliti dan diamatinya. Karena itulah, tulisannya segar dan merupakan sumber yang berbobot.

Para antropolog adalah kelompok selanjutnya yang meneliti dan menulis tentang agama Dayak Ngaju (Schärer [1946] 1963; Hertz, 1960; Miles, 1976; Kuhnt-Saptodewo, 1993 dan Schiller, 1998, 1997). Tulisan penting mengenai agama Dayak Ngaju adalah disertasi yang ditulis oleh Hans Schärer. Sebagai

seorang missionaris berkebangsaan Swiss, Schärer telah bekerja di Kalimantan Tengah selama 7 tahun menjelang Perang Dunia Kedua (1932-1939). Dalam kurun waktu 1939-1944, ia studi doktoral bidang Etnologi di Universitas Leiden-Belanda. Di bawah bimbingan J.P.B. De Josselin De Jong, ia menulis disertasi yang berjudul *Die Gottesidee der Ngaju Dajak in Süd Borneo*. Disertasi yang ditulis dalam bahasa Jerman itu kemudian diterbitkan oleh E.J. Brill-Leiden pada tahun 1946, kemudian versi Bahasa Inggris diterbitkan oleh Martinus Nijhoff pada tahun 1963 dengan judul *Ngaju Religion: The Conception of God among A South Borneo People*.

Thesis yang diajukan Schärer dalam disertasinya adalah bahwa konsepsi mengenai Tuhan (*the conception of God*) merupakan titik sentral untuk menilai dan menginterpretasikan seluruh kebudayaan dan agama Dayak, dan keseluruhan kehidupan dan pemikiran orang Dayak. Dengan nada retorik Schärer mengajukan tesisnya “*Where now lies the centre by which the whole of Dayak culture and religion is determined, by which their entire life and thought must be interpreted, and to which every thing must be referred? We answer: in the conception of God*” (1963: 6). Schärer menekankan bahwa konsepsi keilahian sebagai titik fokus untuk mengkaji budaya dan agama Dayak Ngaju. Ia menyatakan “*the idea of God runs through the whole culture and religion like a scarlet thread, and that in fact it is the focus of life and thought*” (1963:6).

Dalam menganalisis data, Schärer memakai pendekatan strukturalis seperti yang dikemukakan P. E. De Josselin de Jong dalam kata pengantar bukunya *Ngaju Religion* (1963:VIII):

*It was a working hypothesis of several Leiden-trained anthropologists of the “thirties and forties” that a dualistic opposition of male and female (and associated concepts), so often encountered in Indonesia, might, in the field of social structure, be related not only to genealogical and/or territorial moieties, but also to an awareness (even among peoples with unilineal or cognatic kinship system) of the opposition between the patrilineal and its matrilineal principles of descent, succession, and inheritance, and the latent, if seldom manifest, combination, of the two. That is to say, the hypothesis was that the binary opposition of male (and Upperworld, etc) to female (and underworld, etc) might be associated not only with two halves of society, but also with two aspects of the total society: the entire society in its patrilineal and its matrilineal aspects. This hypothesis also plays its part in Schärer’s work*

Tulisan Schärer merupakan kajian klasik, karena memang ia menulis tentang sesuatu yang bersifat ideal, mendeskripsikan hal-hal yang menjadi cita-cita masyarakat Dayak Ngaju (Dyson dan Asharini, 1980/81: 24,63). Ia menulis hal-hal normatif yang tentu saja tidak persis sama dengan apa yang terjadi di masyarakat. Akibatnya, apa yang dituliskannya terasa asing bagi orang-orang Dayak Ngaju yang membacanya (Miles, 1976:76). Ada kesan bahwa Schärer merepresentasikan satu gambar lain mengenai agama Dayak Ngaju. Contohnya mengenai ide tentang Allah Tertinggi Perempuan yang tinggal di Alam Bawah (Schärer, 1963:16), dan pemisahan antara Alam Atas dan Alam Bawah, dia mengasumsikan bahwa Alam Atas itu bersifat baik dan Alam Bawah itu bersifat jahat, *Mahatala* adalah Pencipta dan *Jata* adalah licik dan pembinasakan. (Schärer 1963:22). Juga tentang adanya dikotomi dua kelompok suku Dayak Ngaju (*moiety*) pada masa lalu yaitu kelompok naga dan enggang (Schärer, 1963:19, 59,138, 156, 157). Ide-ide yang didasarkan pada pendekatan ekstrem strukturalis gaya “Leiden School” ini sangat asing bagi orang Dayak Ngaju. Sesuai dengan komentar P.E. de Josselin de Jong (1963: 156) bahwa:

*“His work is clearly Leiden-inspired” and it might be maintained that Schärer imposed a particular structuralist interpretation on the data. He interpreted Ngaju culture as reflecting a clearly stratified Upper- and Underworld, and, similarly, a society composed of two tribal moieties operating separately*

Tanggapan kritis juga muncul dari Victor King yang menyatakan, *“It is unlikely that the structure he discerns in Ngaju religion and its relationship with certain elements of Ngaju social structure are purely the product of a particular theoretical and methodological orientation”* (King, 1980: 10).

Sumber utama Schärer untuk menulis disertasinya adalah nyanyian-nyanyian suci para *balian* pada upacara keagamaan, mitos-mitos suci, hukum-hukum adat, dan gambar-gambar keagamaan. Baginya sumber-sumber itu menginkorporasi informasi terkode (*coded information*) tentang konsepsi keilahian orang Dayak Ngaju, menyimpan aktivitas nalar orang (*humand mind*) Dayak Ngaju mengenai Tuhan, alam, masyarakat bahkan dirinya sendiri. Di dalam mitos-mitos suci dan nyanyian ritual para *balian* itu, menurut Schärer, terdapat sistem atau struktur terdalam (*the deepest structure*) yang dipakai oleh

orang Dayak Ngaju untuk menghasilkan rancang-bangun budaya aktual misalnya: mitos, aturan kekerabatan, atau aturan perkawinan.

Data-data etnografis dan historis yang terdapat dalam tulisan Schärer sangatlah berharga. Kemampuannya berbahasa Dayak Ngaju dengan baik, membuat ia dapat menyelami keluhuran agama orang Ngaju dengan baik pula. Secara metodologis, ia orang pertama yang melakukan studi tentang agama Dayak Ngaju berdasarkan pada pandangan orang Dayak sendiri. Dengan tegas ia mengatakan “Kita harus mencoba untuk menghadirkan konsepsi keilahian menurut teologi orang-orang Ngaju. Kita harus menggunakan doktrin keilahian Dayak sebagai titik berangkat” (1963: 6). Ia pula yang pertama kali secara akademis mengakui bahwa orang-orang Dayak bukanlah orang kafir tanpa agama. Pada bagian akhir dari tulisannya ia menyatakan, “Orang Dayak adalah orang beragama, dan seluruh pemikiran dan kehidupannya, sebagaimana telah kita lihat dalam tulisan ini, ditentukan oleh agamanya” (1963: 161).

Studi yang dilakukan Schärer memperlihatkan betapa detail, rumit, dan rincinya agama Dayak. Sebagai satu sistem kepercayaan, mereka telah memiliki bangunan teologi yang kokoh. Mereka bukanlah orang yang tak mengenal tata-tertib. Sistem keagamaan yang menyatu-padu dengan sistem sosial-kemasyarakatan (adat) menata dan mengatur kehidupan mereka.

Sebagaimana ciri khas pendekatan struktural fungsional, tulisan ini mengandaikan adanya satu kebudayaan yang relatif homogen dan tidak berubah. Pengaruh-pengaruh, ide-ide dan konsepsi-konsepsi asing yang datang dari luar tidak dilihat sebagai sesuatu merubah atau mengganti struktur yang ada. Justru hal-hal itu diserap ke dalam kosmologi atau struktur tradisional yang ada (1963: 65). Perubahan hanyalah transformasi pada permukaan, tetapi strukturnya tetap sama. Hal itu tampak jelas pada nama Allah Tertinggi maskulin yang dengan luwesnya menyerap nama-nama dari Hindu dan Islam, namun tidak sampai merubah atau mengganti konsepsi keilahian-nya. Pemikiran Schärer diadopsi oleh Ugang (1983) sehingga ia mengatakan bahwa elemen-elemen dari luar hanya membumbui Kaharingan dan tidak membuat perubahan pada Kaharingan.

Tulisan lain mengenai agama Dayak Ngaju adalah karya Robert Hertz (1960) tentang upacara kematian orang Dayak Ngaju (*tiwah*). Dalam tulisannya

yang berjudul *Death and The Right Hand* --secara khusus pada bagian yang berjudul *A Contribution to The Study of the Collective Representation of Death* -- Hertz menggambarkan betapa berkuasanya kesadaran kolektif pada orang Dayak Ngaju, sehingga mereka secara teliti, dengan menghabiskan banyak waktu, biaya dan tenaga melaksanakan upacara kematian yang terdiri dari tiga tahap yaitu *mangubur* (pemakaman sementara), *manenga lewu* (masa antara atau penantian) dan *tiwah* (upacara tingkat akhir). Kekuatan kesadaran kolektif semakin tampak pada masa antara atau penantian, dimana orang Dayak Ngaju dengan penuh ketaatan menjalani berbagai *pali* (pantang) mulai dari pola berpakaian, pola makan dan pola menggarap lahan.

Sebagai murid dari Durkheim dan teman Marcel Maus, Hertz adalah seorang Durkheimian tulus. Konsep Durkheim tentang *collective representation* (lihat Lukes, 1975: 6-7) yang secara ekstrim memaksa individu untuk berpakaian, makan, bertingkah laku bahkan menilai tubuhnya, diambil dan dipakai secara utuh oleh Hertz. Baginya kematian bukanlah masalah pribadi para individu yang kehilangan orang yang dicintainya tetapi “...*death has a specific meaning for the social consciousness; it is the object of a collective representation*” (1960: 28).

Dari tulisan Hertz, tampak bahwa teori-teori mengandung perangkap dan dapat mengarahkan seorang peneliti untuk melakukan generalisasi. Craib (1986: 16) menyebutnya sebagai “Perangkap Teka-Teki Silang” (*Crossword Puzzle Trap*) yaitu para peneliti ilmu sosial berlaku persis seperti peneliti ilmu alam. Mereka berupaya untuk melakukan manipulasi beberapa aspek alami yang diisolasi dalam beberapa situasi eksperimental untuk memuaskannya paradigma. Ini seperti permainan teka-teki silang: kotak-kotak telah ada sedemikian dan kita mengisi kotak-kotak kosong itu dengan petunjuk yang ada sebagai pertanyaan dari teka-teki silang tersebut. Kompleksitas yang ada di kawasan sistem sosial seringkali tak disadari dan hal ini memberikan upaya untuk mengejar metanarasi dalam ilmu sosial yang akhirnya melahirkan reduksi, mereduksi kompleksitas menjadi sekumpulan konsep teoretis yang tak bisa berbunyi apa-apa di tataran praksis. Lebih jauh lagi, peneliti dapat tergoda untuk memanipulasi data agar cocok dengan teori-teori yang ada padanya.

Implikasi pandangan yang demikian terhadap metodologi penelitian adalah individu dilihat sebagai entitas yang pasif, objek penelitian, dan bukan sebagai subyek yang berfikir dan aktif. Model yang digunakan adalah model deduktif yang oleh Geertz dikritik sebagai “*academicisme*”, yaitu seperti teolog-teolog, sungguh-sungguh bekerja keras untuk membuktikan hal yang sudah pasti...atau menjelmakan kembali karya-karya orang besar” (Geertz, 1973:88). Karena itu, Hertz dapat berteori tentang agama orang Dayak Ngaju, walaupun ia sama sekali tidak pernah datang dan tinggal di tengah-tengah orang Dayak Ngaju. Ia hanya mencocok-cocokan teori dengan data-data sekunder.

Pada 1983, J.A. Weinstock menulis Disertasi di Cornell University dengan judul *Kaharingan and The Luangan Dayaks: Religion and Identity in Central East Borneo*. Ia melakukan penelitian di kalangan suku Dayak Luangan di daerah Barito Utara, antara akhir 1979 hingga pertengahan 1981. Kendatipun memakai judul *Kaharingan*, Weinstock tidaklah menulis tentang Kaharingan yang berpusat di suku Dayak Ngaju. Ia menulis tentang agama suku Dayak Luangan, yang di kemudian hari menyatukan diri dalam Kaharingan. Memakai perspektif Durkheim (1965: 22) ia melihat bahwa praktik ritual-ritual orang Dayak Luangan atau agama Dayak Luangan (yang disebutnya sebagai Kaharingan) sebagai representasi kolektivitas yang mengekspresikan realita kolektif, dengan fungsi integratif menyatukan anggota suku baik yang hidup dan yang mati. Data-data etnografi tentang Dayak Luangan yang dikemukakan Weinstock sangatlah berharga. Namun ia terjebak pada deduksi teori. Ia berjuang keras untuk membuktikan bahwa teori agama menurut Durkheim dapat dikenakan pada suku Dayak Luangan di Kalimantan Tengah. Misalnya setelah membahas definisi agama menurut Durkheim, ia menyatakan:

*Kaharingan, as a body of belief, functions in such manner among the Luangan. It is a critical, integral facet of Luangan identity, even among those individuals who have come under the influence of other religions (i.e., Christianity or Islam. Kaharingan rituals, as collective representatios, are the central structural feature which creates the community out of otherwise disparate households.*

(Weinstock,1987: 75)

Dengan memakai teori Durkheim ia melihat bahwa karakteristik agama dan ritual agama Dayak Luangan bukanlah unsur *natural* dan *supernatural* tetapi

yang sakral dan yang profan. Karena itu pada akhir tulisannya, ia mengkritik Schärer yang menyatakan bahwa konsepsi mengenai Tuhan (*supernatural*) merupakan titik sentral untuk menilai dan menginterpretasikan seluruh kebudayaan dan agama Dayak, dan keseluruhan kehidupan dan pemikiran orang Dayak (1987:97).

Pada 1987, Anne Schiller menulis Disertasi doktoralnya tentang *Tiwah* dengan judul *Dynamic of Death: Ritual, Identity, and Religious Change among The Kalimantan-Ngaju*, yang pada 1997 diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity Among The Ngaju of Indonesia*. Schiller mengulas perubahan isi dan bentuk *Tiwah* yaitu upacara kematian tahap terakhir orang Dayak Ngaju dalam kaitannya dengan perubahan dalam masyarakat. Ia menyatakan:

*This volume has offered an exploration of rituals, beliefs, and attitudes associated with treatment of the dead among an indigenous rain forest people of Indonesia. I have sought to relate the rituals to their changing social contexts and, in so doing, probe the relationship between religious and social transformation. To this end, I have focused attention on the changing form and content of tiwah as understood by lay people as well as priests*

(Schiller, 1997:145)

Schiller memperlihatkan bagaimana individu-individu Dayak menjadikan upacara kematian itu sebagai sarana aktualitas, untuk menyatakan identitas diri (1987: 16), dan sebagai *template* untuk menjalin relasi sosial (1997: 103-108). Lebih jauh lagi, struktur yang begitu kuat seperti yang digambarkan Hertz ternyata di dalam ruang dan waktu tertentu dapat dinegosiasikan. Hal ini tampak dalam upaya mereka melakukan rasionalisasi atas sistem hewan kurban yang selama ini memberi kesan agama Kaharingan sebagai agama yang mahal. Seorang ulama Kaharingan memberi pernyataan berikut, *"It is no longer necessary to perform costly sacrifices. We live in an era of small sacrifices. It is enough to place a coin in a sangku tambak raja and let the sangiang attend to the rest. Hindu Kaharingan need not be an expensive religion* (1997: 124).

Buku yang ditulis oleh Anne Schiller adalah data berharga yang memperlihatkan situasi orang Kaharingan pada masa kini. Namun buku ini mengabaikan pendekatan historis; hanya memakai perspektif sinkronik saja atau

dalam istilah Marry Louise Pratt “*ethnografic present*” yang mengabaikan historisitas sehingga penelitian antropologi dapat membuat orang yang diteliti menjadi “*people without history*” (Pratt, 1986: 42-50). Agar tidak ahistoris, maka antropologi harus mempertimbangkan pendekatan diakronik, sehingga tidak hanya melihat masa kini saja. Dengan pendekatan kesejarahan, seperti yang dilakukan oleh William Roseberry ketika melakukan penelitian masyarakat petani di Venezuela (1989), maka masyarakat yang diteliti tidak dilihat sebagai sisa-sisa peradaban pra moderen yang masih bertahan hidup di pentas kehidupan masyarakat, tetapi sebagai bagian integral dan dinamik dalam perkembangan ekonomi, politik, sosial dan budaya masyarakat.

Tulisan Sri Tjahjani Kuhnt-Saptodewo (1992) *Zum Seelengeleit bei den Ngaju am Kahayan*, merupakan sumbangan berarti untuk studi tentang agama Dayak Ngaju. Sama seperti Schiller, Kuhnt-Saptodewo juga melakukan studi tentang tiwah secara khusus pada tata-bahasa para imam dalam upacara *Manarung* yaitu satu bagian dari ritus yang terdapat dalam acara Tiwah. Dalam tulisannya, Kuhnt-Saptodewo memaparkan bahwa tata-bahasa para imam Dayak Ngaju mengandung *dyadic aspect* yaitu terdiri dari bagian laki-laki dan bagian perempuan yang disebut dengan *tandak hatue* dan *tandak bawi*.

Tulisan lain yang juga penting adalah tulisan Douglas Miles (1976) *Cutlass and Crescent Moon* yang berbicara tentang hubungan antara orang-orang Dayak Ngaju di Tumbang Gagu dan orang-orang Banjar di Kuala Karis, keduanya di Sungai Mentaya Hulu, daerah pedalaman Kalimantan Tengah. Juga tulisan Martin Baier (1977), *Das AdatbuBrecht der Ngaju-Dayak (Salilah-Kodex)*, Disertasi di Tübingen University-Jerman, tentang hukum adat Dayak Ngaju. Tema yang dibahas oleh Baier adalah hukum adat Dayak Ngaju yang telah dikumpulkan dan ditulis oleh orang lain yang bernama Damang Salilah. Baier berusaha keras menyalin dan menterjemahkannya ke bahasa Jerman, serta kemudian memberi penjelasan dan ulasan-ulasan berdasarkan pengetahuannya sendiri dengan rujukan buku-buku terbitan Eropa.

Dalam bahasa Indonesia sendiri juga ada beberapa tulisan mengenai Dayak Ngaju yang ditulis oleh orang Dayak sendiri (Ukur, 1971; Ugang 1983). Ukur menjelaskan tentang bagaimana orang Dayak menolak dan menerima agama

Kristen yang disebarkan oleh para missionaris. Ugang memperlihatkan bahwa ada paralelitas keluhuran antara Kaharingan dan Kristen. Misalnya dia melihat konsepsi *Tempun Telun* paralel dengan konsep Immanuel dalam Injil Matius dan konsepsi mengenai *Logos* di dalam Injil Yohanes (Ugang, 1983: 14).

Kendatipun memaparkan hal-hal yang menarik tentang agama Dayak Ngaju, dapat dikatakan bahwa tulisan Ukur dan Ugang bukanlah hasil penelitian langsung di lapangan di tengah orang Dayak Ngaju. Ukur misalnya sangat tergantung dengan data-data lama yang diproduksi oleh para missionaris, pegawai kolonial, petualang dan penjelajah. Dia menggunakannya tanpa kritik atas produk Barat yang bias dan sangat Eropasentrik itu. Sementara Ugang, ditandai dengan pemaksaan ide. Untuk mendukung ide adanya paralelitas antara Kekristenan dan Kaharingan, diajukannya data bahwa *Rawing Tempun Telun* adalah inkarnasi dari *Ranying Mahatala Langit*. Lebih jauh lagi *Rawing Tempun Telun* adalah *Ranying Mahatala Langit* sendiri (Ugang, 1983: 14). Hal yang berbau “Kristen” itu tentu saja bukanlah ide asli yang terdapat sistem kepercayaan orang Dayak Ngaju. Menurut Bowie (2000: 5) pendekatan demikian memang menggiring para peneliti untuk mencari “benih Injil” di dalam agama dan kebudayaan yang diteliti, yaitu hal-hal yang mendukung ide-ide penyebaran agama Kristen yang tentu saja berkaitan erat dengan upaya kristenisasi atau untuk meneguhkan iman orang-orang suku yang sudah Kristen.

### **C. Kaharingan Dalam Konteks Studi Tentang Agama di Indonesia**

Clifford Geertz, ketika melakukan studi tentang Bali, melihat bahwa hal yang banyak dibicarakan di negara-negara baru Asia dan Afrika adalah tentang modernisasi dalam bidang ekonomi atau politik. Sementara topik modernisasi religius sangat jarang dibicarakan. Hal itu, menurut Geertz, karena pandangan tentang agama-agama di Asia dan Afrika tidaklah berubah yaitu agama-agama diharapkan bertahan atau punah, tapi tidak diharapkan berubah (Geertz, 1973: 170). Apa yang dikatakan oleh Geertz dapat menjadi penjelasan mengapa pada tahap-tahap awal, kajian mengenai agama-agama suku di Indonesia

umumnya deskriptif. Para peneliti umumnya dibebani semangat ingin mendokumentasikan satu kebudayaan, yang menurut mereka sendiri, akan punah.

Menurut Keesing, pandangan yang demikian berawal dari kecenderungan para antropolog pada keunikan atau kekhasan (*difference*) atau pada sesuatu yang eksotik dan berbeda dari kebudayaan lain (Keesing, 1994: 301). Semangat yang sama juga terdapat pada proyek-proyek pemerintah yang dikelola oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada tahun 80-an dengan nama "Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah". Kebudayaan daerah, termasuk sistem agamanya, dilihat berada di ambang kepunahan sehingga diperlukan satu proyek untuk melakukan upaya penyelamatan (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1985). Dengan demikian kebudayaan dilihat sebagai sesuatu yang esensial, stabil dan linear dari waktu ke waktu.

Tulisan etnografis yang dapat disebutkan mencoba menampilkan kebudayaan sebagai suatu entitas esensial antara lain tulisan Jérôme Rousseau (1990) yang memaparkan tentang identitas etnik dan kehidupan sosial di kalangan orang-orang Dayak di Kalimantan Timur. Rousseau melihat kebudayaan itu sudah ada, bahkan dalam bentuk yang eksotik mulai dari tradisi mentato tubuh hingga tradisi penis berpaling untuk meningkatkan daya seksual (1990: 26-27). Ia melihat kebudayaan sebagai sesuatu yang akan lenyap dan tak pernah kembali. Dengan nada meratap, pada bagian akhir dari tulisannya, ia menulis:

*The social system described in this book is becoming a thing of the past. Cash crops and wage labour are taking an increasingly important place; a population explosion brought about by major improvements in health standards is putting pressure on traditional systems of land management; this is exacerbated by timber exploitation, which is changing the environment. Central Borneo communities have lost their independence and are part of an elaborate administrative and political apparatus in which they occupy a peripheral position; whole villages are moved by development schemes; long houses have virtually disappeared on the Kalimantan side, while modern long houses with electricity and piped water are being built in Sarawak. Hereditary chiefship is being replaced by electoral and administrative selection. The Baluy was the last area to be affected, but it has now produced administrators, university graduates, businessmen, and teachers who link central Borneo to the world system. Television signals will soon cover the whole island. In a few years, the system described in this book will be equally exotic for Bornean and European readers.*

(Rousseau, 1990: 307)

Rousseau merupakan tipe peneliti yang memandang kebudayaan sebagai artefak-artefak, benda-benda langka, manusia-manusia primitif, tradisi-tradisi atau adat-istiadat yang hampir musnah, yang harus cepat-cepat diteliti sebelum dicemar oleh pengaruh luar. Pengaruh luar yang mengubah kondisi asli dilihat sebagai ancaman, karena diasumsikan bahwa hanya dalam kondisi asli dapat terlihat watak pemilik kebudayaan itu. Karena itu kegiatan penelitian juga dilihat sebagai perbuatan heroik yaitu mendokumentasikan kebudayaan yang telah berada di ambang kemusnahan. Gerak, proses dan perubahan-perubahan (bahkan kenyataan sosial, politik dan ekonomi) tidak dianggap penting, karena dilihat sebagai proses penyeimbangan atau dalam rangka integratif yaitu equilibrium atau keseimbangan struktur masyarakat. Hal ini tampak dari studinya pada tahun 70-an yaitu *Kayan Religion: Ritual Life and Religious Reform in Central Borneo* yang membahas tentang agama suku Dayak Kayan di daerah Baluy, Sarawak-Kalimantan Utara. Bukunya ini memaparkan tentang perubahan yang terjadi pada agama Kayan. Dari agama primal yang sederhana (*adat pare aya'*) kemudian menjadi agama yang sarat dengan upacara yang rumit dan memerlukan biaya tinggi, juga sarat dengan pantangan dan pertanda (*adat Dipuy*). Namun kemudian mengalami penyerderhanaan dengan munculnya agama baru yang disebut dengan *adat Bungan*.

Menurut Rousseau (1998: 325-326) perubahan agama orang Kayan dari agama *Dipuy* menjadi agama *Bungan* telah merevolusi dan menyerdehanakan kehidupan sehari-hari orang Dayak Kayan, dalam artian telah membuat kokoh atau membuat seimbang struktur masyarakat Dayak Kayan. Perubahan itu terjadi dipicu maraknya kegiatan missionaris di kalangan orang Kayan pada akhir Perang Dunia II. Namun secara internal, sistem agama lama juga sangat membebani penganutnya dan memberi pembenaran atas sistem kelas pada masyarakat yang cenderung eksploitatif. Mereka tidak melakukan *external conversion* yaitu beralih agama ke agama-agama dunia, misalnya Islam atau Kristen, namun *internal conversion* yaitu beralih ke sistem “agama baru” yang merupakan koreksi atas “agama lama”. Pada mulanya mereka menyembah dan mengikuti tata-aturan seorang dewata perempuan yang bernama *Dipuy*, namun

kemudian konversi dengan menyembah dan mengikuti tata-aturan seorang dewata perempuan lain yang bernama *Bungan*.

Tulisan lain mengenai agama suku, namun masih dalam semangat konservasi dan bersifat deskriptif, adalah *Agama Asli di Kepulauan Solor* karangan Paul Arndt (2003). Buku ini memaparkan apa adanya sistem kepercayaan orang-orang di pulau Solor, hanya deskripsi tanpa ada tendensi untuk menemukan satu kesimpulan umum atau sekeping teori. Berbeda dari *Religi Orang Bukit* yang ditulis oleh Noerid Haloei Radam (2001) yang tidak saja memaparkan tentang sistem keyakinan dan upacara orang Dayak Bukit (sekarang disebut Dayak Meratus) yang disebut sebagai “Agama Balian” tetapi juga menghubungkannya dengan aspek-aspek kehidupan lainnya yaitu berladang. Dengan menggunakan pendekatan struktural fungsionalisme, Radam memperlihatkan bahwa kegiatan berladang, yang adalah kegiatan ekonomi dan ekologis, sangat erat berkait dengan agama atau sistem kepercayaan, serta sebaliknya sistem keagamaan mempunyai fungsi dalam menata kegiatan ekonomi dan ekologis.

Sama seperti aspek-aspek budaya pada umumnya, sistem keagamaan selalu berproses dalam perubahan-perubahan, baik karena menanggapi tekanan dari dalam sistem keagamaan itu sendiri, perubahan lingkungan, maupun sebagai pengaruh dari akulturasi. Para antropolog memberikan perhatian pada masalah perubahan sistem keagamaan, karena mereka ingin mengoreksi kesalahan konsepsi umum yang menyatakan bahwa agama primitif tidak mengalami modifikasi atau perubahan-perubahan (Lessa dan Vogt, 1965: 496).

Tulisan Jane Monnig Atkinson; *Agama dan Suku Wana di Sulawesi Tengah* (1985) dan Simon Rae; *Breath Becomes the Wind* (1994) dapat dijadikan contoh sebagai upaya untuk memperlihatkan bahwa agama suku mengalami modifikasi dan perubahan. Atkinson memperlihatkan bagaimana suku Wana melakukan interpretasi dan reaksi terhadap sikap-sikap suku bangsa-suku bangsa yang berada di sekitar. Mereka membentuk satu konsep mengenai apa sebenarnya agama itu, yang didasarkan pada kontak mereka dengan agama Islam dan Kristen (1985: 28), padahal dalam bahasa Wana tidak ada satu patah kata pun yang sama pengertiannya dengan kata agama. Hal itu dilakukan untuk menegaskan bahwa

mereka betul-betul punya agama di hadapan para penganut mereka yang beragama Islam dan Kristen (1985: 11-12). Simon Rae memperlihatkan bahwa sebagai akibat perjumpaan dengan agama Islam dan Kristen telah terjadi perubahan dalam sistem keagamaan orang Karo di Sumatera Utara.

#### **D. Dalam Rimba-Belantara Teori Sosial**

Kaharingan adalah agama yang dilahirkan oleh masyarakat Dayak Ngaju. Kaharingan merupakan agama *otokhton*<sup>2</sup> masyarakat Dayak Ngaju. Ia tumbuh sendiri dari dirinya sendiri. Ia berasal dari bumi atau daerah tempatnya sendiri yaitu pulau Kalimantan. Sejak dahulu ia sudah ada di situ, dan ia tidak diimpor dari luar. Karena itu, secara sosial dan historis, ia berbeda dari Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Khong Hu Cu yang adalah agama yang dilahirkan di luar negeri, di luar Indonesia. Karena itu, apa yang terjadi di Indonesia, di Kalimantan, sangat berpengaruh terhadap Kaharingan.

Dalam pendekatan Durkheim ([1912] 1976), agama Kaharingan dapat dilihat bukan hanya sebagai entitas sosial-keagamaan, tetapi juga sebagai sesuatu yang secara simbolik menyatu dengan keberadaan masyarakat. Durkheim menyatakan *religious life is the "eminent form" and the "epitome" of group life. From religion is born everything essential in society and this is possible only because "the idea of society is the soul of religion"* (Durkheim 1976, 419; lihat juga 206). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa antara Kaharingan dan masyarakat Dayak (yang melahirkannya) merupakan satu kesatuan. Kaharingan adalah sistem keagamaan yang menyatu-padu dengan sistem sosial-kemasyarakatan suku bangsa Dayak Ngaju. Karena itu, apa yang terjadi pada masyarakat Dayak secara sosial-historis, sangat berpengaruh terhadap Kaharingan, dan sebaliknya.

Eksistensi agama Kaharingan sebagai satu realitas sosial tentunya tidaklah datang dengan sendirinya, tetapi melalui suatu proses yang panjang. Membaca arsip surat-menyurat Kaharingan, saya menemukan betapa gigihnya para tokoh Kaharingan berjuang untuk mendapat pengakuan dari Negara. Proses demi proses

---

<sup>2</sup> Bahasa Yunani, *auto*=sendiri, *khton*= bumi

dijalani, demi kehidupan dan untuk menghidupi satu sistem kepercayaan yang bernama Kaharingan. Sehubungan dengan hal itu, pertanyaan yang patut diajukan adalah “Apa perspektif teoritis yang akan dipakai untuk memahami fenomena agama Kaharingan yang demikian?”.

Sehubungan dengan pertanyaan di atas, patutlah diperhatikan bahwa teori-teori antropologi telah mengalami perubahan yaitu dengan berkembangnya semangat antipositivisme dan pemikiran postmoderenisme (Saifuddin, 2005). Berkembangnya pemikiran antipositivisme, membuat para antropolog tidak sepakat dengan pemikiran positivisme<sup>3</sup> yang menganalogikan analisis sosial dengan analisis alamiah, dimana masyarakat dilihat sebagai gejala objektif sebagaimana cara memandang suatu gejala oleh ilmu-ilmu alamiah.<sup>4</sup> Pemikiran

---

<sup>3</sup> Positivisme yang ditengarai berkembang dari pemikiran filsafat Auguste Comte (1798-1857). Comte – yang berlatarbelakangkan keserjanaan matematika dan fisika – menyatakan keyakinannya bahwa konsep dan metode ilmu pengetahuan alam (yang dipakai untuk menjelaskan hubungan sebab-akibat antar-benda anorganik yang mati) dapat juga dipakai untuk menjelaskan alam kehidupan kolektif manusia. Menurut Comte, kehidupan manusia itu—sebagaimana peristiwa-peristiwa yang berlangsung “seperti apa adanya” di kancah alam benda-benda anorganik – pun terjadi di bawah imperativa hukum sebab-akibat yang berlaku universal. Dikatakan bahwa kehidupan manusia itu – individual maupun kolektif – adalah selalu terlepas dari kehendak dan/atau rencana siapapun yang subjektif. Pada dasarnya positivisme adalah sebuah filsafat yang meyakini bahwa satu-satunya pengetahuan yang benar adalah yang didasarkan pada pengalaman aktual-fisikal. Pengetahuan demikian hanya bisa dihasilkan melalui penetapan teori-teori melalui metode saintifik yang ketat, yang karenanya spekulasi metafisis dihindari. Positivisme dikritik karena generalisasi yang dilakukannya terhadap segala sesuatu dengan menyatakan bahwa semua “proses dapat direduksi menjadi peristiwa-peristiwa fisiologis, fisika, atau kimia” dan bahwa “proses-proses sosial dapat direduksi ke dalam hubungan antar tindakan-tindakan individu” dan bahwa “organisme biologis dapat direduksi kedalam sistem fisika. Kritik juga dilancarkan oleh Max Horkheimer dan teoritis kritis lain. Kritik ini didasarkan atas dua hal, ketidaktepatan positivisme memahami aksi sosial dan realitas sosial yang digambarkan positivisme terlalu konservatif dan mendukung status quo. Kritik pertama berargumen bahwa positivisme secara sistematis gagal memahami bahwa apa yang mereka sebut sebagai “fakta-fakta sosial” tidak benar-benar ada dalam realitas objektif, tapi lebih merupakan produk dari kesadaran manusia yang dimediasi secara sosial. Positivisme mengabaikan pengaruh peneliti dalam memahami realitas sosial dan secara salah menggambarkan objek studinya dengan menjadikan realitas sosial sebagai objek yang eksis secara objektif dan tidak dipengaruhi oleh orang-orang yang tindakannya berpengaruh pada kondisi yang diteliti. Kritik kedua menunjuk positivisme tidak memiliki elemen reflektif yang mendorongnya berkarakter konservatif. Karakter konservatif ini membuatnya populer di kalangan politik tertentu.

<sup>4</sup> Anthony Giddens (1975: 3-4 via Hardiman, 2009: 27) memaparkan bahwa sikap positivistik yang dianut oleh ilmu-ilmu sosial mengandung tiga pengandaian yang berkaitan. *Pertama*, bahwa prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial itu. Gejala subjektif manusia, kepentingan maupun kehendak manusiawi, tidak mengganggu objek pengamatan, yaitu tingkah laku sosial manusia. Dengan cara ini objek pengamatan disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua*, hasil penelitian itu dapat dirumuskan dalam bentuk “hukum-hukum” seperti dalam ilmu-ilmu alam. *Ketiga*, ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni, pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis manusia. Ilmu-ilmu sosial, seperti ilmu-ilmu alam, bersifat netral, bebas nilai

antipositivisme ini menjadi landasan bagi pembentukan paradigma kualitatif yang terutama berkembang dan menjadi label antropologi budaya. Dalam antipositivisme, manusia ditempatkan sebagai subjek yang berfikir dan bertindak (Saifuddin, 2005), sedangkan dalam positivisme manusia dilihat sebagai objek pasif dari kebudayaan, hal itu terjadi karena manusia diasosiasikan dengan materi yang bersifat statis dan pandangan ini diberlakukan secara universal.

Sebagai contoh, fenomena positivisme dalam studi mengenai masyarakat Dayak tampak dalam karya seorang murid Durkheim yang bernama Robert Hertz (1960). Konsep Durkheim tentang *collective representation* (lihat Lukes, 1975: 6-7) diambil, dan dipakai secara utuh oleh Hertz serta digeneralisasi pada masyarakat Dayak. Ia menggambarkan betapa berkuasanya representasi kolektif pada orang Dayak Ngaju, sehingga mereka secara teliti, dengan menghabiskan banyak waktu, biaya dan tenaga melaksanakan upacara kematian yang terdiri dari tiga tahap yaitu *mangubur* (pemakaman sementara), *manenga lewu* (masa antara atau penantian) dan *tiwah* (upacara tingkat akhir). Individu atau masyarakat dalam tulisan Hertz digambarkan sebagai entitas yang pasif, dan bukan sebagai subyek yang berfikir dan aktif. Karena itu, orang Dayak Ngaju dalam tulisannya digambarkan sebagai pengabdian adat atau kebudayaan, yang dengan taat menjalani berbagai *pali* (pantang) mulai dari pola berpakaian, pola makan dan pola menggarap lahan. Hal yang menarik adalah Hertz mampu berbicara tentang ritual *Tiwah* masyarakat Dayak Ngaju, tanpa pernah bertemu dengan orang Dayak Ngaju dan menghadiri upacara *Tiwah* yang dimaksud. Positivisme memang dapat melahirkan “antropolog di atas meja”, yang hanya melakukan penelitian di atas meja saja, seperti halnya penelitian yang dilakukan oleh ahli-ahli ilmu alam.

Menimbang pemikiran François Lyotard (1994) tentang merosotnya kekuasaan legitimasi “metanaratif” dan kemunculan ilmu pengetahuan postmoderen, Saifuddin (2005: 369) menyatakan bahwa antipositivisme memiliki kesejajaran ide dasar dengan postmoderenisme. Hal itu terjadi karena ilmu pengetahuan postmoderen meninggalkan standart-standart absolut, kategori-kategori universal, dan teori-teori besar (metanarasi-metanarasi). Para penganut postmoderen lebih menyukai tipe-tipe kajian sosial yang bersifat lokal, secara

historis kontekstual, dan pramagtik, serta skeptis terhadap setiap postulat mengenai kesinambungan dan generalisasi. Apabila terdapat bukti adanya kontinuitas, maka kontinuitas itu ditafsirkan secara ironis sebagai hasil dari proses konstan dari rekreasi, bukan sebagai pengulangan dari masa lampau.<sup>5</sup>

Selain “*incredulity towards metanarratives*” (ketidakpercayaan terhadap metanarasi-metanarasi), ciri lain yang penting dari postmodern adalah menekankan pentingnya perbedaan dan “ke-yanglain-an” (*otherness*). Postmodernisme, sambil menolak pemikiran yang totaliter, juga mengimplikasikan dan menganjurkan kepekaan terhadap perbedaan dan memperkuat toleransi terhadap kenyataan yang beragam. Dalam postmodernisme, sumber pengetahuan dan kebenaran pengetahuan tidak dilihat sebagai sesuatu yang tunggal. Realitas sosial kekinian tidak dilihat homolog tetapi paralog. Pengetahuan dan kebenaran kini menyebar dan plural. Karena itu tidak heran kalau tujuan yang hendak dicapai oleh postmodernisme adalah membongkar dan menghancurkan metanarasi yang dihasilkan dari satu ideologi dan pemikiran mainstream, yang hegemonik dan menguasai kultur pengetahuan masyarakat. Kemudian, cita-cita yang ingin diusung oleh postmodernisme adalah terjalannya kehidupan yang plural, demokratis, egaliter, dan menjamin bagi emansipasi sebuah ideologi tanpa memasingkan rasa kemanusiaan.<sup>6</sup>

Pandangan postmodernisme, tentu saja kontras dengan ciri ortodok dalam antropologi klasik yang menekankan asas harmoni dan ekuilibrium, dimana

---

<sup>5</sup> Secara etimologis, istilah *modern* berasal dari kata Latin *modus* (cara). Sebab itu maka awalan *post-* dalam postmodernisme harus dipahami sebagai sebagai kritik terhadap modus-modus atau cara-cara yang ada sejak Masa Pencerahan yang dipakai untuk menata peradaban umat manusia. Lyotard menolak istilah *post-* dalam postmodernisme dalam pengertian era setelah modernisme. Ia melihat awalan *post-* dalam postmodernisme sebagai satu kritik mendasar yang ingin melampaui pemikiran modernisme (Lyotard [1984] 2009: 35-36). Mengenai akhiran *-isme* menarik untuk membaca penjelasan yang ditulis oleh Bambang Sugiharto (1996: 24) yang membedakannya dari postmodernitas:

*Yang pertama menunjuk pada kritik-kritik filosofis atas gambaran dunia (world view), epistemologi, dan ideologi-ideologi moderen. Yang kedua menunjuk pada situasi dan tata sosial produk teknologi informasi, globalisasi, fragmentasi gaya hidup, konsumerisme yang berlebihan, derelugasi pasar uang dan sarana publik, usangnya negara bangsa dan penggalan kembali inspirasi-inspirasi tradisi*

<sup>6</sup> Diskusi lebih lanjut tentang postmodernisme lihat Jean-Francois Lyotard dalam bukunya “*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*,” tahun 1984, yang kini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul *Kondisi Postmoderen: Suatu Laporan Mengenai Pengetahuan*, diterbitkan oleh Selasar Surabaya Publishing tahun 2009. Hubungannya dengan sosiologi dapat dilihat pada tulisan Scott Lash, *The Sociology of Postmodernism*, London: Routledge tahun 1990, yang juga telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul *Sosiologi Postmodernisme*, terbitan Kanisius-Yogyakarta tahun 2004.

perubahan dipandang berlangsung terus-menerus namun teratur, lambat-laun atau sebagai proses yang konstan, dan dilihat sebagai proses internal dari sistem. Dalam pola yang demikian maka, *agency* ditekankan sebagai kontras-atau dalam posisi yang berlawanan dengan- struktur (Saifuddin, 2005: 41), perubahan dianggap menyumbang bagi terpeliharanya sistem sosial.

Dengan demikian postmoderenisme mencoba merombak pusat-pusat subjek dan dunia sosial yang dari sudut pandang “metanaratif” adalah statis dan a-historis. Dengan demikian telah terjadi pergeseran yaitu dari metanaratif ke naratif lokal dan dari teori-teori umum ke strategi-strategi pragmatik. Karena itu saya menyokong pendapat Scott Slash (2004 [1990]) yang memetakan postmoderenisme sebagai paradigma kultural yang meresapi hampir segala isi kehidupan mutakhir yang ditandai oleh tendensi dediferensiasi, problematisasi realitas, dan instabilitas makna.

Adanya perubahan itu, menghasilkan pendapat bahwa para antropolog kekinian tidak lagi dibebani tugas untuk mendefinisikan kultur sebagai sesuatu yang *a priori*, otentik, esensial, stabil, statis, dan linear dari waktu ke waktu (Marcus & Fischer, 1989; Rosaldo, 1989; Kaplan & Manners, 1972). Kemudian tugas pokok seorang antropolog kekinian adalah menginterpretasi interpretasi warga masyarakat yang menjadi bagian hidupnya dalam masa-masa penelitian lapangan (Saifuddin, 2005: 297). Geertz menyatakan bahwa tugas seorang antropolog bukanlah menghayal pulau-pulau kanibal atau mengarang masa silam yang penuh dengan rongsokkan filsafat, tetapi melakukan tafsiran-tafsiran atas simbol-simbol yang dihayati dan rumusan-rumusan yang dipakai oleh para aktor (Geertz, 1974: 14).

Tak dapat dihindar, tulisan ini sangat dipengaruhi oleh semangat antipositivisme dan postmoderenisme. Karena itu, tulisan ini tidak berhasrat untuk menghasilkan “teori-teori umum” (*general theory*) yang dalam ilmu-ilmu alam dikenal dengan “hukum-hukum” (*laws*). Tulisan ini juga tidak bernafsu untuk mendeduksi catatan-catatan lapangan (*field notes*) menjadi “teori canggih” atau *grand theory* yang berlaku universal.

Tulisan ini adalah paparan tentang narasi lokal masyarakat Dayak Kaharingan, tentang problematik sosial mereka ketika berhadapan dengan

struktur-struktur objektif. Lebih spesifik, narasi tentang dinamika agama Dayak yang bernama Kaharingan menurut para elitnya. Dalam semangat antipositivisme dan postmoderenisme, saya melihat masyarakat Dayak sebagai subyek aktif yang berfikir. Hal itu tampak dalam aforisma klasik yang sering kali mereka ucapkan:

***Tempun petak manana sare,  
tempun kajang bisa puat,  
tempun uyah bawawah belai***

(pemilik tanah tetapi berladang di pinggiran,  
pemilik tempat berlindung tetapi barang milik sendiri basah kehujanan,  
pemilik garam tetapi gulai masakan sendiri tanpa rasa).

Aforisma<sup>7</sup> ini biasanya diucapkan ketika mengalami penaklukan, alienasi, dan marginalisasi. Aforisma ini adalah deksripsi orang Dayak Ngaju atas situasi hidup dan eksistensi diri mereka yang sedang krisis.

**Tempun petak manana sare.** Mereka menganalogikan realitas sosial sebagai tanah perladangan yang pada mulanya adalah rimba-belantara, dimana dengan berpeluh dan kerja-keras mereka *maneweng* (menebang pohon-pohon besar), *mandirik* (menebas semak-belukar), *mamamehun* (membakar), sehingga menjadi lahan yang siap tanam. Namun ketika lahan sudah terhampar dan siap tanam, maka datanglah orang-orang asing yang tidak hanya mengambil-alih lahan itu, namun juga meminggirkan mereka, bahkan menjadi raja atas mereka.

**Tempun kajang bisa puat.** Mereka menganalogikan kehidupan seperti perahu yang mengarungi aliran sejarah, namun kemudian ada orang lain yang menumpang perahu itu. Ketika turun hujan, *kajang* yaitu alat pelindung satu-satunya yang terbuat dari anyaman daun rumbia terpakai oleh orang yang ikut menumpang perahu. Akibatnya muatan (*puat*) atau barang bawaan mereka sendiri menjadi basah kehujanan. Perahu kehidupan mereka dikuasai oleh orang lain yang tadinya hanya penumpang.

**Tempun uyah bawawah belai.** Mereka menganalogikan kehidupan dengan *juhu* atau masakan gulai yang enak, nyaman dan nikmat. Kehidupan itu

---

<sup>7</sup> Aforisma dalam bahasa Dayak Ngaju disebut dengan *tetek-tutur penyang belum* atau petatah-petitih yang mengandung hikmat yang berkuasa untuk memahami dan menata kehidupan ini, yang biasanya berisi kiasan-kiasan.

idealnya enak, nyaman dan nikmat untuk dihidupi dan dijalani, namun karena ada orang lain yang mengambil garam yang akan dimasukkan ke dalam gulai itu maka kehidupan pun menjadi hambar, tanpa rasa dan tidak nyaman serta tidak bisa dinikmati lagi sebagai kehidupan. Kualiti kehidupan sudah tidak mendatangkan kenyamanan hidup lagi karena bumbu-bumbu yang paling berharga yaitu *uyah* (garam) diambil orang lain.

Perjuangan dilihat sebagai proses untuk kembali ke posisi asali yaitu menjadi *tempun* atau pemilik atas hal-hal yang esensial dalam kehidupan mereka sehari-hari yaitu teritori tanah tempat berpijak (*petak*), wilayah hidup yang tempat berlindung (*kajang*), dan konsumsi sumber tenaga untuk menjalani hidup (*uyah*). Dalam bahasa antropologis, tiga hal esensial ini: *petak*, *kajang*, *uyah*, bisa dibahasakan sebagai politik, organisasi sosial dan ekonomi. Tidak ada seorangpun bisa hidup tanpa tiga hal ini. Di bumi Kalimantan, tidak ada orang bisa hidup layaknya manusia jikalau tanpa *petak* yaitu tanah tempat hidup dan kehidupan berpijak, tanpa *kajang* yaitu wilayah atau situasi tempat berlindung, tanpa *uyah* yaitu konsumsi sumber tenaga untuk menjalani hidup.<sup>8</sup> Sedangkan *manana sare* (berladang di pinggiran), *bisa puat* (basah kehujanan), *batawah belai* (hambar tanpa rasa) adalah kondisi-kondisi non ideal yang seharusnya tidak boleh ada.

Aforisma di atas menunjukkan bahwa orang-orang Dayak memiliki pengetahuan tentang situasi hidup keseharian mereka. Mereka dapat menganalogikan elemen-elemen hidup mereka dengan benda-benda nyata, kemudian berteori dengan benda-benda itu. Hal itu menjadi pertimbangan saya

---

<sup>8</sup> Dalam perspektif struktural-fungsionalis masyarakat dilihat seperti suatu organisme yang terbentuk oleh banyak bagian bersama-sama dalam sistem-sistem yang lebih besar (struktur) dan sistem-sistem ini, dengan fungsi khususnya masing-masing, bekerja bersama satu sama lain. Dalam pemikiran Durkheim misalnya masyarakat dipandang sebagai komponen-komponen yang terjalin satu dengan yang lain, yang mana masing-masing komponen itu menjalankan fungsinya dan berfungsi bersama dalam sistem yang lebih besar yaitu masyarakat. Karena itu jika terjadi perubahan pada satu struktur maka akan mempengaruhi yang lain, maka harus dilakukan proses penyeimbangan. Sistem-sistem sosial seperti **kekerabatan (organisasi sosial)**, **agama**, **politik** dan **ekonomi**, dilihat bekerja bersama membangun masyarakat, seperti halnya mekanisme dalam sistem biologi. Dipengaruhi pendekatan evolusionis biologi, para antropolog menganalogikan masyarakat yang ditelitinya sebagai organisme organik, yaitu sistem organik sosial dilihat analog dengan sistem sosial kemasyarakatan dimana reproduksi analog dengan kekerabatan (organisasi sosial), digestif analog dengan ekonomi, sirkulasi darah analog dengan sistem agama atau kepercayaan, dan syaraf analog dengan politik. (Saifuddin, 2005: 126).

dalam melakukan penelitian yaitu mencari apa yang informan ketahui (*know*) daripada konsep-konsep saya sendiri yang saya anggap sebagai apa yang diketahui informan (*knowing*). Seperti yang dikatakan oleh Borofsky (1994: 335) *knowing* atau pengetahuan yang ada dalam keseharian hidup manusia, adalah sesuatu yang cair dan fleksibel (*fluid and flexible*), beragam dari informan ke informan dan dari konteks ke konteks. Karena merupakan bagian dari apa yang telah diketahui bersama (*known*), maka beberapa bagian darinya (*knowing*) bisa saja menjadi satu pengetahuan yang tergambar dengan jelas), seperti yang terungkap dalam aforisma di atas.

Dengan demikian hal yang menjadi cacat dalam penelitian kualitatif dapat dihindarkan yaitu reduksionistik dan deterministik yang cenderung untuk melakukan deduksi teori yaitu mencari penggenapan, justifikasi, atau verifikasi atas teori.<sup>9</sup> Secara metodologis penelitian kualitatif menolak pendekatan reduksionis yang cenderung pada generalisasi, yaitu berusaha membangun teori dan menggeneralisir teori itu untuk menjelaskan semua fenomena.

Pendekatan generalisasi ini mengingatkan kita pada cara kerja kaum orientalist Barat, melalui temuan-temuan dan hasil-hasil penelitian, mendaur-ulang Timur untuk kemudian menguasainya. Dalam kalimat Edward Said “bahwa budaya Barat mampu mengatur – bahkan menciptakan dunia Timur secara politis, sosiologis, militer, ideologis, saintifik, dan imajinatif” (Said, 2001: 4). Meminjam pemikiran Said, ketika seorang antropolog terpancing hasratnya untuk membangun teori tentang satu masyarakat yang ditelitinya, sebenarnya ia tidak lagi sekedar menulis tentang masyarakat itu, tetapi juga menciptakan masyarakat itu. Bagi Said, itulah yang disebut dengan diskursus kolonial (*colonial discourse*) yaitu membicarakan, meneliti, dan merepresentasikan tradisi lokal atau identitas diri orang lokal secara sewenang-wenang. Kegiatan menghasilkan

---

<sup>9</sup> Craib (1986: 16) menyebutnya sebagai Perangkap Teka-Teki Silang (*Crossword Puzzle Trap*) yaitu para peneliti ilmu sosial berlaku persis seperti peneliti ilmu alam. Mereka berupaya untuk melakukan manipulasi beberapa aspek alami yang diisolasi dalam beberapa situasi eksperimental untuk memuaskan paradigma. Ini seperti permainan teka-teki silang: kotak-kotak telah ada sedemikian dan kita mengisi kotak-kotak kosong itu dengan petunjuk yang ada sebagai pertanyaan dari teka-teki silang tersebut. Kompleksitas yang ada di kawasan sistem sosial seringkali tak disadari dan hal ini memberikan upaya untuk mengejar metanarasi dalam ilmu sosial yang akhirnya melahirkan reduksi, mereduksi kompleksitas menjadi sekumpulan konsep teoretis yang tak bisa berbunyi apa-apa di tataran praksis. Lebih jauh lagi, peneliti dapat tergoda untuk memanipulasi data agar cocok dengan teori-teori yang ada padanya.

konstruksi-konstruksi teori secara kolonial ini mendapat tantangan yang sengit dari para teoritis dekolonisasi. Linda Tuhiwai Smith (2005: xv) misalnya mengusung ide untuk melawan pendekatan itu dengan mengatakan perlu ada upaya dekolonisasi metodologi sehingga tidak ada lagi penjajahan pikiran.

Salah satu upaya untuk melakukan dekolonisasi metodologi adalah dengan tidak melakukan penelitian lewat mata imperial yang mendeskripsikan sebuah pendekatan dengan asumsi bahwa ide-ide Barat tentang hal-hal yang paling fundamental adalah satu-satunya ide yang mungkin diterima, satu-satunya yang rasional, dan satu-satunya yang dapat menjelaskan dunia kehidupan sosial dan manusia (Smith, 2005: 70).

Dipengaruhi semangat dekolonisasi itu, dalam penelitian ini saya menolak pendekatan para esensialis yang memandang kebudayaan Dayak sebagai kebudayaan "the other", bernilai karena keprimitifannya, tidak berubah, sekedar tari-tarian, benda-benda seni atau romantisme historis. Saya menolak kecenderungan para antropolog yang gandrung pada keunikan atau kekhasan (*difference*) atau pada sesuatu "yang eksotik" dan "yang lain" dari satu kebudayaan (Keesing, 1994: 301).

Kecenderungan untuk mengkonstruksikan "the other" itu, menurut Keesing (1994: 302) mengarahkan para peneliti pada reifikasi (*reification*) dan esensialisme (*essentialism*). Reifikasi dan esensialisme cenderung untuk memposisikan masyarakat pada situasi tidak berubah (*statis*) dan homogen. Perubahan dan keragaman kultur, yang menjadi kenyataan empirik menjadi terabaikan. Peneliti sangat deterministik, ia tidak hanya menulis tentang kebudayaan masyarakat itu tetapi juga mendefinisikan apa dan bagaimana kebudayaan masyarakat yang sedang diteliti.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Pendekatan esensialisme dan reifikasi mengakibatkan peneliti dan orang yang diteliti mengidap penyakit *hyper-multiculturalism* (Fuller 2000: 15-36) yaitu:

1. *Narsistik*: yaitu menganggap budaya sendiri yang paling baik. Budaya-budaya lain adalah inferior dan negatif.
2. *Etnosentrik*: yaitu melihat suku sendiri dan budaya sendiri sebagai pusat (*sentral*) sementara budaya lain dilihat sebagai pinggiran (*peripheral*).
3. *Romantistik*: keranjingan mencari nilai-nilai asli, bahasa-bahasa asli dan antik.
4. *Eksotik*: menganggap budaya lain itu sebagai sesuatu yang bernilai bukan karena fungsi dan sifatnya tetapi karena keanehan atau kelangkaannya.
5. *Patrialistik*: menganggap kebudayaan itu hanya berpusat pada lelaki atau kebudayaan lelaki saja.

Menghindari dari positivisme, imperialisme, esensialisme, dan *otherizing*, maka dalam penelitian ini, penganut agama Kaharingan dilihat sebagai subyek yang berfikir dan agen yang aktif. Mereka dipandang sebagai satu kelompok masyarakat yang memiliki teori tentang dunia dan tempat mereka di dalamnya: model-model tentang bagaimana dunia ini, tentang bagaimana dunia seharusnya, tentang keberadaan manusia, tentang kosmologi (Jenkins, 2002: 69). Untuk menghindari pembunuhan antropologis atas aktor-aktor kehidupan, seperti yang telah dilakukan oleh para penganut positivisme dan esensialisme, serta para imperialis dan kolonialis, maka konsep-konsep yang dipakai sebagai perspektif teoritis adalah konsep-konsep yang tidak mengesampingkan agen (*agent*) dari jantung penelitian dan yang tidak memperlakukan mereka seperti “robot” yang dikendalikan oleh fakta-fakta sosial. Namun juga bukan konsep yang terlalu mengagung-agungkan individu, sehingga melupakan struktur atau sejarah yang tak terelakkan pengaruhnya terhadap kehidupan individu.

Setelah melakukan 3 keharusan utama sebelum melakukan penelitian (studi pustaka yang intensif mengenai studi-studi yang telah dilakukan mengenai Dayak Ngaju dan Kaharingan, kemudian survei lapangan sebelum mengadakan penelitian dan dilanjutkan dengan melakukan studi kritis atas teori-teori sosial) saya sangat menyadari bahwa saya memerlukan perkakas konseptual yang dapat membantu saya untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik tentang dinamika Kaharingan. Untuk itu, saya memutuskan untuk “meminjam” konsep praktik yang dikembangkan oleh Pierre Bourdieu, yang secara teoritis tidak mengabaikan agen namun juga tidak memuliakan struktur. Alasan lain adalah *pertama* karena konsep praktik yang dikembangkan oleh Bourdieu menyediakan tidak hanya kerangka teori tetapi juga metode untuk memahami kompleksitas realitas sosial, *kedua* menyediakan penjelasan yang komprehensif bagaimana terjadinya praktik sosial, yaitu dengan cara memberikan kerangka teori tentang praktik sosial dan memberikan kerangka analisis tentang praktik sosial.

Kata “meminjam” harus ditegaskan untuk menyatakan bahwa kegiatan penelitian, sehingga menghasilkan tulisan ini, bukanlah kegiatan deduksi teori; bukan untuk mencari penggenapan, justifikasi, atau verifikasi atas teori

---

6. *Eksklusifistik*: (bagi orang yang diteliti) menganggap bahwa orang asing atau orang luar tidak mempunyai wewenang atau kemampuan untuk mempelajari kebudayaannya.

Bourdieu.. Teori-teori yang dikembangkan oleh Bourdieu diposisikan sebagai cara pandang, sebuah korpus teori yang memberikan pedoman untuk pengembangan hipotesis-hipotesis selanjutnya. Teori-teori itu tidak diperlakukan sebagai konsep-konsep yang diterapkan dengan duduk di belakang meja. Teori-teori itu menjadi metodologi di lapangan, yaitu sebagai alat untuk memetakan cara berpikir dan kiat dalam mengajukan pertanyaan-pertanyaan. Sehubungan dengan penggunaan teori dalam penelitian kualitatif Creswell (1994 : 94-95) menyatakan:

*In a **qualitative** study, one does not begin with a theory to test or verify. Instead, consistent with the **inductive model** of thinking a theory may emerge during the data collection and analysis phase of the research or be used relatively late in the research proces asa basis for comparison with other theories.*

Karena itu, teori-teori pada tulisan ini adalah ibarat “jendela” yang sempit dan terbatas yang dipakai sementara untuk bisa melihat ke dalam satu ruangan yang luas di mana ada banyak kemungkinan-kemungkinan. Teori-teori hanya dipakai sebagai alat yang dipakai secara pragmatis (**pragma**, kata Yunani, berarti 'aksi' atau 'tindakan') yaitu untuk dapat mengembangkan pikiran dan tulisan saya sendiri.

Kalaupun nanti saya ada memaparkan teori praktik yang dikembangkan oleh Bourdieu (juga tentang habitus, modal dan arena) bukan berarti saya memasukan fenomena lapangan atau realitas sosial ke dalam rumah besar yang bernama praktik yang di dalamnya terdapat kamar habitus, kamar modal dan kamar arena. Logika rumah dengan beberapa kamar, menurut saya hanya tepat dikenakan untuk penelitian positivistik, dimana tujuannya adalah untuk menguji, memverifikasi teori. Bila cocok atau sesuai maka ia akan dimasukkan ke dalam kamar-kamar yang telah tersedia (sama seperti mengisi teka-teki silang).

Dalam penelitian yang antipositivistik, teori lebih tepat dianalogikan dengan sungai yang mempunyai logikanya sendiri yaitu mengalir dari tempat yang tinggi (gunung atau bukit) menuju ke tempat yang rendah (danau atau laut). Karena itu, sungai dapat menjadi peta atau petunjuk bila kita ingin mengetahui posisi laut atau danau (bisa juga sungai yang lebih besar), untuk itu maka kita harus bertanya ke arah mana sungai itu mengalir. Berdasarkan logika itu, maka bila kita ingin menemukan laut, danau atau sungai yang lebih besar, maka

berjalanlah ke arah hilir. Demikian juga bila kita ingin tahu arah menuju atau posisi bukit atau gunung. Maka kita harus bertanya darimana asal air sungai itu mengalir. Bila ingin menemukan bukit atau gunung, maka kita harus menyusuri sungai itu ke arah hulu. Berdasarkan logika hulu-hilir, tempat tinggi dan tempat rendah, maka kita dapat mencapai tempat tujuan kita, entah itu laut atau gunung. Ketika kita menuju laut atau gunung, hal-hal tentang sungai (misalnya tebing sungai yang curam, arus air, teluk, tanjung dan jeram) menjadi tanda yang terlihat, diperhatikan dan mengarahkan gerak tujuan kita, tetapi tidak boleh menahan langkah kaki kita. Semuanya itu hanya menjadi tanda pengarah agar kita bertanya, “Sudah sampai di mana saya?”, “Berapa jauh lagi tempat yang mau saya tuju?”.

Teori praktik Bourdieu saya pakai untuk membangun pertanyaan-pertanyaan penelitian dan mencari kembali (*re-search*) makna dari tindakan, ucapan, tulisan, tafsiran dan pengetahuan para informan mengenai Kaharingan. Tujuan akhir saya adalah untuk mengetahui *bagaimana dinamika agama Kaharingan di panggung kehidupan masyarakat Kalimantan Tengah, sehingga eksis pada masa kini sebagai entitas sosial, politik, budaya dan agama.*

#### **E. Teori Praktik Menurut Bourdieu**

Sejarah pemikiran ilmu sosial dapat dianalogikan dengan permainan tarik tambang. Pada bagian kiri terdapat “kelompok strukturalisme” yang melihat struktur lebih utama dari pengalaman individu. Pada bagian kanan terdapat “kelompok fungsionalisme” yang melihat tindakan individu lebih utama dari struktur. Tak dapat disanggah, dua kelompok ini secara ekstrim membentuk dua kubu pemikiran yang saling berlawanan (*dualisme*) yaitu subjektivisme dan objektivisme. Ketika berbicara tentang *culture, structure and agency*, Philip Smith (2001: 133-134) memaparkan bahwa tidak hanya ada dua model tetapi ada tiga model pendekatan yang dilakukan:

1. Model yang memprioritaskan *structure* atau menekankan sistem makna dalam mengendalikan *agency* atau aktor,

2. Model yang memprioritas *agency* atau aktor dalam membangun *structure* atau sistem makna,
3. Model yang mencoba mendamaikan ketegangan antara *agency* atau aktor dan *structure* atau sistem makna.

Model pertama dan model kedua adalah dua kubu yang berseberangan. Model ketiga mencoba mengintegrasikan *agency* dan *structure*. Model ketiga menekankan bahwa perkara sentral dalam ilmu-ilmu sosial adalah bukan pertentangan (dualisme) antara *agency* dan *structure* tetapi hubungan antara keduanya (dualitas).

Dalam hal dualitas atau mensintesis *agency* dan *structure*, selain Anthony Giddens harus disebut nama Pierre Bourdieu. Ia memiliki perhatian pada pengalaman subjektif dan struktur-struktur objektif. Pendekatannya untuk mensintesis pendekatan metodologi dan epistemologi dari teori objektivis dan teori subjektivis sosial merupakan hal yang signifikan dalam teori-teori sosial dan budaya.

Bourdieu menyebutkan pemikirannya sebagai *constructivist structuralism* atau *structuralist constructivism*. Widjojo (2003: 38-39) dengan baik menguraikan pandangan Bourdieu ini, yang dikutip sbb.:

Bourdieu menyebut alirannya sendiri sebagai *constructivist structuralism* atau *structuralist constructivism*. Itu artinya, ia masih mengaku diri sebagai seorang strukturalis, tetapi dalam pengertian yang berbeda dengan tradisi Saussurian atau Lévi-Straussian. Strukturalisme Bourdieu diletakkan di dalam dunia sosial itu sendiri, dan bukan hanya di dalam sistem-sistem simbolis, *langage*, mitos-mitos, dan lain-lain. Strukturalisme Bourdieu mengacu pada struktur-struktur objektif, terlepas dari kesadaran dan keinginan pelaku-pelaku, yang mampu mengarahkan dan sekaligus menghalangi praktik-praktik atau representasi mereka. Dengan menggunakan istilah konstruktivisme, ia menyatakan bahwa terdapat genesis sosial dari skema-skema persepsi, pemikiran dan aksi, serta bagian lain dari struktur sosial.

Perkakas konseptual yang saya “pinjam” dari Bourdieu adalah Praktik Sosial, Arena, Habitus dan Modal, yang akan diuraikan sbb. :

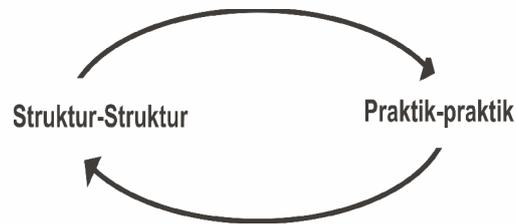
## 1. Praktik Sosial : Proses Produksi dan Reproduksi

**Praktik sosial** merupakan akumulasi proses dari berbagai macam bentuk habitus manusia, baik yang berupa pola pikir maupun tingkah laku. Habitus yang dikalikan dengan beragam modal yang dimiliki, dalam suatu ranah tertentu akan menghasilkan produk berupa praktik sosial. Secara ringkas Bourdieu (1984:101) menyatakan rumus generatif untuk menerangkan praktik dengan persamaan: **(Habitus x Modal) + Arena = Praktik Sosial**.

Menggunakan perspektif Bourdieu tentang praktik, saya melihat penganut agama Kaharingan sebagai orang-orang yang memiliki **habitus**-nya sendiri dan **modal**, yang bergerak dan bertindak secara aktif di dalam **ranah-ranah**, sehingga menghasilkan **praktik-praktik sosial** atau tindakan agensi. Jadi, praktik adalah tindakan strategis, yang mana di dalamnya agen dapat melakukan improvisasi-improvisasi.

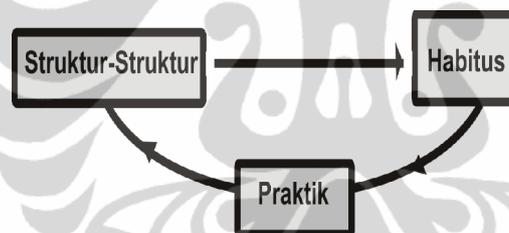
Menurut Bourdieu **praktik** (*practice*) merupakan **hasil** proses dialektika antara agen dan struktur. Bourdieu memahami praktik sebagai satu dialektik antara agen dan struktur-struktur sosial yang berada di luar diri agen (Mahar 1990; Mahar, Harker, and Wilkes 1990). **Praktik** dengan ringkas dirumuskan sebagai *the dialectic of the internalization of externality and the externalization of the internality* (Bourdieu, 1977: 72). Dengan rumusan itu, tampak bahwa baik peranan agen maupun struktur sama-sama diterima. Internalisasi-eksternalitas adalah aktivitas agen yang menerima pengaruh dari struktur (produksi) sedangkan eksternalisasi-internalitas adalah aktivitas agen memproduksi struktur itu kembali (reproduksi). Dengan demikian tampaknya bahwa praktik yang diajukan oleh Bourdieu tidaklah ada dengan sendirinya tetapi merupakan hasil proses interaksi antara struktur dan agen (Harker, dkk., 1990: 15). Namun konsep produksi-reproduksi yang diajukan Bourdieu tidaklah bisa disederhanakan menjadi kegiatan bolak-balik otomatis antara struktur-struktur dan praktik-praktik (Harker dkk., 1990: 100) seperti gambar berikut:

**Skema 1.**  
**Proses Produksi dan Reproduksi Otomatis**



Bourdieu menolak model bertipe “objektifis” ini dengan alasan gagal mempertimbangkan waktu (Bourdieu, 1977: 3, Harker, dkk., 1990: 101) dan ia kemudian ia memasukan unsur penengah antara struktur objektif dan praktik yaitu habitus, seperti gambar berikut:

**Skema 1**  
**Proses Produksi dan Reproduksi Bourdieu**

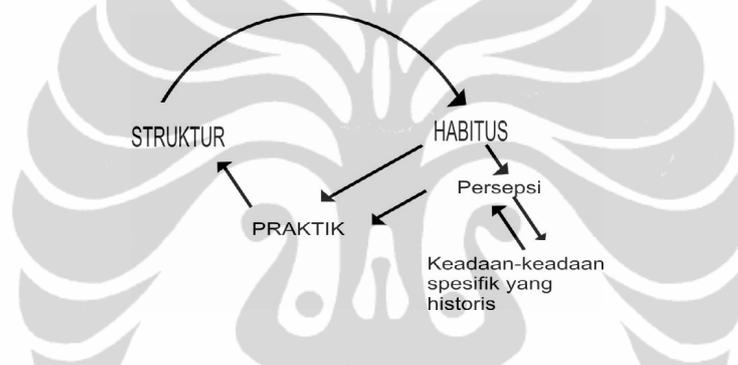


Oleh karena itu, habitus merupakan **mediator** antara struktur-struktur objektif dan praktik-praktik sosial manusia. Habitus adalah **struktur kognitif** yang memperantarai individu dan realitas sosial. Habitus juga merupakan **struktur subjektif** yang terbentuk dari pengalaman individu berhubungan dengan individu lain dalam jaringan struktur objektif yang ada di dalam ruang sosial. Painter (2000:242) mendeskripsikan habitus sebagai, *“the mediating link between objective social structures and individual action and refers to the understandings and patterns of behaviour, which, while not wholly determining action...do ensure that individuals are more disposed to act in some ways than the others.”* Jadi, habitus adalah konstruksi perantara bukan konstruksi yang mendeterminasi. Habitus membangkitkan dan menata praktik-praktik sosial, seperti yang dikatakan

oleh Bordieu, *'enabling agents to cope with unforeseen and ever-changing situations'* (1998: 72).

Habitus juga dapat dikatakan sebagai ketidaksadaran kultural yakni pengaruh sejarah yang tidak disadari dianggap alamiah. Oleh karena itu habitus bukanlah pengetahuan ataupun ide bawaan. Habitus adalah produk sejarah yang terbentuk setelah manusia lahir dan berinteraksi dengan masyarakat dalam ruang dan waktu tertentu (Bourdieu, 2002: 29). Hubungan itu oleh Harker (Harker, dkk., 1990: 101) digambarkan sebagai berikut:

**Skema 3**  
**Hubungan Habitus dengan Sejarah**



Dari konsep **praktik** tampak bahwa struktur-struktur objektif bukanlah sesuatu yang apriori, statik, dan tidak ada kemungkinan berubah, tetapi merupakan produk eksternalisasi agen, dinamis dan bisa berubah. Sedangkan agen bukanlah hanya semata-mata produk dari struktur, tetapi juga tidak terlepas bebas dari struktur. Agen dapat atau berkemampuan memproduksi struktur. Richard Jenkins di penghujung bukunya dengan ringkas merumuskan:

*Practice, what people do, is not the product of rules internalised by actors, but is produced by less specific and less definite dispositions. Practice is fundamentally improvisatory, the spinning out over time of the process of adjustment between the constraints, opportunities and demands of specific social fields and the dispositions of the habitus.*

(Jenkins, 1992 :179).

Sehubungan dengan kegiatan pengamatan dan pengumpulan data lapangan, *pertama*, konsep **praktik** digunakan untuk mencari dan mengamati serta mengumpulkan data sebanyak mungkin tentang struktur-struktur objektif yang

diinternalisasi oleh penganut agama Kaharingan sehingga mereka dengan dinamisnya bergerak dan beraktivitas menghidupi sistem kepercayaan mereka yang bernama Kaharingan. *Kedua*, konsep **praktik** digunakan untuk mencari respon orang penganut agama Kaharingan terhadap struktur internal itu. Secara teknis, konsep **praktik** dipergunakan untuk menyusun pertanyaan-pertanyaan penelitian: Apa dan bagaimana struktur eksternal itu? Sejak kapan dan bagaimana pengaruhnya terhadap agen atau agama Kaharingan dan para penganutnya? Apa yang direproduksi dari struktur-struktur eksternal itu? Bagaimana respon (reaksi dan aksi) penganut agama Kaharingan terhadap struktur eksternal itu? Bagaimana bentuk, model, aktivitas atau ekspresi-ekspresi dari proses eksternalisasi internalitas yang dilakukan oleh orang Dayak Ngaju Kaharingan? Bagaimana bentuk struktur baru yang terbangun sebagai hasil dari proses eksternalisasi internalitas itu?

Lebih lanjut, konsep **praktik**, dipakai untuk menemukan pola-pola praktik sosial yang dikembangkan oleh orang Dayak Ngaju Kaharingan untuk mereproduksi struktur-struktur objektif yang ada dan bermunculan di sekitar mereka. Namun dan juga sebaliknya, dengan konsep praktik ini juga saya ingin mencari pola-pola praktik sosial yang dikembangkan oleh struktur-struktur objektif (yang dalam konsepsi Bourdieu disebut ranah) terhadap orang Dayak Ngaju Kaharingan. Pendekatan demikian telah dilakukan oleh Bourdieu dan Passeron ketika melakukan penelitian tentang pendidikan (1977; 1979). Penelitian yang mereka lakukan berangkat dari kenyataan sosial adanya berbagai ketidakmerataan sosial dan budaya dari generasi ke generasi berikutnya. Kemudian ditemukan bahwa bahwa sekolah-sekolah mempunyai peranan penting dalam mengubah maupun mereproduksi berbagai ketidakmerataan sosial dan budaya dari generasi ke generasi itu. Hal itu bisa terjadi karena sekolah melakukan praktik-praktik yang melanggengkan berbagai ketidakmerataan sosial dan budaya dari generasi ke generasi itu. Praktik-praktik itu dilakukan karena sekolah-sekolah merupakan perwujudan dari strategi reproduksi kelompok dominan. Contoh dari praktik-praktik ini antara lain dengan penciptaan kode-kode budaya yang membagi masyarakat menjadi "kelas atas" dan "kelas bawah",

kualifikasi penerimaan mahasiswa baru hingga pendistribusian sarana-sarana akademis.

Sebagai ilustrasi, dengan konsep **praktik** saya melacak, mengidentifikasi atau mengklasifikasi praktik-praktik yang dilakukan oleh negara terhadap orang Dayak Kaharingan. Misalnya, kriteria bahwa agama resmi dan diakui oleh negara adalah jika agama-agama tersebut: monotheistik, mempunyai kitab, mempunyai nabi, mempunyai komunitas internasional, dst.. Namun sebaliknya, dengan konsep praktik pula, saya juga melacak, mengidentifikasi atau mengklasifikasi praktik-praktik yang dilakukan orang Dayak Kaharingan sebagai respons atas praktik-praktik sosial negara. Misalnya dengan membuat Kitab Suci, membangun rumah ibadah, dan bergabung dengan Hindu yang adalah agama internasional. Dengan demikian di lapangan saya banyak melihat aktivitas-aktivitas, kegiatan-kegiatan atau *move-move* yang dilakukan oleh orang-orang Kaharingan dalam rangka mendekati, mempengaruhi atau mengubah struktur. Saya mewawancarai para elite Kaharingan untuk mengetahui secara mendalam maksud, tujuan dan makna dari ucapan, pernyataan, permohonan dan kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan.

Namun praktik menurut Bourdieu dengan sendirinya tidak sepenuhnya otonom karena merupakan produk dialektik antara agen (dengan habitus dan modal yang dimilikinya) dengan struktur objektif yang berada luar diri agen yaitu arena. Apabila agen itu adalah pelaku praktik dimana semua yang melekat pada dirinya dibentuk oleh habitus, sedangkan struktur adalah arena, maka relasi antara habitus dan arena, menurut Bourdieu tidak lepas dari yang ia sebutkan modal. Hal itu terjadi karena di dalam arena ada pertarungan dan pertarungan kekuatan-kekuatan, dominasi dan konflik yang melibatkan modal untuk merebut posisi-posisi. Karena itu untuk menemukan praktik khas masyarakat Dayak Kaharingan maka diajukan pertanyaan apa dan bagaimana habitus Kaharingan, apa saja modal yang mereka miliki, serta apa dan bagaimana arena tempat mereka melakukan praktik.

## 2. Habitus: Tradisional dan Moderen

Salah satu kontribusi besar Bourdieu dalam teori sosial adalah usahanya mengkonstruksi sebuah metode yang memperhitungkan struktur maupun agensi, yaitu dengan meletakkan unsur habitus di antara agen dan struktur. Habitus sebagai proses penghubung agensi (*practice*) dengan struktur (melalui *capital* dan *field*). Namun, Bourdieu tidak mempunyai definisi yang tetap tentang habitus. Konsep habitus diformulasikannya secara variatif. Dalam *Algeria* (1979: vii) ia mengartikan habitus sebagai "...suatu sistem disposisi yang dapat bertahan lama dan dapat diubah-ubah (*durable, transposable disposition*) yang berfungsi sebagai basis generatif bagi praktik-praktik yang terstruktur dan terpadu secara objektif". Dalam tulisannya yang lebih awal ia memformulasikan habitus sebagai:

*A system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations, and actions and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks, thanks to analogical transfers of schemes permitting the solution of similarly shaped problems*

(Bourdieu, 1968: xx).

Kemudian, dalam *Outline of a Theory of Practice*, ia mengajukan satu formula yang lain yang bersumber pada definisi awal namun dengan beberapa revisi:

*The structures constitutive of a particular type of environment . . . produce habitus, systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations.... [T]he practices produced by the habitus [are] the strategy-generating principle enabling agents to cope with unforeseen and ever-changing situations.*

(Bourdieu, 1977: 72)

Menurut Bourdieu, habitus adalah skema-skema generatif yang memungkinkan reproduksi pemikiran, tindakan dan persepsi secara terus menerus. Suatu produk sejarah yang menghasilkan tindakan individu dan tindakan kolektif. Habitus berasal dari masa lalu yang tersimpan pada setiap organisme dalam wujud skema-skema persepsi, pemikiran, dan tindakan. Sesuatu yang lebih dapat

dipercaya dibanding semua aturan formal dan norma-norma eksplisit. Dalam *The Logic of Practice* hal ini didefinisikan sebagai:

*Acquired generative schemes that make possible the endless reproduction of thoughts, perceptions and actions; a product of history, produces individual and collective practices, in accordance with the schemes generated by history. It ensures the active presence of past experiences, which, deposited in each organism in the form of schemes of perception, thought, and action, tend to guarantee the "correctness" of practices and their constancy over time, more reliably than all formal rules and explicit norms.*

(Bourdieu, 1990<sup>a</sup>: 54, 55)

Sebagai suatu sistem disposisi yang bertahan lama dan dapat dialih-ubahkan (*durable, transposable disposition*), maka habitus dapat berfungsi baik sebagai struktur yang distrukturkan (*structured structures*) maupun berfungsi sebagai struktur yang menstruktur (*structuring structure*). Dengan demikian maka habitus dapat dilihat **sebagai prinsip-prinsip pembentuk praktik-praktik dan representasi-representasi dari praktik-praktik** yang secara objektif dapat “ditata” dan “tertata” dengan tanpa adanya pengaruh dari struktur eksternal (misalnya hukum atau aturan-aturan). Karena merupakan prinsip pembentuk atau prinsip kerja, maka habitus dapat muncul secara kolektif seperti satu group orkestra tanpa harus ada arahan-arahan dari konduktor. Dalam *The Out Line of a Theory of Practice*) hal ini dipaparkan sbb.:

*“...**habitus**, system of durable, transposable **disposition**, structured structures predisposed, to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and presentations which can be objectively “regulated” and “regular” without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them and, being all this, collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor.”*

(Bourdieu, 1977: 72)

Dalam *Language and Symbolic Power* (1991: 12) Bourdieu mendefinisikan habitus sebagai “... a set of dispositions which incline agents to act and react in certain ways.” Disposisi-disposisi itu adalah basis bagi tindakan atau kelakuan

individu. Disposisi-disposisi itu membingkai persepsi dan sikap, dengan tanpa memerlukan kesadaran koordinasi tanpa aturan-aturan. Disposisi-disposisi itu menjadi semacam “bawaan”. Disposisi-disposisi itu ditransmisikan melalui proses-proses sosialisasi, Bourdieu menggunakan istilah “ditanamkan” (*inculcation*), untuk memperlihatkan transmisi yang progresif dan proses belajar, yang melalui proses itu disposisi-disposisi menjadi bagian dalam diri individu-individu sebagai alam bawah sadar. Sebagai hasil dari proses sosialisasi itu, disposisi-disposisi itu terstruktur dengan baik dan merefleksikan kondisi-kondisi sosial yang di dalamnya mereka didapatkan. Sebagai contoh, habitus ada kecenderungan sama pada orang-orang yang memiliki kesamaan latar-belakang.

Ada beberapa varian formulasi dari habitus. Dalam *Distinction*, Pierre Bourdieu menjelaskan habitus sebagai:

*“...both the generative principle of objectively classifiable judgments and the system of classifications of these practices. It is in the relationship between the two capacities which define the habitus, the capacity to produce classifiable practices and works, and the capacity to differentiate and appreciate these practices and products (taste), that the represented social world, i.e., the space of life-styles, is constituted”*

(Bourdieu, 1979: 170).

Dalam tulisannya yang terbaru (ditulis tahun 2000 diterbitkan tahun 2002), ia menyatakan demikian:

*Now, I must first recall the definition of habitus as a system of dispositions, that is of permanent manners of being, seeing, acting and thinking, or a system of long-lasting (rather than permanent) schemes or schemata or structures of perception, conception, and action*

(Bourdieu, 2002: 27).

Patut diakui bahwa habitus adalah satu konsep yang secara konseptual sukar untuk ditangkap, baik secara teoritik maupun empirik. Namun inti dari semua adalah kemampuan habitus menjadi semacam “prinsip generatif” (*generative principle*) untuk memproduksi, membuat, mencipta pemikiran, persepsi dan tindakan-tindakan. Karena itu Friedman mengatakan, “*We could say that the habitus serves as a kind of template which generates strong, normative*

*propensities of actual social practices that are considered normal, acceptable conduct within a given field” (2002: 300).*

Habitus dapat dikatakan sebagai skema-skema yang merupakan perwakilan konseptual dari benda-benda dalam realitas sosial. Dalam perjalanan hidupnya manusia memiliki sekumpulan skema yang terinternalisasi dan melalui skema-skema itu mereka mempersepsi, memahami, menghargai serta mengevaluasi realitas sosial. Berbagai macam skema tercakup dalam habitus, seperti konsep ruang-waktu, baik-buruk, benar-salah, murah-mahal dan lain-lain. Dalam *Practical Reason* (1998: 8) ia menyatakan:

*Habitus are generative principles of distinct and distinctive practices – what the worker eats especially the way he eats it, the sport he practices and the way he practices it, his political opinion and the way he expresses them are systematically different from industrial owner’s corresponding activities. But habitus also classificatory schemes, principles of classification, principle of vision and division, different tastes. They make distinctions between what is good and what is bad, between what is right and what is wrong, between what is distinguished and what is vulgar, and so fort, but the distinctions are not identical. Thus, for instance, the same behavior or even the same good can appear distinguished to one person, pretentious to some else, and cheap or showy to yet another*

Habitus dapat dikatakan sebagai ketidaksadaran kultural atau “*blinking perception of reality*” (Fowler, 1997). Artinya, Habitus adalah produk historis sejak manusia lahir dan berinteraksi dalam realitas sosial. Habitus bukan kodrat, bukan bawaan ilmiah biologis maupun psikologis. Habitus merupakan hasil pembelajaran lewat pengalaman, aktivitas bermain dan pendidikan masyarakat dalam arti luas. Pembelajaran terjadi secara halus, tidak disadari dan tampil sebagai hal wajar, sehingga seolah-olah sesuatu yang alamiah.

Dari definisi-definisi di atas tampak bahwa konsep habitus tidak hanya dapat menjadi ”alat” untuk membuat deskripsi yang mendalam tentang kebudayaan masyarakat Dayak yang beragama Kaharingan, tetapi juga “sarana” untuk mengetahui **cara kerja** mereka membangun realitas sosial (**produksi sosial**). Hal itu dapat dilakukan karena selain sebagai klasifikator kelompok sosial, habitus juga merupakan aparatus klasifikasi yang menjadi bagian dari kelompok itu sendiri; habitus menjadi **kerangka kerja kognitif** yang relatif

luwes untuk menjelaskan pengalaman sosial dan serangkaian prinsip klasifikasi (**logika tindakan**). Waterson (2002: 320) mengatakan bahwa:

*“The idea of habitus potentially provides a means to illuminate the interface between individuals and social organizations in which they participate, and the problem how cultures are able to reproduce themselves.”*

Atau seperti yang dikatakan oleh Gates (2000: 83),

*“...the habitus is not only a sociological construct for conceptualising and theorising the nature of human practices. It is also a method for analysing and describing those practices and understandings held by practitioners.”*

*Hence there might be said to be two elements to the use of the habitus: as a theoretical concept concerning basic rules of organisation of social life at the interface of agency and structure; and as an analytical tool to grasp empirical manifestations of predisposition, internalisation of relations of domination and subordination etc.*

Dengan menggunakan konsep habitus saya berharap dapat menemukan kemungkinan adanya “habitus-habitus Kaharingan” yaitu dengan mengajukan pertanyaan, “Apa dan bagaimana sistem disposisi serta skema-skema generatif yang dimiliki oleh orang Dayak Kaharingan?” “Apa dan bagaimana sistem produksi sosial dan sistem logika tindakan mereka?” Jikalau ini merupakan produk sejarah dan mitos-mitos maka perlu diajukan pertanyaan, “Sejarah atau mitos yang bagaimana sehingga menghasilkan sistem disposisi, skema-skema generatif, sistem produksi sosial dan sistem logika tindakan demikian? Pada tahap ini, adalah keharusan bagi saya untuk:

- Melihat mitos-mitos suci, legenda-legenda, tradisi-tradisi yang dapat menjadi sumber untuk melacak pandangan hidup mereka.
- Melihat kesejarahan orang Dayak Kaharingan ketika berjumpa dengan struktur-struktur eksternal pada masa lampau yang spesifik (misalnya kedatangan Hindu, Islam, Kristen dan Negara Indonesia). Tinjauan kesejarahan itu akan diiringi dengan pengamatan atas produk-produk dogma mereka pada masa kini untuk mengetahui persepsi-persepsi yang dihasilkan.

Saya sangat menyadari jika hanya dengan melakukan hal di atas, saya akan hanya menemukan habitus-habitus tradisional yang berada pada masa lampau. Bagaimana dengan Kaharingan masa kini yang telah bertransformasi dengan cepat? Sehubungan dengan masalah waktu, yaitu masa kini dan masa lalu, serta perkembangan dunia yang begitu cepat, Bourdieu (2002: 27, 29, 33) dalam satu tulisannya untuk kegiatan konferensi ilmiah yang bertajuk **Habitus 2000** di Perth-Australia tahun 2000, menyatakan demikian:

*"...in our fast-changing world, demanding from all of us multiple 'roles' and quick adjustments, is habitus still a useful research tool? ....Could we use this concept to understand and explain situations of rapid change and to account for social transformation and for tremendous change we observe in contemporary societies, including at the level of daily life?"*

*"...the habitus is not something natural, inborn: being a product of history, that is of social experience and education or training."*

*Dispositions are long-lasting: they tend to be perpetuated, to reproduce themselves, but they are not eternal. They may be changed by historical action oriented by intention and consciousness and using pedagogic devices...Any dimension of habitus is very difficult to change but it may be changed through this process of awareness and of pedagogic effort.*

*I hold that the concept of habitus is a very useful tool, indeed an indispensable instrument for social analysis. But to realise this, one must first rid it of all the misinterpretations it has received, and use it carefully, with theoretical rigour or, better yet, with a practical mastery of its properties – for sociology, too, is an art...*

Apa yang dinyatakan oleh Bourdieu itu adalah refleksi pemikirannya yang panjang, dimana ia telah melihat bahwa ketidak-menentuan (*uncertainty*) adalah salah satu aspek dari situasi-situasi sosial secara keseluruhan (1990<sup>a</sup>: 78), bahwa agen selalu mempunyai strategi-strategi untuk mengatasi hal-hal yang muncul (Bourdieu 1977: 9) dan habitus adalah cara untuk memproduksi ciptaan atau temuan (Bourdieu, 1977: 95; 1990<sup>b</sup>: 55).

Karena itu saya harus bergerak maju dengan mengajukan pertanyaan, "Apa dan bagaimana habitus-habitus orang Dayak Ngaju Kaharingan pada masa kini?" untuk itu maka adalah keharusan bagi saya untuk dengan jeli mengamati produk-produk mereka pada masa kini, misalnya literatur keagamaan, buku-buku pelajaran agama di sekolah, bangunan-bangunan serta kegiatan-kegiatan

kontemporer mereka. Diharapkan dengan penelusuran ini akan ditemukan habitus-habitus moderen mereka.

Dengan demikian, saya tidak hanya mengajukan pertanyaan ”Bagaimana habitus menjadi prinsip-prinsip pembentuk praktik-praktik?, namun juga pertanyaan “Bagaimana habitus menjadi representasi-representasi dari praktik-praktik?” Pertanyaan-pertanyaan inilah yang menjadi pedoman ketika melakukan pengamatan dan pengumpulan data lapangan.

### **3. Modal: Basis Untuk Mendominasi**

Seperti yang telah dituturkan di atas, praktik menurut Bourdieu merupakan produk dialektik antara struktur dan agen. Apabila agen itu adalah pelaku praktik dimana semua yang melekat pada dirinya dibentuk oleh habitus, sedangkan struktur adalah arena, maka hubungan antara habitus dan arena tidak lepas dari yang ia sebutkan modal. Hal itu terjadi karena di dalam arena ada pertarungan dan pertarungan kekuatan-kekuatan, dominasi dan konflik yang melibatkan modal untuk merebut posisi-posisi.

Posisi-posisi agen di dalam arena sangat ditentukan dari banyak dan jenis modal yang dimiliki. Hal itu terjadi karena arena adalah juga pasar tempat para agen saling tukar-menukar berbagai jenis modal, tempat para agen saling mendominasi untuk memperebutkan posisi-posisi. Persebaran modal adalah parameter yang menentukan apakah seorang agen berada pada posisi dominan atau tidak. Agen yang mengakumulasi modal yang paling banyak maka ia akan masuk pada kelas dominan. Sedangkan yang berada di kelas bawah adalah agen yang memiliki modal sedikit. Karena itu modal merupakan basis untuk mendominasi.

Bourdieu membahas empat tipe modal. Modal ekonomi adalah kemampuan finansial yang dimiliki agen, misalnya keuangan, harta-kekayaan, komoditas-komoditas dan sumber-sumber daya dalam bentuk fisik misalnya tanah. Modal kultural meliputi berbagai pengetahuan yang sah yang dimiliki oleh agen. Modal sosial adalah jaringan sosial yang bernilai antar individu. Modal simbolik berasal dari kehormatan dan prestise seseorang.

Modal bagi Bourdieu merupakan basis dominasi dan dikonversikan. Konversi yang berdaya-kuasa adalah konversi ke modal simbolis, karena dilihat legitimate dan berotoritas. Seorang agen yang berhasil mengkonversikan modal ekonominya ke modal simbolik akan membuat agen itu memiliki kekuasaan untuk memberi nama (aktivitas, kelompok), kekuasaan untuk mewakili pendapat umum (*common sense*) dan yang utama kekuasaan untuk menciptakan versi dunia sosial yang resmi (Mahar dkk., 1990: 13-14).

Dengan menggunakan konsep modal saya akan mengidentifikasi modal apa saja yang dimiliki oleh orang Dayak Kaharingan ketika memasuki arena, bagaimana mereka mengkonversikannya sehingga menjadi modal simbolik, serta apa implikasi dari konversi modal itu? Lebih jauh lagi, karena asal-usul kekuasaan terletak pada produksi perbedaan sosial yang bisa secara nyata maupun simbolik, ekonomis, maupun kultural, maka saya ingin melacak bagaimana mereka membangun kekuasaan simbolis yaitu bagaimana mereka mengumpulkan dan mengakumulasi modal sosial itu bagi kepentingan kelompok mereka.

#### **4. Arena: Tempat Berkontestasi dan Bernegosiasi**

Arena atau ranah (*field, champ*) merupakan cara Bourdieu “menggambarkan” masyarakat yang di dalamnya terdapat jaringan-jaringan relasi antar posisi-posisi objektif, struktur dan daya-daya. Inilah istilah yang dipakainya untuk menyebutkan ruang yang telah terkonstruksi secara sosial tempat para agen saling berkontestasi. Arena adalah semacam “gelanggang pertarungan” bagi para agen untuk berkompetisi dan saling mendominasi dalam memenuhi harapan-harapannya. Sebagaimana yang ditulis Bourdieu “*of social relations, structured systems of social positions within which struggles or maneuvers take place over resources, stakes, and access*” (Bourdieu, 1990<sup>a</sup>).

Konsep arena yang diajukan Bourdieu tidaklah bisa dipahami sebagai arena kekuasaan (domain) yang digambarkan sebagai sebuah lapangan yang dikelilingi pagar sehingga ada batasan-batasan. Namun harus dilihat sebagai arena kekuatan-kekuatan (*field of forces*) yang dinamis dimana di dalamnya eksis peluang-peluang.

Ketika diwawancarai secara pribadi oleh Cheleen Mahar (2000: 40) ia menjelaskan:

*To give you an idea, one can imagine society as a sort of system of fields, so you must think in terms of a system and relationships. This system of fields (within the social space) can almost be imagined, for simplicity, as a planetary system, because the social space is really an integrated field. Each field has its own structure and field of forces, and is set within a larger field which also has its own forces forces, structures, and so on. As it develops, it is weaving a larger field.*

Bagi Bourdieu masyarakat adalah semacam sistem arena, ranah, medan atau lapangan yang memiliki pelbagai daya yang saling tarik-menarik; sebuah wilayah yang megandung sistem dan relasi-relasi tempat terjadinya adu pengaruh dan kekuatan. Jadi arena adalah ruang dan kesempatan yang melingkupi kehidupan manusia, dimana di dalamnya orang berstrategi dan berjuang untuk mendapatkan sumber daya yang diinginkan.

Perjuangan para tokoh dan penganut Kaharingan dapat dilihat dari konsep arena yang diajukan oleh Piere Buordieu (1984:222) mengenai karakteristik-karakteristik dari relasi-relasi sosial dalam konteks yang ia sebut sebagai arena yang didefinisikan sebagai sebagai satu sistem kompetisi dari relasi-relasi sosial yang berfungsi menurut logika atau aturan-aturan khususnya sendiri. Menurut Buordieu semua kelembagaan adalah arena perjuangan untuk saling mendominasi (1990<sup>a</sup>: 111). Arena adalah sepetak wilayah di mana terjadi perebutan kekuasaan antara kelas dominan dan subordinat. Di dalam arena hanya ada dua hal yang boleh ada yaitu main atau keluar dari permainan. Moi (1991: 121) mengutip definisi Bourdieu mengenai arena adalah: "*A space in which a game takes place, a field of objective relations between individuals or institutions who are competing for the same stake.*" Setiap arena permainan tentunya mempunyai aturan permainan atau logikanya masing-masing yang mengatur para pemain untuk berjuang saling menaklukkan.

Untuk mengenali dan menganalisis arena, Pierre Bourdieu menyarankan agar melakukan 3 tahap pendekatan yaitu: pertama, menganalisis posisi objektif arena dalam hubungannya dengan arena kekuasaan. Dengan demikian, diketahui atau ditemukan apakah sesuatu merupakan bagian dari kekuasaan atau tidak. Kedua, memetakan struktur objektif dari hubungan-hubungan antara posisi-posisi

yang dikuasai oleh pelaku dan institusi yang berada dalam persaingan di dalam arena ini. Ketiga, menganalisis habitus para pelaku, sistem-sistem kecenderungan yang berbeda yang diperoleh melalui internalisasi sesuatu yang ditentukan menurut kondisi sosial ekonomi, yang berada dalam suatu jalur yang didefinisikan di dalam arena yang dianggap memberikan kesempatan bagi pelaku untuk mengaktualisasikannya. Dalam kalimat Bourdieu sendiri adalah “*Analyse the objective position of the field with respect to the field of power. Map out the objective structure of relations of the positions held within the field. Analyse the habitus of individual agents*” (Bourdieu, 1992: 104 – 107)

Dalam *Outline of Theory of Practice* (1977) atau *Homo Academicus* (1988) tampak bagaimana Bourdieu menggunakan konsep arena untuk mengidentifikasi arena perjuangan pada ranah intelektual Paris, yaitu : ranah sastra, ranah selera artistik dan sebagainya.

Untuk pengamatan dan pengumpulan data lapangan konsep-konsep di atas dapat diterjemahkan dengan menelusuri atau melacak ruang sosial yang menjadi ranah bagi orang Dayak Ngaju Kaharingan melakukan praktik. Apakah ranah pendidikan, seni-budaya lokal, atau agama? Bagaimana mereka melakukan praktik di dalam ranah-ranah itu? Bagaimana mereka memahami struktur-struktur dan daya-daya yang terdapat pada setiap ranah? Apa yang mereka lakukan dalam ranah yang di dalamnya adalah sistem kompetisi dan relasi-relasi sosial untuk saling mendominasi?

Aplikasi dilapangan adalah dengan melakukan pengumpulan data ke lembaga-lembaga yang didirikan oleh Kaharingan sendiri, misalnya Lembaga Pengembangan Tandak dan Upacara Keagamaan Umat Hindu Kaharingan (LPTUKUHK), Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan (MBAHK), sekolah-sekolah, sanggar-sanggar seni-budaya,dll.. Tentu saja, pengumpulan data juga dilakukan dengan mendatangi kantor dinas terkait: Dinas Pendidikan, Dinas Budaya dan Pariwisata, Departemen Agama dll..

Dengan konsep arena juga dapat dilakukan pengamatan terhadap kegiatan-kegiatan kontemporer Kaharingan untuk mengetahui model-model kontestasi dan negosiasi yang mereka lakukan.

## **E. Memburu dan Meramu Data Tentang Dinamika Kaharingan**

Data-data tentang dinamika Kaharingan (tertulis dan tidak tertulis) tersebar di dalam kehidupan para penganutnya, baik yang hidup di kota atau desa, masa lalu atau masa kini. Sama seperti seorang pemburu atau peramu, saya mengejar, melacak dan menangkap data-data itu. Saya memungut, memetik dan mengumpulkannya, untuk kemudian diolah menjadi tulisan ini

Tulisan ini merupakan hasil penelitian pustaka dan penelitian lapangan. Penelitian dimulai dengan pengumpulan data-data sekunder yaitu dengan melakukan penelitian pustaka yang dilakukan di perpustakaan, pusat-pusat penelitian atau tempat-tempat yang menyimpan buku-buku, artikel-artikel, tulisan-tulisan akademik, laporan-laporan penelitian dll., yang relevan dengan penelitian.

Sebagai penelitian kualitatif, instrumen utama dalam penelitian ini adalah diri penulis sendiri. Hal ini mengandung makna bahwa sebagai seorang peneliti kualitatif saya harus melakukan kerja lapangan secara langsung untuk mengumpulkan data dengan metode **pengamatan terlibat** dan **wawancara mendalam**. Saya telah pergi dan tinggal bersama masyarakat Dayak yang beragama Hindu Kaharingan. Saya ikut dalam ibadah-ibadah dan perayaan-perayaan keagamaan mereka. Saya masuk dalam organisasi keagamaan mereka dan kegiatan organisasi mereka. Dengan demikian saya bisa berfikir dalam konsep-konsep mereka dan memaknai dunia dengan nilai-nilai mereka. Secara khusus saya bisa merasakan hidup keseharian mereka.

### **1. Pengamatan Terlibat**

Pengamatan terlibat atau *participant observation*, atau *ethnographic fieldwork*, adalah fondasi dari antropologi budaya (Bernard, 1994: 136). Inilah teknik pengumpulan data yang menjadi sentral dari proses etnografi (Willgen and Dewalt, 1985: 46). Norman K. Denzin mendefinisikan pengamatan terlibat sebagai “*a research “strategy that simultaneously combines document analysis, interviewing of respondents and informants, direct participation and observation, and introspection”* (1970: 158). Dalam proses ini dikenal istilah “pembenaman

diri” (*immersion*) dimana dalam rangka mendapatkan data *emic* si peneliti masuk ke dalam cara hidup, cara bicara, cara berlaku, dan cara berfikir masyarakat yang ditelitinya (Emerson dkk., 1995: 2-3).

Dalam dunia penelitian, *immersion* tampaknya sangat dianjurkan (lihat Malinowski 1961: 7-8, Pelto and Pelto 1984: 68) karena memungkinkan peneliti mendapatkan data sebanyak mungkin, seperti yang dituturkan oleh Fetterman (1989: 45):

*Participant observation combines participation in the live of the people under study with maintenance of a profesional distance that allow adequate observation and recording of data.*

*Participant observation is immersion in a culture. Ideally, the ethnographer lives and works in the community for six months to a year or more, learning language and seeing patterns of behavior over time. Long-term residence helps the researcher internalize the basic beliefs, fears, hopes, and expectation of the people under study. The simple, ritualistic behaviors of going to the market or to the well for water teach how people use their time and space, how they determine what is precious, sacred, and profane.*

Robert Emerson dkk. (1995: 2) menguraikan dengan jelas kepentingan dari pembedaan diri atau *immersion* bagi seorang peneliti yaitu:

*“...in order to grasp what they experience as meaningful and important...sees from the inside how people lead their lives, how they carry out their dailly rounds of activities, what they find meaningful, and how they do so...In this way immersion gives the field worker acces to the fluidity of others’ lives and enhances sensitivity to interaction and process...Furthermore, immersion enable the fieldworker to directly and forcibly experience for herself both the ordinary routines and conditions under which people conduct their lives, and constraints and pressures to which such living is subject...Immersion in ethnographic research, then, involves both being with other people to see how they respond to events as they happen and experiencing for oneself these events and circumstances that give raise to them.”*

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa *immersion* merupakan keniscayaan bagi seorang peneliti yang memakai metode pengamatan terlibat untuk meneliti satu budaya atau masyarakat tertentu. Tanpa adanya *immersion* agak sulit diterima bahwa apa yang dihasilkan atau ditulis adalah memang objektif dan merupakan representasi dari budaya atau masyarakat yang ditelitinya. Dany

Jorgensen yang terkenal sebagai pengajar *full immersion* mengatakan, “...is a participant observational strategy for penetrating to and gaining experience of a form of human life. It is an objective approach insofar as it results in the accurate, detailed description of the insiders’ experience of life” (dalam Bernard 1994: 153). Karena itu bisa diterima pernyataan Michael V. Angrosino (2002) yang mengatakan bahwa pengamatan terlibat merupakan fondasi bagi penelitian antropologi budaya dengan tiga alasan berikut:

*First, this method makes it possible for an anthropologist to collect all necessary data. By experiencing daily lives of people, the researcher can establish close relationships with them. This trust is crucial for obtaining valid data because otherwise people may not be open to a researcher who is an outsider.*

*Secondly, participant observations help an anthropologist formulate effective questions for people. By experiencing people’s daily lives, the researcher can learn common knowledge shared among the people. This knowledge enables the researcher to ask appropriate questions that make sense to the people.*

*Thirdly, an anthropologist can develop intuitive understanding of culture through participant observations. The more the researcher becomes familiar with people’s lives, the more he or she can effectively read the meanings of the data collected. This ability leads the anthropologist to draw reliable conclusions from the research.*

Namun tindakan yang sangat strategis dan menguntungkan peneliti ini bukannya tanpa masalah. Kedekatan emosional dan psikologis (*intimacy*) dapat membuat seorang peneliti **menjadi tidak objektif, bias**, hingga *going native* (Garson, 2007, Wilgen and Dewalt, 1985: 46). Ada beberapa peneliti yang pada awalnya memang melakukan pengamatan terlibat, dan melakukan “penenggelaman diri” sedemikian rupa sehingga secara tidak sadar telah “tenggelam sepenuhnya” ke dalam budaya yang ditelitinya. Contohnya, hal ini telah terjadi pada Kenneth Good ketika melakukan penelitian di kalangan orang Yanomami di Amazon. Dia belajar bahasa Yanomami dan menikahi seorang perempuan Yanomami, dan tinggal di hutan Amazon selama 13 tahun. Contoh lain adalah Marlene Dobkin de Rios yang melakukan penelitian lapangan di Peru tentang para penyembuh tradisional orang Peru. Ia menikahi anak seorang penyembuh tradisional Peruvian yang menjadi bahan penelitiannya (Bernard,

1994: 139). Contoh lain yang ekstrim adalah Frank Hamilton Cushing dari *Bureau of American Anthropology*. Ia berhenti jadi peneliti karena *going native* ketika meneliti suku Zufi. Ia diinisiasi masuk ke dalam komunitas *kiva* dan menjadi imam dari komunitas itu. Untuk memelihara status sebagai imam komunitas *kiva* ia berhenti menulis laporan lapangannya (Wilgen and Dewalt, 1985: 46).

Dalam penelitian saya, objektivitas dan *going native* menjadi perihal tersendiri. Dalam tradisi Dayak adalah hal yang lumrah untuk mengangkat seseorang menjadi anak atau saudara. Pada satu sisi, hal ini memang menguntungkan, seperti yang dinyatakan oleh Bernard (1994: 171) memungkinkan peneliti melakukan observasi, berbicara dengan berbagai pihak dan mencatat informasi tentang kehidupan mereka, pengumpulan dokumen, mengikuti upacara sakral, berbicara dengan informan tentang topik sensitif, dan lain-lain. Pada sisi lain, hal ini dapat mendistorsi data-data dan tulisan yang dihasilkan. Karena saya menulis tentang keluarga saya sendiri, maka adalah kewajiban saya untuk menjunjung tinggi nama baik keluarga yaitu dengan mengatakan hal-hal yang baik-baik saja, sementara hal-hal tertentu sama sekali tidak boleh dibicarakan. Hal ini tentu saja dapat mempengaruhi objektivitas dan kehandalan analitik saya. Namun mengingat apa yang dikatakan Bernard (1994: 153), "*Objectivity does not mean (and has never meant) value neutrality*", atau seperti yang dikatakan oleh Emerson "...*the fieldworker cannot and should not attempt to be a fly on the wall. No field researcher can be completely neutral*". Hal yang sama juga telah ditegaskan oleh Claire Sterk, yang melakukan penelitian di kalangan pelacur dan pemakai obat terlarang serta telah menghadiri pemakaman tujuh orang perempuan yang meninggal karena AIDS, dengan mengatakan "*every researcher is affected by the work he or she does. One cannot remain neutral and uninvolved; even as an outsider, the researcher is part of the community*" (Sterk, 1998: 99 dalam Bernard, 1994: 154).

Karena itu, pada bagian-bagian tertentu dari tulisan ini tampak bahwa saya tidak netral dan berpihak, misalnya saya tidak setuju bahkan menentang upaya untuk menjadikan agama-agama suku menjadi objek dakwah dan penginjilan dari agama-agama tertentu. Namun untuk memelihara objektivitas

dan kehandalan analitik, apa yang dikatakan oleh Jorgensen (dalam Bernard, 1994: 153) dapat dijadikan panduan yaitu “...you must be able to switch back and forth between the insider’ view and that of analysis... finding a colleague with whom you can talk things over regularly. That is, give yourself an outlet for discussing the theoretical, methodological, and emotional issues that inevitably come up in full participation field research”.

Kemudian dalam hal bias adalah satu fakta yang tak terbantahkan bahwa orang-orang Kaharingan adalah orang-orang yang tidak seagama dengan saya. Sebagai peneliti saya menghadapi tuduhan “meneliti agama yang tidak pernah diimani dan mengimani agama yang tidak pernah diteliti”. Ada kemungkinan bahwa penelitian saya dilihat sejenis dengan penelitian para missionaris, yang memakai pendekatan hitam dan putih dengan penilaian bahwa pada upacara-upacara Kaharingan perlu dikuduskan agar sesuai dengan iman Kristen (Niebuhr 1995). Kedekatan yang saya bangun (*rapport*) pun dapat dicurigai sebagai strategi Kristenisasi. Namun pada sisi lain, ketika saya dapat menulis dengan baik tentang Kaharingan (karena proses *immersion* yang saya jalani) saya pun dicurigai telah “tidak murni Kristen” atau “sudah menyimpang dari iman Kristen”.

Dalam hal ini saya sadar dan tegas menyatakan bahwa penelitian yang saya lakukan bukanlah penelitian teologi (Kristen) yang dilakukan didasari atas kepercayaan atau iman terhadap doktrin atau ajaran agama yang bersumber dari wahyu dan bertujuan untuk menjelaskan kebenaran atau ”mencari yang lebih benar” dari agama itu sendiri. Penelitian saya juga tidak bertujuan menghasilkan ajaran-ajaran agama (Kristen) yang di Indonesia dikenal dengan teologi kontekstual. Dalam penelitian ini, posisi saya adalah sebagai seorang antropolog atau ethnografer yang tugasnya adalah ”...is not to determine ”the truth” but to reveal the multiple truths apparent in others lives”(Emerson dkk., 1995: 3).

Bagi saya pribadi, proses *immersion* bukanlah satu masalah besar karena saya sendiri dapat dikatakan sebagai *native* yang oleh Bernard diistilahkan sebagai *Indigenous Anthropology* yang tidak perlu belajar bahasa dan mengalami goncangan budaya. Saya adalah orang Dayak Ngaju yang bisa berbahasa dan menulis bahasa Dayak Ngaju dengan baik. Sejak tahun 2000, secara otodidak saya giat belajar bahasa sakral para imam Dayak yang dikenal dengan *basa*

*Sangiang*. Inilah kekuatan etnografi saya dibandingkan para peneliti sebelum saya yang banyak tergantung dan mengandalkan penterjemah. Karena itu dalam tulisan ini akan banyak ditemukan kalimat-kalimat dalam bahasa Dayak Ngaju sehari-hari dan bahasa ritualnya.

Mengerti dan menguasai *basa sangiang* adalah sangat penting untuk mempelajari Kaharingan. Saya menemukan ada beberapa peneliti sebelum saya yang melakukan kesalahan karena keterbatasan mereka dalam *basa sangiang*. Contoh yang mencolok adalah ada seorang peneliti dari universitas di Sala Tiga – Jawa Tengah, yang menyamakan *Ranying Mahatala Langit* (Allah dalam terminologi Kaharingan) dengan *Ranying Manjuhan* (Ikan Jelawat yang berukuran besar).

Permasalahan saya adalah kemungkinan saya tidak sensitif dengan sesuatu yang adalah bagian dari keseharian hidup saya, padahal bagi peneliti lain hal itu sangat penting dan dapat menjadi kajian serius (lih. Bernard, 1994: 154). Namun seperti yang dipaparkan oleh Emerson dkk. (1995: 1, 15) bahwa seorang peneliti di lapangan menyatukan dua kegiatan secara bersamaan yaitu masuk ke dunia baru dan menjalin relasi-relasi baru (*immersion*) dan secara bersamaan menuliskan apa yang sedang dilihat dan dipahami ke dalam bentuk tulisan (*inscription*).

Permasalahan saya akan lebih banyak pada bagian *inscription* karena saya harus menulis tentang orang-orang yang tidak hanya saya kenal tetapi juga mengenal saya dengan baik. Pertimbangan lain adalah saya pun bukanlah peneliti “asing” yang bisa “*hit and run*” bila ada masalah dikemudian hari sehubungan dengan penelitian dan tulisan saya. Hal itu terjadi karena seperti yang dinyatakan oleh Emerson bahwa pekerjaan menulis *field note* tidaklah sesederhana mengalihkan peristiwa yang terjadi ke dalam bentuk tulisan. Lebih dari itu, menulis *field note* adalah proses menterjemah dan menafsir (1995: 8,15-16). Apa yang saya tulis bisa saja dinilai sebagai reduksionis atau berlebihan.

Pada sisi lain, kehadiran saya sebagai peneliti di tengah komunitas Kaharingan sedikit banyak dapat berkontribusi pada etnosentrisme dan pelacakan superioritas kebudayaan yang membuat data yang dikumpulkan menjadi bias (Wilgen and Dewalt, 1985: 46). Emerson menyebut hal ini sebagai *reactive effect*

(1995: 3). Sementara menurut Keesing (1994:303) inilah bagian yang kontradiktif yaitu kebudayaan bisa menjadi alat untuk menegaskan identitas, ungkapan untuk menentang modernitas, pem-Barat-an atau neo-kolonialisme, bahkan lebih jauh lagi dipakai untuk menentang para antropolog sendiri (Keesing, 1994: 307):

*“...the ironies that emerge when a conception of culture, indirectly borrowed from anthropology, is used to denounce foreign researchers, with anthropologists as the quintessential villains. They, as outsiders (it is argued), can never penetrate Our essence, never really understand Us. Once “a culture” has been reified and hypostatized as a symbol, the outside researcher can also be accused of appropriating “it”. “It” can be commoditized as well, depicted as having been alienated by an anthropologist and sold for profit in the academic marketplace. I take it as the crowning irony that our own conceptual diseases should be deployed against us.”*

Dengan demikian saya sangat menyadari bahwa proses inskripsi bisa berlanjut ke proses reifikasi, dimana tulisan yang dihasilkan menjadi “alat” demi kepentingan tertentu. Contoh dari kasus ini adalah kehadiran para peneliti asing membuat orang Kaharingan semakin percaya diri dan tidak malu menjadi Kaharingan. Dalam penelitian Anne Schiller (1987, 1997) hal ini tampak dalam ungkapan retorik seorang pemuda Kaharingan yang kemudian menjadi imam Kaharingan: *“Don’t be embarrassed to be Kaharingan. Don’t be embarrassed. Don’t be embarrassed. People come all over the world to write about our culture”* (1997: 110).

## **2. Wawancara Mendalam**

Di samping membuat catatan-catatan tentang kehidupan mereka, saya juga melakukan wawancara mendalam (*indepth interview*) terhadap para penganut agama Kaharingan yang saya temui, mulai dari orang biasa hingga para tokoh Kaharingan. Untuk para tokoh Kaharingan saya berupaya untuk mendapat sejarah hidup (*life history*) mereka. Dengan demikian diharapkan saya dapat mengetahui secara langsung ragam-macam aktivitas dan persoalan kehidupan para penganut agama Kaharingan, termasuk posisi sosial, politik, ekonomi dan budaya mereka dalam kehidupan masyarakat luas.

Wawancara mendalam (*in-depth interview*) pertama-tama ditujukan secara khusus kepada “informan kunci” dari agama Hindu Kaharingan yaitu para pendiri, tokoh dan pengurus Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan pada saat ini. Dengan cara ini, pemikiran mereka, fokus perhatian, dan aktivitas-aktivitas mereka dapat dieksplorasi secara mendetail.

Wawancara mendalam juga ditujukan kepada informan kedua yang mungkin tidak beragama Hindu Kaharingan tetapi tahu banyak tentang Kaharingan. Wawancara ini bertujuan untuk mencari aktor-aktor luar (*external actors*) yang berperan aktif dan punya kontribusi signifikan dalam pengembangan Kaharingan.

### **3. Informan dan *Rapport***

Saya sangat berhati-hati sehubungan dengan pemilihan informan. Para penganut Kaharingan pun dengan wanti-wanti berpesan kalau ingin tahu masalah Kaharingan bertanyalah dengan orang Kaharingan. Mereka mengeluh karena orang-orang yang bukan Kaharingan menjadi “sok tahu” dan “sok pintar” dalam hal Kaharingan. Ironisnya mereka menyediakan diri sebagai informan dan menokohkan diri sebagai budayawan Dayak. Akibatnya adalah data yang diberikan adalah data yang salah, bahkan tidak dikenal dalam tradisi Kaharingan. Bapak Suel S.Ag., seorang penganut Kaharingan dan mantan Pembimas Hindu Kaharingan di Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Kalimantan Tengah, dengan tegas mengatakan:

Kalau ingin tahu secara terang dan jelas tentang Yesus yang di salib bertanyalah kepada orang Kristen. Kalau ingin tahu tentang Ka’abah bertanyalah kepada orang Islam. Kalau ingin tahu tentang Tiwah bertanyalah pada orang Kaharingan. Jangan bertanya “Kenapa orang Islam tidak makan daging babi, kepada orang Kristen atau Kaharingan, karena mereka akan menjawab ‘Itu karena mereka tidak tahu akan makanan yang enak’, tetapi bertanyalah kepada orang Islam sendiri kenapa mereka tidak makan daging babi. Jangan tanyakan masalah Kaharingan kepada orang yang bukan Kaharingan, walaupun ia adalah seorang pejabat atau tokoh masyarakat.

Palangka Raya adalah kota kecil dengan penduduk 174.696 orang. Di kota ini ada orang-orang yang disebut atau menyebut diri sebagai budayawan

atau pemerhati kebudayaan Dayak. Pada mulanya dengan polos saya memasukan nama-nama mereka dalam daftar informan yang harus diwawancarai. Namun kemudian, setelah bertemu dengan beberapa orang itu dan membaca tulisan mereka, saya menyadari bahwa ternyata mereka hanyalah komentator yang pandai memberi ulasan. Mereka tidak melakukan penelitian lapangan dalam artian ilmiah-akademis. Mereka hanya mengulas buku-buku tentang Dayak dan kemudian menjadikannya seolah-olah itu pendapat mereka. Mereka senang mencantumkan buku-buku berbahasa asing dalam daftar pustaka, padahal kutipan yang diambil dari buku itu belum tentu relevan dengan yang ditulis. Buku *Ngaju Religion* karangan Hans Schärer adalah salah satu buku yang paling sering dikutip secara salah.

Seringkali pendapat mereka adalah spekulasi-spekulasi teori yang dipungut begitu saja dari sumber tertentu tanpa mempertanyakan kesahihan atau validitasnya. Misalnya ada yang menyatakan bahwa terminologi “Dayak” berarti “sungai” berdasarkan peta yang terdapat pada buku pelajaran Ilmu Bumi yang diajarkan pada zaman Belanda. Padahal dalam peta-peta yang dibuat pada zaman kolonial hanya ada dua sungai saja yang memakai nama Dayak yaitu Sungai Dayak Besar (Kahayan) dan Sungai Dayak Kecil (Kapuas). Itu pun tidak berarti “sungai” tetapi untuk menunjuk pada orang-orang Dayak yang adalah penduduk dominan di daerah aliran sungai itu.

Informan utama untuk pembuatan tulisan ini terbagi dalam empat kategori besar yaitu:

1. Para Imam Kaharingan yang disebut dengan *Basir*. Secara hirarki terdiri dari:
  - a. *Tukang Hanteran*: Imam Kepala yang bertugas untuk melakukan *hanteran* yaitu upacara menghantar roh orang yang sudah meninggal dunia masuk ke dalam sorga (*lewu tatau*).
  - b. *Basir Upu*: Imam utama yang menjadi pemimpin para imam ketika melakukan upacara *balian* yang biasanya terdiri dari 5, 7 atau 9 orang imam.
  - c. *Basir Pangapit*: Imam pendamping yang bertugas bersama-sama dengan *Basir Upu*. Dalam upacara mereka duduk di samping kiri dan kanan *Basir Upu*.

- d. *Basir Pangiring*: Para calon *basir* yang sedang belajar untuk menjadi *basir*. Dalam upacara mereka berada di *lawin katil* yaitu diujung tempat duduk para *Basir Upu* dan *Pangapit*.
2. Para Pimpinan/Aktivis Organisasi Kaharingan
3. Para Penganut Kaharingan
4. Orang-orang luar non Kaharingan

*Basir* atau imam Kaharingan selain ahli agama (teolog) juga merupakan ahli sejarah suku Dayak. Merekalah penjaga dan pemelihara sejarah suku Dayak Ngaju. Mereka hafal di luar kepala dan dapat menutur-ulang silsilah para *Sangiang* (*theogony*) dan manusia (*geneology*), sejarah suku (*history*), hukum-hukum adat (*traditional laws*), bahkan sejarah alam-semesta (*cosmogony*), serta lika-liku perjalanan roh orang yang sudah meninggal dunia hingga tiba di Negeri Asal-Usul Para Leluhur yang dikenal dengan *Lewu Liau* atau *Lewu Tatau*.

Para *Basir* dan *Tukang Hanteran* adalah informan yang handal dalam hal budaya, adat dan tradisi Dayak Ngaju. Karena memegang agama leluhur, mereka sangat dekat secara emosi maupun fisik dengan budaya, adat dan tradisi Dayak. Kedekatan itu membuat mereka tidak semena-mena, atau serampangan dalam mendefinisikan atau menjelaskan tentang budaya, adat dan tradisi Dayak.

Di kota Palangka Raya ada seorang *Basir* senior yang bernama Thian Agan. Ia adalah *Tukang Hanteran* jabatan tertinggi dalam hirarki para *Basir*. Selain itu, ia juga adalah guru yang mendidik para *Basir*. Ketika masih sehat ia secara rutin melakukan pelatihan bagi para calon *Basir*. Kini anaknya yang bernama Osoh menjadi pewaris dan penerus profesinya sebagai *Tukang Hanteran*.

Namun di kota yang sama, saya juga bertemu dengan para elite Kaharingan yang menjadi pendiri pengurus organisasi-organisasi Kaharingan. Merekalah yang oleh Schiller disebut sebagai “Kaum Reformis” (1997) atau yang oleh Jay disebut sebagai “Para Ahli Agama dari Majelis Besar” (1993: 4). Dalam kapasitas sebagai Pengurus Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan, mereka menyajikan info yang berbeda jauh dari yang telah dipaparkan oleh para *Basir* dan *Tukang Hanteran*, yang oleh Schiller disebut “Kaum Tradisionalis (1997) atau yang oleh Jay disebut “Para Imam” atau *priests* (1993: 4).

Informan utama saya yang berasal dari kelompok non imam adalah Lewis Kobek Dandan Ranying (Lewis KDR) kelahiran 15 Juli 1936. Tak dapat diragukan, ia adalah tokoh Kaharingan. Ia menyebut dirinya tokoh yang mentransformasi Kaharingan. Secara historis, ia pernah memimpin dua organisasi besar Kaharingan yaitu Majelis Alim Ulama Kaharingan Indonesia (MBAUKI) dan Majelis Besar Hindu Kaharingan (MBAHK). Secara politis ia pernah menjabat sebagai anggota DPRD Tingkat II satu periode dan DPRD Tingkat I sebanyak 4 periode. Kini ia menjabat sebagai Sekretaris Umum di organisasi massa Dayak yang sifatnya nasional yaitu Majelis Adat Dayak Nasional (MADN) yang Ketua Umumnya adalah Gubernur Kalimantan Tengah: Agustin Teras Narang.

Para mahasiswa saya mengatakan ia adalah tokoh Kaharingan yang “keras”, sementara beberapa informan lain mengatakan bahwa ia “tidak menyukai” orang yang beragama Kristen seperti saya. Saya diperingati agar “berhati-hati” dan “siap-siap dimarahi”. Kendatipun demikian, agar tahu persis tentang perkembangan Kaharingan, saya harus menjumpainya. Posisi dan informasi yang dimiliki beliau sangatlah penting. Seperti yang disampaikan oleh seorang informan, ia adalah *Ranying* (gelar untuk Tuhan) sesuai dengan namanya, atau penentu eksistensi organisasi Kaharingan pada tahap awal berdirinya.

Orang-orang yang memperingati saya itu tidak menyadari bahwa saya memiliki hubungan kekerabatan dengan orang tua yang dicap “vokal” ini. Pada saat memperkenalkan diri, saya menyebutkan asal kampung dan nama para nenek-moyang saya. Saya memang tidak dikenal, tetapi kampung dan nenek-moyang saya dikenal oleh beliau. Dengan cepat, silsilah dan hirarki keluarga pun dituturkan, yang berakhir dengan temuan bahwa status saya adalah *aken* (keponakan) dan harus memanggil beliau *mama* (paman).

Jalur kekerabatan sangat menolong saya untuk bertemu dengan para informan utama. Akhirnya saya mengetahui bahwa beberapa orang-orang kunci Kaharingan masih punya hubungan saudara dengan saya. Ketua Majelis Agama Kaharingan Republik Indonesia (MAKRI) misalnya ternyata adalah ipar dari ipar saya. Sedangkan Ketua Umum Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan Indonesia

yaitu Rangkap I. Nau, istrinya adalah keponakan dari saudara saya. Ada juga *basir* yang satu kampung dengan kakek istri saya. *Rapport* saya bangun melalui jalur ini.

Jalur kekerabatan membuat saya mudah diterima dan dipercaya oleh para informan. Saya bebas berkunjung walaupun tanpa membuat janji. Terkadang saya ikut diajak makan siang atau makan malam bersama informan. Berbicara tentang banyak hal dan terkadang tidak ada hubungannya dengan tema penelitian saya.

Namun sebelum jalur kekerabatan tersingkap, peranan *gatekeeper* sangat menolong saya. Mereka memperkenalkan saya dan dengan fasih menjelaskan tujuan dan maksud penelitian saya. Para *gatekeeper* yang adalah teman-teman saya dan juga adalah orang-orang yang dekat para informan. Endas misalnya adalah anak almarhum *Basir* Itar Ilas, Sinta adalah cucu dari Damang Sahari Andung, Dedie Rudji adalah cucu dari Basir Abdul Lenjun dan Parada adalah seorang Basir dan anak dari Lewis KDR. Saya membangun hubungan baik dengan mereka. Bertamu, makan dan berjalan bersama dengan mereka. Bahkan ada orang-orang Kaharingan, difasilitasi oleh satu NGO, yang saya bawa berjalan-jalan ke Cigugur-Kuningan, Jawa Barat untuk mengikuti acara *Seren Taun*. Di sana mereka bertemu dengan beberapa kelompok penghayat dan aliran kebatinan.

Patut saya akui bahwa informan saya kebanyakan adalah para elite Kaharingan. Dari merekalah saya mendapat bahan-bahan dan data-data untuk merampungkan tulisan ini. Karena itu sangat tampak bahwa tulisan saya ini adalah tentang Kaharingan menurut para elite Kaharingan. Sebagai usulan penelitian di masa depan, sebaiknya dilakukan penelitian tentang Kaharingan dalam pandangan “kaum awam” Kaharingan.

#### **4. Pengumpulan Data**

Penelitian lapangan mulai dilakukan pada bulan Agustus 2008 dan berakhir bulan Agustus 2009. Kendatipun penelitian lebih banyak dilakukan di kota Palangka Raya. Saya juga mengunjungi beberapa kota Kabupaten dan desa-

desanya antara lain Kabupaten Gunung Mas, Katingan, Lamandau, Pulang Pisau, Kapuas, Murung Raya dan Barito Timur. Saya sangat beruntung karena persis pada bulan terakhir penelitian saya yaitu Agustus 2009, di kota Palangka Raya di adakan *Tiwah* massal. Ada 114 orang yang diupacarakan dalam upacara kematian Kaharingan tahap terakhir ini. Selama upacara berlangsung saya tidak hanya bertemu dengan dua atau tiga keluarga Kaharingan, tetapi puluhan keluarga Kaharingan.

Palangka Raya adalah zona suci para leluhur bagi masyarakat Dayak Ngaju. Bagi mereka wilayah ini adalah tanah terpilih, yang telah ditunjuk oleh *Ranying Hatalla* dan para leluhur untuk menjadi ibu kota dari provinsi yang telah mereka perjuangkan. Ritual suci *manajah antang*, yaitu meminta petunjuk Maha Pencipta dan Para Leluhur, mesti dilakukan untuk menentukan wilayah ini menjadi ibu kota provinsi.<sup>11</sup> Para imam Kaharingan mentahbiskan kota ini dengan nama spiritual *Lewu Bukit Gadung Batu* (Kampung yang bangunannya terbuat dari batu). Dalam lagu-lagu rakyat yang disebut dengan *Karungut*, ia disebut sebagai *Lewu Hai Tuntang Rami* (Kampung Besar dan Ramai). Secara hurufiah *Lewu* berarti “kampung” atau “desa”. Namun bagi masyarakat Dayak Ngaju, *Lewu* tidaklah terbatas artinya pada kampung atau desa. Bagi masyarakat Dayak Ngaju *Lewu* adalah tempat atau satu wilayah geografis, teritorial tempat hidup. Bagi masyarakat Kaharingan, kota Palangka Raya adalah penanda penting bahwa mereka bukan agama orang kampung yang berada jauh di pedalaman.

Alasan saya memilih kota Palangka Raya sebagai tempat penelitian adalah karena jalur sungai Kahayan dimana kota Palangka Raya berada, secara historis merupakan pusat gerak Kaharingan. Kota Palangka Raya yang dulunya adalah kampung Pahandut adalah tempat penting bagi umat Kaharingan, demikian juga dengan kampung Tangkahan dan Bahu Palawa. Di kota inilah umat Kaharingan secara aktif melakukan praktik-praktik keagamaan yang kemudian mempengaruhi kota-kota kabupaten dan kecamatan di Kalimantan Tengah. Pemilihan tempat penelitian tentang Kaharingan di pusat gerak Kaharingan adalah penting untuk akurasi data. Hal ini tidak diperhatikan oleh J.A. Weinstock, yang pada 1983

---

<sup>11</sup> Lihat Tim Penulis Sejarah Kota Palangka Raya, *Sejarah Kota Palangka Raya*, Pemkot Palangka Raya, 2003

menulis Disertasi di Cornell University dengan judul *Kaharingan and The Luangan Dayaks: Religion and Identity in Central East Borneo*. Ia melakukan penelitian tentang Kaharingan di kalangan suku Dayak Luangan di daerah Barito Utara, antara akhir 1979 hingga pertengahan 1981. Satu lokasi yang jauh dari pusat gerak Kaharingan yang berada di kalangan orang Dayak Ngaju. Akibatnya ia membuat deskripsi yang demikian tentang Kaharingan:

*Kaharingan has no formal written texts nor has it a fixed religious calendar. Basic religious principles, as embodied in ritual, are maintained through oral tradition. There is no routinized form of worship, for worship of deities, unitary or multiple, is not part of religion. A degree of seasonality influences the timing of certain ritual activities, most obviously those of agriculture; otherwise, Kaharingan can be said to adhere to no calendaric timetable. Ceremonies are held when they are needed, such as holding a curing balian when someone is ill, or they are held when the sponsoring parties can afford it, as the case with secondary mortuary rites (1987: 78).*

Padahal, pada 1973 Kaharingan telah menerbitkan *Panaturan* versi pertama. Bahkan sebelumnya yaitu pada 1950, menurut Miles (1976: 129) seorang penduduk kampung dari wilayah Mentaya telah terlibat dalam penyusunan “Bibel Kaharingan”. Kemudian pada tahun 1972, Majelis Alim Ulama Kaharingan Indonesia (MAUKI) telah menetapkan hari ibadah rutin bagi Kaharingan yaitu pada hari Kamis atau malam Jumat.

Selama penelitian saya rutin membuat catatan dalam bentuk jurnal. Selama wawancara saya menggunakan catatan dan alat perekam. Namun kalau saya merasa malas, saya hanya bertanya begitu saja atau ngobrol biasa, dan nanti setelah sampai di rumah hal-hal yang penting saya ketik di komputer. Setiap selesai bertemu dengan informan saya menulis daftar tema yang muncul. Biasanya beberapa hari kemudian saya menggunakan catatan yang tersimpan baik dalam ingatan maupun tertulis untuk dikonstruksi kembali dalam bentuk esai. Sampai kemudian saya menemukan tema-tema besar dan kemudian mulai menyusun *out line* laporan penelitian.

## F. Sistematika Penulisan

Fokus tulisan ini adalah dinamika, perubahan, atau gerak kehidupan masyarakat Dayak Ngaju yang beragama (Hindu) Kaharingan di arena kehidupan masyarakat Kalimantan Tengah. Hal-hal yang mau dipaparkan adalah bagaimana orang-orang Dayak Ngaju Kaharingan berproses terhadap struktur-struktur objektif yang ada di sekitar kehidupan mereka sebagai akibat dari perubahan sosial. Tulisan ini dibagi dalam tujuh bagian.

Bab 1 selain memaparkan tentang latar belakang, permasalahan dan rumusan permasalahan, serta kemudian tinjauan pustaka dan persepektif teori, juga dipaparkan tentang metode penelitian yang dilakukan. Pada bagian ini saya memaparkan proses penelitian yang saya lakukan misalnya tentang *gate keeper*, membangun *rapport*, masalah informan, dan bahasa.

Bab 2 membahas tentang praktik-praktik keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Kaharingan pada masa kini. Bagian ini merupakan paparan tentang praktik atau tindakan agensi yang dilakukan masyarakat Kaharingan agar tetap eksis. Pada bagian ini saya memperlihatkan bagaimana orang-orang Dayak Ngaju yang beragama Kaharingan aktif terlibat dalam proses perubahan dalam agama Kaharingan.

Bab 3 Pada bagian ini saya akan berbicara tentang agen dari praktik-praktik atau tindakan agensi yang dipaparkan pada Bab 2. Karena Kaharingan pada mulanya agama masyarakat Dayak Ngaju dan mayoritas dianut oleh orang Dayak Ngaju, maka pada bagian ini dibahas secara khusus tentang Dayak Ngaju yang pada masa sebelum kolonial disebut dengan Biaju. Masyarakat Dayak Ngaju merupakan agen dinamisator Kaharingan.

Pada Bab 3 juga dibahas tentang pembentukan Provinsi Kalimantan Tengah yang adalah ruang atau pentas sosial bagi para agen untuk melakukan praktik Kaharingan. Bagian ini penting untuk menjawab pertanyaan: “Kenapa dan bagaimana Kaharingan bisa eksis di Kalimantan Tengah?” Menurut saya, salah satu jawabannya adalah karena Kaharingan mempunyai ruang hidup dalam bentuk teritorial yaitu Provinsi Kalimantan Tengah. Juga dibahas situasi orang Dayak Ngaju dan Kalimantan Tengah masa kini yang adalah merupakan *setting* sosial penelitian saya.

Untuk mengetahui asal-usul Kaharingan pada Bab 4 dibahas tentang kesejarahan Kaharingan baik yang bersifat mitos maupun faktual. Kesejarahan yang bersifat mitos saya dapatkan dari para imam (*religius leaders*) Kaharingan, sedangkan yang faktual dari para elite organisasi Kaharingan.

Agar dapat eksis dan berdialektika dengan segala perubahan yang terjadi di sekitarnya, para penganut Kaharingan membentuk organisasi-organisasi. Dengan organisasi itu mereka membangun relasi dan koneksitas dengan berbagai macam struktur yang berada di luar diri mereka. Karena itu pada Bab 5 dibahas tentang organisasi-organisasi Kaharingan.

Ketika Kaharingan berintegrasi dengan Hindu, ternyata melahirkan kelompok yang pro dan kontra. Kelompok kontra integrasi berpendapat bahwa integrasi itu merupakan “Hindunisasi” orang-orang Kaharingan atau “Balinisasi” atas orang-orang Dayak. Karena itu mereka mendirikan organisasi-organisasi Kaharingan yang baru, yang terlepas dari Hindu. Bagian ini akan dibahas pada Bab 6.

Terakhir, Bab 7 merupakan bagian penutup. Pada bagian ini disajikan ulasan dan kesimpulan yang ditarik dari laporan bab-bab sebelumnya.