

**AGAMA TANPA NAMA:
KEHADIRAN, POLITIK DAN IDENTITAS AGAMA MERATUS LOKAL
DI DEPAN NEGARA DAN MEDIA
(PENELITIAN PENDAHULUAN)**

***UNNAMED RELIGION:
PRESENCE, POLITICS AND RELIGIOUS IDENTITY OF
LOCAL MERATUS BEFORE THE STATE AND MEDIA
(A PRELIMINARY RESEARCH)***

Supriansyah

Kindai Institute Banjarmasin

Email: *urangbanjar83@gmail.com*

Abstract

This article discusses the existence and framing of Meratus local religion in various media in the form of writings and videos, such as State regulations or documents, mass media news, research, and books that have searched and written down Meratus local religion. This article examines the problem above by focusing on two important questions. First, how is the representation and existence of religion before the media and the administration and politics of the State? Second, how is the struggle of the Dayak Meratus community to the process of marginalization in an effort to gain recognition from the State, especially after the decision of the Constitutional Court (Mahkamah Konstitusi) in 2017? By exploring various opinions and visual images that are less sympathetic to the Meratus local religion which is spread in various media above, the position of Dayak Meratus local religion is still marginalized, making the Dayak Meratus still have to submit to parties in framing and constructing what they believe and embrace until now. This condition makes the local religion of Dayak Meratus increasingly eroded and always disappears before the State and official religion until now, since their religion is not compatible with the politics of order and development.

Keywords: Religion, Balian, Dayak Meratus, Media, State, Framing Analysis, Postcolonial

Abstrak

Artikel ini membahas keberadaan dan pembingkaiannya agama lokal Meratus di berbagai media dalam bentuk tulisan dan video, seperti peraturan atau dokumen Negara, berita media massa, penelitian, dan buku-buku yang telah mencari dan menuliskan agama lokal Meratus. Artikel ini membahas masalah tersebut dengan berfokus pada dua pertanyaan penting. Pertama, bagaimana representasi dan keberadaan agama di hadapan media dan administrasi serta politik Negara. Kedua, bagaimana perjuangan masyarakat Dayak Meratus terhadap proses marginalisasi dalam upaya mendapatkan pengakuan dari Negara, terutama setelah keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) pada 2017. Dengan mengeksplorasi berbagai pendapat dan gambar visual yang kurang simpatik terhadap agama lokal Meratus yang tersebar di berbagai media, posisi agama lokal Dayak Meratus masih terpinggirkan, membuat orang Dayak Meratus masih harus tunduk kepada

pihak-pihak dalam membingkai dan membangun apa mereka percaya dan merangkul sampai sekarang. Kondisi ini membuat agama lokal Dayak Meratus semakin terkikis dan selalu hilang di depan Negara dan agama resmi hingga sekarang, karena agama mereka tidak sesuai dengan politik ketertiban dan pembangunan.

Kata Kunci: Agama, Balian, Dayak Meratus, Media, Negara, Analisis Framing, Pasca Kolonial

PENDAHULUAN

Artikel ini berbicara *framing* Negara dan media yang dikumpulkan dari tiga poin penting yang saling berkaitan. Yaitu, buku, penelitian dan berita. Ketiga poin ini akan ditelisik melalui analisis *framing* yang biasa dipergunakan dalam kajian media, untuk kontruksi, ideologi dan efek dari *framing* yang dilakukan Negara dan media terhadap relegi lokal Meratus. Artikel ini difokuskan pada berita yang didedahkan selama sepuluh tahun terakhir di media daring, penelitian baik dari berbagai sudut pandang dan buku yang membahas agama lokal Meratus sebanyak sebelas buah.

Putusan MK di atas direspon oleh banyak tokoh agama diantaranya Yunahar Ilyas, tokoh Muhammadiyah, yang menyebutkan bahwa “kepercayaan masyarakat lokal bukan agama” saat diwawancara oleh tirto.id. Pernyataan ini hanya salah satu dari beragam penolakan yang disandarkan pada berbagai alasan. Namun, seluruh alasan penolakan tersebut mengarah pada satu asumsi besar yaitu “agama/ religi/ kepercayaan lokal bukan agama” (Taher, 2019).

Demarkasi yang dibangun dalam nalar masyarakat Indonesia dalam berhadapan dengan masyarakat adat dengan kepercayaan/ religi/ agama lokal tidak

dibangun dalam waktu yang sebentar. Asumsi tersebut dibangun dengan massif titimangsa tragedi 1965 pecah di Jakarta dan beberapa daerah Jawa. Pasca tragedi, rezim Orde Baru yang memegang kekuasaan menerapkan ketentuan agama resmi untuk menekan sisa dari anggota Partai Komunis Indonesia (PKI), yang di*framing* masif oleh media yang dibuat oleh rezim Orde Baru.

Melalui kehadiran beberapa *framing* berita baik berupa berita utuh atau gambar untuk menyerang kelompok komunisme berhasil membuat masyarakat Indonesia marah. Rezim Orde Baru kemudian memelihara kebencian atas paham dan kelompok Komunisme yang bertahan hingga sekarang. Di mana salah satu dampak yang dirasakan adalah kecurigaan terhadap apapun di luar agama, khususnya agama global. Jadi, perjuangan agama lokal dianggap bagian dari agenda komunisme yakni usaha menggoyang posisi agama resmi atau mayoritas dipeluk oleh masyarakat Indonesia. Karena, *framing* yang dipakai adalah kalau tidak memeluk agama global (baca: resmi) maka dianggap bagian komunis.

Framing media dan Negara atas sebuah isu bisa berdampak sangat keras dan bisa bertahan cukup lama. Di kasus agama lokal Meratus, *framing* media dan Negara

tidak mendapat cukup perhatian, baik dari peneliti hingga penggiat hingga sekarang. Padahal, *framing* media dan Negara selalu hadir membayangi kehidupan masyarakat adat Meratus hingga persoalan keseharian. Sehingga nalar dan kesadaran seluruh masyarakat ikut terseret atas *framing* tersebut. Padahal, konstruksi kesadaran melalui *framing* Negara yang berbeda di beberapa buku dan penelitian terakhir terhadap masyarakat Meratus tidak muncul di permukaan, apalagi mempengaruhi opini publik.

Berdasarkan uraian di atas, pertanyaan utama dalam artikel ini adalah: Bagaimana *framing* media massa daring, akademisi, masyarakat dan Negara yang tertulis di berbagai medium terhadap masyarakat adat Meratus pasca Reformasi? Sehingga tujuan dari artikel ini adalah membongkar *framing* dari berbagai tulisan yang tersebar di media massa daring, karya tulis akademisi dan masyarakat terhadap masyarakat adat Meratus pasca Reformasi.

Adapun kerangka konseptual yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

a. Framing

Framing adalah model pendekatan untuk menelisik sebuah realitas dibentuk dan dikonstruksi oleh media. Proses pembentukan dan konstruksi realitas itu, hasil akhirnya adalah adanya bagian tertentu yang disajikan secara menonjol oleh media. Aspek-aspek yang tidak disajikan secara menonjol, bahkan tidak diberitakan menjadi terlupakan dan sama sekali tidak diperhatikan oleh khalayak (Eriyanto, 2002).

b. Konstruksi

Konstruksi dalam kajian *framing* bermakna setiap berita atau teks yang diproduksi tidaklah hadir dalam sebuah ruang kosong, fakta atau peristiwa dalam berita adalah hasil dari konstruksi. Kajian atas *framing* adalah bagian dari kajian komunikasi. Dalam kajian komunikasi, *framing* digunakan untuk menelisik para politisi, penyebar isu hingga berbagai *stakeholder* menggunakan jurnalisme untuk menyampaikan sisipan nilai atau pesan dari sebuah isu atau peristiwa (Paul D'Angelo, Jim A. Kuypers, 2009).

c. PascaKolonial

Kajian pascakolonial adalah pendekatan yang menelisik proyek politik kolonial (Barat), yang kemudian mendekonstruksi berbagai warisan dari penindasan yang dilakukan oleh Barat. Seperti, rekonstruksi formasi pengetahuan, reorientasi norma etika, membalik struktur kekuasaan, dan meneroka dunia dari bawah (Divya Dwivedi, Hendrik Skov Nielsen, Richard Walsh, 2018).

d. Masyarakat Adat

Masyarakat adat merupakan istilah populer di Indonesia untuk merujuk kepada masyarakat asli yang ada di dalam negara-bangsa Indonesia. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, masyarakat adat merujuk pada penduduk asli (bahasa Melayu: orang asli); Kaum minoritas; dan Kaum tertindas atau termarginal karena identitas mereka yang berbeda dari identitas yang dominan di suatu negara atau wilayah (Bahasa, 2008).

e. Arsip Keagamaan

Mary Robek menulis bahwa arsip merupakan informasi yang terekam tanpa memperdulikan media perekamnya (Mary F. Robek, Gerald F. Brown, Wilmer O. Maedke, 1987). Adapun arsip keagamaan, dikutip dari O'Toole, adalah catatan aktivitas yang didorong oleh keyakinan keagamaan tertentu (O'Toole, 2019). Sehingga ditarik dari penjelasan di atas, poin penting dalam arsip keagamaan adalah adanya keyakinan religius dibalik arsip tersebut.

METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang dipakai dalam artikel ini adalah analisis framing, baik untuk meneroka berita juga menelisis buku, dan penelitian yang dikaitkan kepada alam dan masyarakat Meratus.

Analisis framing dalam artikel ini difokuskan pada konstruksi, ideologi dan efek dari seluruh objek penelitian ini. Analisis framing adalah salah satu metode analisis teks yang berada dalam kategori penelitian konstruksionis (Eriyanto, 2002).

Dalam menelusuri framing media dan Negara atas agama lokal Meratus, saya menambahkan pendekatan pascakolonial untuk memperdalam kajian. Sebab, dalam persoalan Meratus dengan segala kompleksitas, kajian pascakolonial membantu untuk membongkar bagaimana seharusnya menyuarakan permasalahan yang dihadapi selama ini oleh masyarakat meratus yang selama ini terus menghadapi ketertindasan.

Titik tekan kritik pascakolonial terkait analisis framing atas masyarakat Meratus adalah menekankan pada narasi non-hegemonik dan menarasikan suara yang selama ini terbungkam atau termarjinalisasi.

Dalam artikel ini, pembabakan dan penelidikan seluruh putusan pemerintah, karya akademik dan berita yang pernah beredar di berbagai media, kampus, swasta, atau instansi pemerintah. Kemudian, dilakukan penelusuran framing yang dilakukan kelompok lain atas agama yang dipeluk suku Dayak di pegunungan Meratus dengan menggunakan kajian pascakolonial. Sehingga, suara dan narasi hegemonik yang terjadi pada masyarakat Meratus bisa diteroka dengan jelas.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pasang Surut Nasib Agama Lokal di Indonesia

Dalam sebuah berita yang diturunkan oleh CNNIndonesia.com, agama lokal disebut lebih dahulu hadir di wilayah Nusantara sebagai representasi rasa kekaguman dan keterikatan masyarakat adat terhadap alam. Disebutkan ada sekitar delapan agama lokal sudah lama ada hadir di Nusantara, bahkan sebelum Indonesia memproklamkan kemerdekaannya. Tapi, kehadiran agama lokal menjadi penyakit bagi administrasi Negara sejak masa kolonial hingga sekarang.

Stigma kafir atau yang di luar ditetapkan kepada penganut agama lokal sudah terjadi sejak pemerintahan kolonial. Karena, bagi pemerintah kolonial memberikan stigma “kafir” kepada agama

lokal disandarkan oleh beberapa catatan yang dilakukan baik oleh pribadi atau orang yang memang ditugaskan untuk melakukan observasi oleh pemerintah kolonial. Dalam kasus Meratus, ada catatan kolonial yang menyebut mereka menganut pagan. Penjelasan soal Meratus akan dilanjutkan di bawah.

Dalam artikel yang diturunkan oleh Tirta.id, dengan mengutip buku *Agama Asli Indonesia* karya Rahmat Subagya, pemerintah kolonial pernah mengeluarkan peraturan Perkawinan non-Kristen dan non-Hindu harus dilakukan menurut Agama Islam demi penyederhanaan administrasi pernikahan (Sejarah Diskriminasi Penganut Agama Lokal di Indonesia, 2019). Kehadiran peraturan ini jelas mendesak penganut agama lokal untuk berpindah saat melakukan pernikahan yang diakui oleh pemerintah kolonial saat itu. Desakan terhadap agama lokal dengan peraturan administrasi Negara sudah dilakukan penjajahan hingga sekarang. Posisi agama lokal yang dianggap sebagai bagian dari maladministrasi modern membuat posisinya selalu ditindas.

Kondisi di atas terjadi di abad 18, saat pemerintahan kolonial memang mendapatkan posisi yang kuat di Nusantara. Sebelumnya di abad 15 hingga 17, posisi agama global, terutama Kristiani dan Islam, menjadi sangat kuat karena selain dukungan dari pemerintah kolonial dengan berbagai produk kekuasaan dan pengetahuan. Penganut agama Kristen dan Islam dianggap lebih memiliki pengetahuan yang lebih baik ketimbang masyarakat penyintas agama

lokal. Sebab, para penguasa lokal juga memiliki *priveledge* karena telah menganut agama antara Kristen atau Islam yang cukup menguntungkan secara politik dan ekonomi karena mendapat dukungan dari kolonial (Atkinson, 1983).

Saat kekuasaan kolonial mulai melemah di Indonesia, Denys Lombard mencatat bahwa agama dan identitas keindonesiaan sudah berkelindan sejak Indonesia belum memproklamkan kemerdekaannya. Dalam bukunya *Silang Nusa Jawa* jilid 3, Lombard menjelaskan bahwa di tahun 1942 Sutan Takdir Alisyahbana, sebagaimana Soekarno, lebih memilih Islam sebagai bagian identitas keindonesiaan. Takdir dan Soekarno menyingkirkan ciri-ciri identitas yang lebih dominan di Indonesia yakni Hindu dan Buddha yang lebih terdahulu mewarnai sebagian besar wilayah Nusantara di masa sebelum kolonial (Lombard, 2005).

Alasan penetapan Islam sebagai bagian identitas keindonesiaan memang tidak disebutkan oleh gamblang oleh Lombard, tapi sekilas Soekarno dan Takdir ingin menghapus jejak apa yang disebut dengan “Indianisasi”. Pancasila yang disepakati lahir pada 1 Juni 1945, kemudian didorong oleh *founding fathers* Indonesia sebagai nilai pemersatu bagi Bangsa Indonesia yang baru lahir.

Indonesia merdeka di bulan Agustus tahun 1945, tercatat dalam sejarah baru berurusan dengan agama lokal dalam administrasi Negara atau Undang-undang di tahun 1955. Sejak Presiden Soekarno saat itu mengeluarkan sebuah peraturan soal

penodaan agama yang berdasarkan pada ketidaksetujuan kalangan muslim yang ingin menghapus kehadiran aliran kepercayaan yang dianggap telah menodai Islam, dalam kasus di tahun 1965 tersebut agama Sunda Wiwitan.

Soekarno yang di masa itu mengeluarkan ketetapan No.1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan atau Penodaan Agama, didasarkan pada keadaan yang dinilainya sedang terjadi ancaman terhadap keutuhan Bangsa. Inilah dasar pasal 156a yang berlaku hingga sekarang dan dipakai untuk beberapa kasus penghinaan agama, kasus besar terakhir yang menimpa Basuki Tjahja Purnama atau Ahok.

Akar penguatan agama global seperti Islam, Kristiani, Buddha dan Hindu ditengarai sudah terjadi sejak masa kerajaan besar seperti Sriwijaya di Sumatra dan Mataram di Jawa yang sangat mengadopsi simbol India yang memiliki relasi pada Hindu-Buddha sebagai bagian tak terpisahkan dalam model kerajaannya. Disebutkan usaha tersebut dilakukan oleh penguasa masa itu untuk memiliki legitimasi atas kekuasaan yang dipegangnya masa itu, karena saat itu Hindu-Buddha dianggap sebagai arus utama baik secara kosmologi dan kekuasaan kerajaan (Atkinson, 1983).

Hal tersebut yang kemudian ditolak oleh Takdir dan Soekarno. Akibatnya, memunculkan Islam dan Kristiani sebagai agama model agama yang “diakui” sebagai bagian identitas Indonesia. Hal ini kemudian semakin dikuatkan pada masa Orde Baru, yang menggunakan kekuatan politik yang

menempatkan posisi agama lokal semakin tergilas. Bali yang diidentikkan dengan Hindu, Toba di Sumatera dan Kaharingan di Kalimantan mendapatkan identitas baru yang dilekatkan pada agama Hindu.

Orde Baru juga beberapa kali membubarkan sebuah kelompok agama lokal seperti Agama Djawa Sunda (ADS). Hingga puncak kekacauan posisi agama lokal dan sikap Negara, dalam buku Rahmat Subagya dikutip oleh Tirta.id, dijelaskan bahwa di tahun 1952 pernah terjadi diskusi bertema “Agama-agama Bikinan”. Dalam diskusi tersebut, Departemen Agama mengusulkan pelarangan terhadap agama yang tidak memenuhi definisi istilah agama yang telah ditentukan Negara, misalnya agama yang tidak memiliki Nabi, kitab suci, dan tidak tersebar di luar Indonesia (Sejarah Diskriminasi Penganut Agama Lokal di Indonesia, 2019). Walau usulan ini kemudian ditarik dan tidak menghasilkan keputusan apapun, posisi agama lokal hingga sekarang masih bisa dibilang rawan mendapatkan diskriminasi.

Sepanjang sejarah Nusantara sejak masa kolonial hingga sekarang, agama lokal memang tidak pernah bisa tenang hidup di tanah kelahirannya. Posisi agama lokal (jika ditelisik dari pengalaman Agama Meratus) dan segala permasalahannya bisa dibagi dalam dua bagian besar. Pertama, persoalan stigma. Permainan stigma ini mulai mengemuka sejak masa kolonial. Pada masa kedatangan para pedagang di masa awal kolonial hingga kolonial berakhir, agama lokal dan penduduk sudah mendapatkan stigma yang negatif. Ada beberapa catatan

yang menyebutkannya sebagai pagan dan sebagian menyebut kafir. Letak permasalahan stigma tidak berhenti pada permasalahan penyematan belaka, tapi stigma selalu diikuti dengan perilaku yang negatif pula. Contoh terhadap masyarakat Dayak dicatat oleh Lindblad dalam buku *Antara Dayak dan Belanda: Sejarah Ekonomi di Kalimantan Timur dan Kalimantan Selatan tahun 1880-1942*, yang menjelaskan bahwa hanya orang Banjar yang bisa melakukan transaksi jual beli dengan orang Dayak, disebabkan dua alasan yaitu tidak bisa berkomunikasi dan tidak memiliki tata krama (Lindblad, 2012).

Anne Schiller dalam artikel *Talking Heads: Capturing Dayak Deathways on Film* yang menjelaskan bagaimana sebuah adat *Tiwah* yang mendapatkan stigma buruk dari pemerintah Orde Baru dan membuat perjuangan masyarakat dayak Ngaju mendapatkan pengakuan harus berkorban cukup banyak (Schiller, *Talking Heads: Capturing Dayak Deathways on Film*, 2001). Selain, catatan Lindblad, Anna Tsing (Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, 2005) dan Schiller (Schiller, *An 'Old' Religion in 'New Order' Indonesia: Notes on Ethnicity and Religious Affiliation*, 1996), (Schiller, *Mortuary Monuments and Social Change Among the Ngaju*, 2008) dan (Schiller, *On the Catholic Church and Indigenous Identities: Notes from Indonesian Borneo*, 2009) dan beberapa tulisan lain (akan dibahas lebih dalam di bagian selanjutnya) juga mencatat bagaimana persoalan stigma menjadi titik

awal diskriminasi terhadap agama lokal, terutama terhadap Dayak.

Persoalan stigma jadi krusial dalam persoalan agama lokal karena perilaku diskriminasi tidak hanya dilakukan oleh mereka yang berada di kekuasaan tapi juga bisa dilakukan oleh masyarakat biasa. Stigma memang milik pihak mayoritas, tapi persoalannya tidak berhenti di sana karena stigma bisa membuat diskriminasi bisa bertahan cukup lama hingga ke generasi-generasi selanjutnya.

Bahkan, stigma bisa menjadi alasan terjadinya penghapusan atau rekonstruksi identitas yang muncul dengan berbagai macam bentuk, mulai dari penyeragaman bahasa hingga penghapusan beberapa tradisi yang dianggap tidak sesuai dengan kebudayaan yang disepakati atau mayoritas masyarakat. Agama besar seperti Islam, Kristen, Hindu dan Buddha cukup mendapat ruang karena stigma yang dibangun sekian lama oleh kekuasaan atas masyarakat adat yang dianggap tidak diakui sebagai pemeluk agama, sehingga perlu dimasuki ajaran agama.

Persoalan agama di Indonesia memang rancu jika kita menelisik mulai awal, sebab pemakaian lema agama yang sedari awal diambil dari bahasa Sansekerta, yang memiliki dua makna. Yaitu aturan tradisi atau sekumpulan aturan yang mengatur dan menata kehidupan atau tradisi, dan sekumpulan ibadah penyembahan kepada Siwa, Sakti dan Wisnu (Atkinson, 1983). Seharusnya definisi agama di Indonesia menjadi lebih luwes ketimbang

sekarang yang sangat dikuasai oleh narasi Agama besar seperti Islam dan Kristen.

Definisi agama seharusnya dikembalikan kepada tradisi Jawa dulu yang menyebutkan bahwa model keberserahan diri pada ajaran tradisi atau ajaran moral (Atkinson, 1983). Karena sejak awal Nusantara mulai berinteraksi dunia luar juga turut membawa interaksi agama di dalamnya, seperti kasus Sriwijaya dan Mataram yang mengadopsi Hindu-Buddha sebagai ajaran yang dipeluk agar mendapatkan pengakuan secara kosmologis dan pergaulan Internasional.

Agama besar akhirnya muncul sebagai pencipta strata baru dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia. Kehadiran Hindu-Buddha di ranah sosial masyarakat yang kemudian diikuti Islam dan Kristen yang dibawa sejak masa kolonial dan semakin ramainya perdagangan di Nusantara, juga turut memunculkan strata “berbudaya” dalam hal ini bermakna melek huruf. Agama besar memang berdampingan dengan ilmu pengetahuan baru yang lebih luas dan kebudayaan baru.

Sejak itu, posisi agama lokal semakin tersisih karena kehadiran agama besar karena kebudayaan dan keilmuan yang disandarkan kepada agama besar. Martin van Bruinessen dalam artikelnya berjudul *Mencari Ilmu dan Pahala: Orang Nusantara Naik Haji* (Bruinessen, 1990) menjelaskan bahwa kala seorang memeluk agama besar maka ada kecenderungan untuk mencari atau mendekatkan diri mereka pada pusat kosmos dan keilmuan dari agama yang dipeluknya.

Konstruksi pengetahuan yang rumit dan universal tidak ada di dalam agama lokal, yang membuat pemahaman soal tanah itu berbeda antara agama lokal dan agama besar. Konflik pengetahuan ini cukup membuka cakrawala bagaimana perbedaan tersebut membuat perlakuan terhadap tanah yang berakibat pada potensi konflik agraria semakin kusut dan rumit. Perbedaan pandangan masyarakat dan agama lokal terhadap tanah yang mereka diami dengan menganalogikan sebagai “tempat tinggal” bahkan menjadikan beberapa wilayah yang didiami sebagai wilayah suci. Sedangkan kebanyakan masyarakat sekarang sebagai teritori yang berdampak kepada persoalan politik, sosial, hubungan internasional dan lain-lain.

Henri Lefebvre dikutip dalam buku *Land and Identity: Theory, Memory and Practice* menjelaskan bahwa ruang yang telah dipakai atau digunakan bukan berarti berasal dari sebuah ruang kosong tanpa makna, terlebih makna politik (Christine Berberich, Neil Campbell, Robert Hudson, 2012). Tidak ada ruang yang bebas dari ideologi dan politik. Ruang atau tanah adalah area kontestasi politik ideologi dan narasi makna (Christine Berberich, Neil Campbell, Robert Hudson, 2012). Dari teori Lefebvre tersebut, bisa dilihat bahwa ruang atau tanah yang didiami sekarang adalah ruang kontestasi baik secara politis atau perebutan wilayah secara lahir. Masyarakat adat sebagai penganut agama mengalami dua persoalan ini sekaligus, mereka tersingkir secara politis karena dianggap sebagai penghuni tanah negara (bagi yang

belum diakui sebagai tanah adat) dan juga tersingkir dari ruang sosial yang menguasai mereka secara naratif.

Stigma atas agama lokal jika ditelisik lebih dalam berasal dari persoalan posisi agama lokal yang semakin ter(di)sisih(kan) oleh kehadiran agama besar di masyarakat dan kekuasaan. Persoalan kemudian menjadi semakin parah dengan mengerucut pada pemahaman tunggal yang bermasalah di masyarakat atas agama lokal. Keberpihakan pemerintah dan kalangan intelektual pada agama besar memang tidak bisa diselesaikan dengan mudah. Sebagaimana dijelaskan di atas, cukup sulit dihilangkan apalagi jika sudah melekat cukup lama, diantaranya karena faktor pendidikan yang tidak ramah terhadap agama lokal atau diwariskan melalui cerita-cerita rakyat.

Kedua, Di hadapan Negara atau kekuasaan. Dijelaskan di atas bahwa posisi agama lokal jelas tersingkir karena keberpihakan kekuasaan kepada agama besar. Jika di masa kerajaan, kekuasaan raja menjadi krusial sehingga perlu mendapatkan legitimasi secara kosmos dan pergaulan antar kerajaan. Agama lokal dianggap kurang mampu memberikan dua hal tersebut karena dianggap tidak memiliki jaringan di luar wilayah setempat dan tidak memiliki pengetahuan tentang kosmos atau ketuhanan lebih rumit dan universal dibanding agama besar.

Di saat kolonial masuk di wilayah Nusantara membawa agama Kristen dan perdagangan yang semakin ramai yang membawa turut serta agama Islam di

dalamnya, yang kemudian Islam menjadi salah satu kerajaan besar di Nusantara (Jones, 1976). Fungsi Islam sebagai legitimasi kekuasaan terjadi juga di Banjarmasin, saat kerajaan Banjar muncul sebagai penguasa baru di wilayah Banjarmasin.

Pangeran Suriansyah saat itu melakukan negosiasi dengan kerajaan Demak untuk mendapatkan bantuan perang dalam meraih kemenangan atas Pangeran Tumenggung, dengan imbalan jika mereka merebut kekuasaan maka pangeran Suriansyah mau masuk Islam. Kemenangan mereka merebut kekuasaan di wilayah Banjarmasin dengan mengalahkan kerajaan Daha terakhir, Pangeran Suriansyah akhirnya memeluk Islam di tanggal 24 September 1526, yang kemudian diperingati sebagai hari jadi kota Banjarmasin (Noor, 2015).

Keputusan politis pangeran Suriansyah, yang waktu itu bernama pangeran Samudera, dengan meminta bantuan kepada Demak yang jelas beragama Islam, mungkin bisa dipahami sebagai antitesis dari Kerajaan Daha yang Hindu dan Demak masa itu sudah menjadi salah satu kerajaan besar di wilayah Nusantara. Namun, di sisi lain juga bisa dipahami sebagai kekuasaan yang akan dipegang oleh pangeran Suriansyah langsung mendapatkan legitimasi secara agama dan hubungan luar.

J. J. Ras mencatat bahwa kehadiran kerajaan Banjar saat itu langsung berdampak pada posisi masyarakat Meratus yang semakin dijadikan objek kekuasaan. Karena dalam sejarah Kalimantan Selatan,

sepanjang penelusuran penulis, masyarakat Meratus tidak pernah memiliki pemerintahan yang selain organisasi adat yang disebut balai (Ras, 1968).

Dalam beberapa manakib para ulama Banjar, narasi pengislaman masyarakat pedalaman beberapa kali disebut sebagai tugas para ulama di bawah kerajaan Banjar. Titik ini menarik karena kerajaan atau kesultanan Banjar jelas sekali menargetkan masyarakat Dayak Meratus sebagai objek Islamisasi. Sebab, kondisi ini yang membuktikan segregasi Banjar-Dayak sudah berlangsung sejak masa awal kesultanan Banjar.

Masyarakat adat Meratus tidak pernah mencapai posisi berkuasa sejak masa kesultanan berlanjut masa kolonial, Orde Lama, Orde Baru hingga sekarang. Mereka tergilas secara politis karena tidak pernah mendapatkan kekuasaan, karena sejak masa kerajaan hingga masa reformasi sekarang ini keadaan masyarakat Meratus tidak lebih baik terlebih di hadapan kekuasaan atau Negara.

Pemerintah Indonesia tidak pernah memiliki keseriusan untuk memperbaiki keadaan dalam persoalan agama lokal dan masyarakat Adat hingga sekarang. Beberapa rezim dan pemerintahan sudah berganti tapi sudut pandang terhadap persoalan tersebut tidak pernah berubah, masih sering mewarisi gaya dan pandangan dari rezim terdahulu.

Persoalan atas pandangan masyarakat adat, seperti di Meratus, sebagai bagian yang tersisa dari peradaban terdahulu yang harus mendapatkan pembinaan baik secara agama, pendidikan, hingga

kebudayaan. Bahkan Negara sering terlibat dalam proses desakralisasi terhadap beberapa tradisi masyarakat adat, yang dipromosikan sebagai bagian dari pariwisata. Titik tekan persoalan di sini adalah pandangan Negara atas agama lokal harus didekonstruksi, karena pandangan Negara sekarang masih mewarisi pandangan terdahulu yang mengadopsi prinsip agama dari model agama global yang memiliki standar dasar yang tidak sama.

Noerid Haloei Radam dalam Disertasinya (dijelaskan lebih dalam di bawah) di tahun 1983 sudah mengidentifikasi persoalan pandangan Negara bermasalah dan menawarkan pandangan *savage religion* sebagai jalan keluar (Radam, 1982). Jika penulis mengusulkan pandangan Negara juga harus belajar dari apa yang dituliskan dalam *Living Religion* oleh Mary Pat Fisher tentang diversitas kultur dalam masyarakat adat, “Agama bagi masyarakat adat terikat dengan tanah, di sana mereka hidup dan menafsirkan cara hidup bagi mereka” (Fisher, 2016).

Negara juga harus memahami kebanyakan agama lokal disebarkan atau dijaga melalui tradisi oral yang memiliki sisi lemah jika harus berinteraksi dengan agama global atau masyarakat mayoritas, yakni tradisi akhirnya rentan dipengaruhi dan akhirnya sulit diidentifikasi mana yang dipengaruhi dan yang asli dari masyarakat adat. Namun, yang perlu disadari oleh Negara adalah heterogenitas dari agama lokal karena disebarkan lewat lisan dan terikat pada lokalitas, oleh sebab itu

memaksakan administrasi yang homogen akan cenderung gagal.

Negara harus mulai langkah melampaui persoalan administrasi yang pasti menuntut homogenitas dari agama lokal. Karena, konstitusi Indonesia sebenarnya telah menyediakan celah tersebut, karena dari seluruh konstitusi yang disediakan Negara selama ini memang tidak ada merumuskan agama resmi di Indonesia. Dalam UUD 1945 pasal 29 yang diatur adalah kebebasan beragama, sehingga Negara sudah seharusnya mulai mengatur hak-hak sosial yang dijamin kepada masyarakat adat, termasuk kebebasan menjalankan keyakinan mereka.

Diversitas di masyarakat Meratus bisa menjadi contoh yang baik bagaimana sikap Negara yang seharusnya memenuhi hak sosial, sipil, dan politik kepada seluruh warga negara tanpa terkecuali. Heterogenitas masyarakat Meratus jelas menuntut tidak sekedar pengakuan administratif yang seharusnya dilakukan oleh Negara, sebab jika memaksakan pada pengakuan administratif hanya malah membuat perdebatan akan berhenti pada pendefinisian agama yang cocok yang dipakai untuk ke seluruh agama lokal atau global yang ada di Indonesia. Salah dalam menentukan definisi maka salah satu diantara agama global atau lokal akan rentan tergerus.

Penelusuran Awal Framing Agama Lokal Meratus oleh Negara dan Media

Membaca *framing* terhadap agama lokal Meratus oleh Negara dan Media

memang bukan pekerjaan yang mudah. Dari sisi penelitian dan buku yang menarasikan masyarakat, adat hingga religi Meratus cukup banyak. Dalam artikel ini tidak dibatasi di era Reformasi saja, kajian terhadap Meratus dengan berbagai sudut telah berjalan sejak masa kolonial, sehingga untuk meneroka framing di lini penelitian dan buku terhadap agama lokal meratus perlu dibatasi. Dalam artikel ini dicukupkan pada buku dan penelitian sebanyak 11 buah dan berita difokuskan pada 10 berita media daring.

Pegunungan Meratus memiliki keragaman satwa, tanaman hingga budaya yang mendiaminya sejak dulu kala. Masyarakat adat Meratus adalah kelompok yang berdomisili di sepanjang pegunungan yang memanjang di hampir separuh wilayah Kalimantan Selatan, disebut sudah memiliki sistem religi tersendiri yang berbeda dengan masyarakat Banjar yang identik dengan Islam sebagai identitas mereka.

Masyarakat adat Meratus disebut memiliki kedekatan relasi dengan alam sebagai hal yang utama dalam sistem religi mereka. Anna Tsing menuliskan masyarakat adat Meratus sebagai naturalis yang mendasarkan seluruh sistem religi, ritual hingga kearifan lokal mereka dengan alam sekitar. Mereka memiliki sistem pengetahuan atas alam Meratus dengan segala keragaman di dalamnya.

Pengetahuan masyarakat adat Meratus terhadap alam sudah lama menjadi objek tulisan dan penelitian sejak masa kolonial hingga sekarang. Dalam sejarah kolonial, masyarakat adat meratus pernah

dilukiskan oleh Kapten Daniel Beekman yang berlayar ke Banjarmasin pertama kali bersandar di tanggal 29 Juni 1713. Misi Beekman ke Banjarmasin adalah untuk membuka kembali relasi perdagangan Inggris dengan Kesultanan Banjarmasin (King, 2013). Dalam perjalanannya, Beekman menuliskan cukup detail bagaimana kehidupan, kebiasaan dan kepercayaan masyarakat Banjarmasin, yang terdiri dari dua bagian besar yaitu suku pesisir muslim Banjar (Orang Banjar) dan suku pagan Biaju atau Ngajuk di pedalaman.

Sebagaimana catatan kolonial lainnya, catatan Beekman memang dianggap sebagai panduan atau buku pegangan mengenai perdagangan, daratan, serta orang Kalimantan bagian selatan untuk orang-orang Inggris yang mungkin mengikutinya (King, 2013). Detail catatan Beekman memang sangat mengagumkan karena berbagai dimensi hingga pengalaman pribadi tercatat sangat teliti.

Masyarakat adat Meratus di catatan tersebut Byajo (Biaju). Beekman melukiskan mereka sebagai orang-orang yang cenderung pemalas, membenci industri dan perdagangan, serta hidup hanya dari perampokan dan kemurahan hati tetangga mereka (King, 2013). Agama yang dipeluk oleh masyarakat Meratus disebut oleh Beekman dengan Pagan dan bahasa yang digunakan berbeda dengan masyarakat Banjar.

Beekman menambahkan posisi mereka dihadapan kekuasaan Sultan Banjar yang menguasai wilayah yang tidak harmonis, karena telah berpihak kepada

pemberontak. Walau kepala gerakan tersebut dihukum mati, sisa pengikut dibiarkan hidup bersama-sama sebagai klan, tanpa raja, atau bentuk pemerintahan apapun.

Dalam catatan Beekman menyebutkan Pagan untuk menggambarkan agama yang dijalankan oleh masyarakat Biaju (masyarakat Meratus). Pagan adalah praktik ibadah, ritual dan pengalaman mistis di luar agama Kristen (Salamone, 2004). Dalam imajinasi Beekman yang kemungkinan besar beragama Kristen, pagan mendapatkan posisi paling rendah dalam strata keberagamaan. Selain itu, pagan juga menyiratkan keterbelakangan dalam kebudayaan Barat yang berkorelasi dengan agama semit, dalam hal ini agama Kristen yang dijadikan agama resmi di masa Romawi sejak 451 M, sebagai puncak kebudayaan (Salamone, 2004).

Penyematan pagan kepada agama masyarakat Meratus dikonstruksi melalui pengetahuan agama Kristen bahwa setiap agama selain agama monoteis diasumsikan sebagai pagan. Konstruksi ini mengandung konotasi negatif, di mana pagan berarti keterbelakangan baik secara sistem kepercayaan juga kemasyarakatan. (Salamone, 2004) Dampaknya, Beekman memandang keberpihakan mereka terhadap pemberontak dan gangguan terhadap ekspedisinya ke Banjarmasin sebagai gangguan pada kekuasaan yang sah, dalam hal ini Kesultanan Banjar.

Tulisan Beekman yang sangat negatif terhadap masyarakat Meratus relatif dapat dipahami juga sebagai bagian dari

model catatan kolonial di masa awal. Kurang simpatik dapat juga dilihat dari catatan perjalanan seorang Perwira anonim dari pasukan kawal Raja Charles X di tahun 1830, yang dalam tulisannya berjumpa dengan masyarakat Banjarmasin, yang di saat itu bagian dari keresidenan Pantai Tenggara Borneo atau Benjermassin.

Dalam laporannya, perwira tersebut menjelaskan penghuni pribumi dua keresidenan di Borneo pada saat itu disebut dengan “Daya (Dayak)”. Dia melanjutkan dengan menjelaskan bahwa watak asli dari masyarakat daya adalah terbuka, pemalas, acuh tak acuh, tegas, dan pendendam; tapi juga sabar, jujur, penurut, ramah, lugu, cerdas, dan dikaruniai bakat langka di bidang mekanik (Dorleans, 2006). Namun, titik menarik dari penjelasan perwira tersebut saat ia menjelaskan bahwa sebagian kecil orang daya memeluk Islam, tapi sebagian besar memuja *Diouta* (pencipta dunia) dan percaya pada roh nenek moyang. Bahkan perwira tersebut menggambarkan keheranannya pada orang daya menganggap diri keturunan antilope, sehingga menyembahnya (Dorleans, 2006). Disebutkan juga orang daya memuja beberapa burung tertentu yang dianggap sebagai pembawa pertanda.

Kajian serius atas masyarakat Meratus yang dilakukan pertama kali dilakukan oleh Hans Schaerer dengan menuliskan penelitian berjudul *Ngaju Religion The Conception of God Among A South Borneo People*. Dalam kajian Schaerer soal agama Ngaju yang cukup detail tersebut diterbitkan di tahun 1946 oleh

Universitas Leiden. Kajian Scharer terhadap Ngaju dianggap sebagai salah satu kajian tentang masyarakat primitif paling brilian (Scharer, 1963). Sebab, penelitian Schaerer memang menjelaskan separasi masyarakat di Kalimantan hingga membahas bagaimana kepercayaan yang dilakukannya.

Catatan etnografis Schearer terhadap religi masyarakat Ngaju memang mengesankan dari detail dan kedalaman, sebagaimana kebiasaan dari catatan di masa kolonial lain, catatan ini juga tidak bisa lepas dari pengaruh kolonial. Yaitu, framing yang digunakan adalah mengkonstruksi religi Ngaju dalam bingkai agama besar yang tertata rapi secara teologis hingga kosmologis. Ngaju yang tumbuh dalam relasi masyarakat yang masih sangat sederhana yang tidak terlepas dari alam sekitar, menjadi religi dengan sistem pengetahuan yang kompleks mirip agama semit dalam catatan Scharear adalah sebuah keberhasilan.

Perbedaan mendasar dalam karya di masa kolonial adalah pemetaan dan pengelompokan wilayah dan masyarakat tidak sama dengan apa yang dipetakan dan pembagian wilayah di masa kemerdekaan. Selain itu, sistem pengetahuan yang dibangun juga sangat berbeda karena dalam bingkai kolonial

Pasca era kolonial, penelitian yang berhubungan dengan masyarakat Meratus memiliki sudut pandang yang cukup beragam. Ada beberapa penelitian dan buku yang saya anggap mewakili menjelaskan bagaimana keragaman framing terhadap masyarakat Meratus. Diantaranya, *Religi*

Orang Bukit karya Noerid Haloei Radam, *Di Bawah Bayang-Bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing dan Friction* karya Anna Lowenhaupt Tsing, *Formalisasi Agama: Studi Kasus pada Religi Balian dalam Masyarakat Adat Meratus di Kalimantan Selatan 1970-1980* karya Gusti Yaser Arafat, *Relasi Dayak-Banjar dalam Tutur Masyarakat Meratus* karya Ahmad Rafiq, *Badingsanak Banjar-Dayak: Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan* karya Mujiburrahman dkk, *Dalam Rengkuhan Diyang Panambi: Aruh Peladang Loksado dalam Arus Perubahan* karya Moh. Soehada, *Meratus: Nyanyian Sunyi Di Pegunungan Borneo* karya Devi Damayanti, dan *Harmoni Umat Beragama di Pedalaman Meratus (Studi Tentang Kerukunan Komunitas Dayak Meratus di Kecamatan Piani, Kab. Tapin Kalimantan Selatan)* karya Muhammad Ihsanul Arief.

Beberapa karya di atas memang tidak seragam dari segi bentuk, dari skripsi, tesis, disertasi, penelitian, buku, hingga artikel jurnal. Namun, keseluruhan karya di atas memiliki kesamaan yakni kajian sosial. Pencarian awal dalam artikel ini difokuskan pada kajian sosial untuk membuka selubung framing sisi ekonomi, politik dan agama terhadap pada masyarakat Meratus, apakah masih memproduksi warisan pengetahuan dari kolonial yang cenderung memberi stigma dan memarjinalkan.

Noerid memilih judul “Religi Orang Bukit” (Radam, 1982) untuk buku yang didasarkan pada Disertasi yang diujikan di Universitas Indonesia tahun 1987

yang lalu, merupakan salah satu karya yang harus dibaca bagi setiap peneliti yang mau meneroka masyarakat Meratus. Sebab, penelitian yang dilakukan oleh Noerid dalam Disertasinya tersebut bagian dari usaha Noerid membongkar framing kolonial terhadap masyarakat dayak, terutama Meratus.

Penjelasan Noerid tentang asal-usul penyematan “Bukit” terhadap kelompok manusia yang mendiami wilayah gunung Meratus cukup bermasalah dan bermakna negatif. Karena lewat kata tersebut stigma terbelakang kepada masyarakat Meratus masih bertahan hingga sekarang, terutama pada suku Banjar. Noerid mencoba membongkar persoalan ini dalam penelitiannya dengan cukup baik, bahkan baginya sistem religi yang dimiliki oleh masyarakat Meratus adalah bagian dari kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa.

Noerid cukup konsisten membela religi masyarakat Meratus yang selama ini distigmakan oleh penelitian atau catatan kolonial sebagai keyakinan Pagan, sebagaimana dijelaskan di atas. Noerid memakai teori E. B. Taylor yang menjelaskan tentang *Savage Religion* (Taylor, 1892) untuk menjelaskan konsep religi masyarakat Meratus yang dianggap terbelakang. Selain itu, apa yang dilakukan Noerid tersebut adalah usaha bernegosiasi dengan pemerintah Orde Baru yang sangat ketat dalam urusan agama pasca kejadian 65.

Bagi Noerid, *savage religion* adalah jalan tengah yang bisa diterima dengan memahami religi atau agama sebagai

keyakinan akan keberadaan makhluk halus (belief in spiritual being) (Radam, 1982) yang bisa memberi defenisi yang luas terhadap agama lokal untuk diakui. Namun, persoalan tidak berhenti di sana karena selain pendefenisian, agama lokal juga harus berhadapan dengan tuduhan menganut politeisme. Radam kembali menggunakan Edward B. Taylor dalam menjelaskan posisi keyakinan religi atau agama lokal dengan keyakinan akan keberadaan politeisme dalam religi lokal adalah bagian perkembangan dari model animisme tertua sebagai kepercayaan masyarakat paling sederhana (Radam, 1982). Animisme tersebut bisa berkembang menjadi susunan ilah-ilah hingga menuju pada pemahaman akan kemaha-tunggalan.

Noerid memang berhasil merumuskan bagaimana konsep religi masyarakat Meratus di hadapan administrasi Negara. Namun, hasil pemikiran Noerid tidak dijadikan pilot project bagi Negara yang mengatur urusan agama yang terpusat di Pemerintah pusat sehingga pemikiran ini hanya sering dibaca dan dipakai para peneliti sebagai acuan awal menelisik religi masyarakat Meratus.

Usaha Noerid untuk menyuarakan kelompok masyarakat Meratus kemudian dilanjutkan oleh Anna Lowenhaupt Tsing, seorang antropolog asal Amerika, yang pernah menulis dua buku penting dalam usahanya tersebut. Yaitu, *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi atas Masyarakat Terasing* dan *The Friction*.

Dalam kedua buku tersebut, Anna Tsing lebih menekankan pada isu marjinalisasi yang dihadapi oleh kelompok masyarakat Meratus. Namun, perbedaan dari kedua buku tersebut adalah objek yang dikulik oleh Anna Tsing. Dalam buku *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan*, Anna menggunakan sosok Uma Adang untuk meneroka kompleksitas marjinalisasi dan diskriminasi terhadap masyarakat Meratus. Sedangkan di buku *Friction*, Anna Tsing langsung menekankan pada kelompok masyarakat Meratus sebagai objek.

Di tengah kritik atas dua karya Anna Tsing yang cukup dipuja di kalangan peminat antropologi, terutama peminat kajian Meratus. Selain data yang disediakan oleh Anna Tsing sangat menarik dibaca karena ditampilkan dengan gaya penulisan etnografi yang apik, dua karya tersebut sangat gamblang melukiskan apa dan bagaimana proses marjinalisasi terhadap masyarakat Meratus.

Dengan memakai sudut pandang pascakolonial, Anna Tsing memang ingin menyuarakan apa yang dihadapi, dirasakan dan dijalani oleh masyarakat Meratus secara langsung. Suara Uma Adang dan kelompok Meratus dalam buku Anna Tsing memang lebih banyak bicara kehidupan sehari-hari, dengan bumbu persoalan religi atau agama beririsan dengan

Anna Tsing mengawali buku *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan* dengan paragraf yang cukup provokatif, di bagian ujung paragraf dituliskan “Saya membicarakan secara mendalam persilangan ketiga proses yang membentuk marjinalitas

Meratus: aturan Negara, pembentukan identitas regional dan etnis, dan diferensiasi gender.

Lewat sosok Uma Adang, Anna Tsing tidak hanya bicara politik, sosial hingga kehidupan sehari-hari. Agama lokal dalam dua buku Anna Tsing tidak mendapatkan porsi yang dominan, kemungkinan disebabkan Anna Tsing memang mengkaji kehidupan masyarakat Meratus dalam bingkai pascakolonial sehingga agama dijadikan bagian dari identitas dari kelompok atau etnis. Sehingga pembahasan Anna terhadap agama tidak sebagai model religi atau kepercayaan belaka.

Dalam *The Friction*, Anna Tsing lebih banyak bicara posisi masyarakat Meratus berhadapan globalisasi yang mengancam tidak hanya alam tapi juga sosial dan politik kehidupan masyarakat. Pengetahuan lokal atau kearifan lokal dihadapkan dengan kekuasaan yang tidak hanya menindas tapi juga mengambil paksa ruang hidup masyarakat Meratus. Sehingga, buku *Friction*, seperti *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan*, tidak spesifik membahas agama lokal. Tapi sisi menarik dari penjelasan Anna Tsing, karena lebih memiliki sudut pandang konflik dan pertarungan antar kelas yang dihadapi kelompok adat Meratus.

Kajian berikutnya adalah Skripsi dari Gusti Yasser Arafat di Universitas Sanata Dharma berjudul *Formalisasi Agama: Studi Kasus pada Religi Balian dalam Masyarakat Adat Meratus di Kalimantan Selatan 1970-1980* (Arafat,

2007), di tahun 2007, penelitian *Badingsanak Banjar-Dayak: Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan* (Mujiburrahman, Alfisyah, Ahmad Syadzali, 2011) yang dilakukan oleh Mujiburrahman, Alfisyah dan Ahmad Syadzali, dan Tesis dari Muhammad Ihsanul Arief yang berjudul *Harmoni Umat Beragama di Pedalaman Meratus (Studi Tentang Kerukunan Komunitas Dayak Meratus di Kecamatan Piani, Kab. Tapin Kalimantan Selatan)* (Arief, 2016).

Kajian di atas ada skripsi, tesis, dan laporan penelitian yang mengambil objek yang sama agama dan masyarakat Meratus, tapi wilayah penelitian yang berbeda. Skripsi Yaser mengambil kasus formalisasi agama dalam bingkai politik agama dan pelaksanaannya di wilayah Loksado. Sedangkan, Arief dalam tesisnya mengambil wilayah Rantau tepatnya di kecamatan Piani untuk melihat bagaimana harmoni umat Beragama di pedalaman Meratus. Adapun laporan penelitian yang dilakukan oleh tim sebagai proyek serial monograf praktik pluralisme mengambil sampel di desa Loksado, Kab. Hulu Sungai Selatan.

Tiga kajian di atas adalah penelitian serius yang khusus mengambil wilayah agama lokal Meratus dalam politik dan sosial keagamaan Indonesia, walau kajian Yaser atas formalisasi agama adalah kajian sejarah tapi paparannya atas keadaan dan nasib agama lokal di dekade 70an cukup mendalam. Penelitian yang dilakukan Yaser memotret masa gencar rezim Orde Baru dalam menjalankan politik beragama untuk

melancarkan agenda pembangunan pemerintah saat itu.

Sisi menarik dari penelitian Yaser adalah kesadaran akan nama dari agama masyarakat adat Meratus, karena dalam skripsi setebal dua ratus halaman lebih ada menyebutkan bahwa perbedaan penyebutan nama akan agama yang dipeluk oleh masyarakat Meratus. Yaser menuliskan ada dua nama yang dipakai sekaligus yaitu Balian dan Kaharingan.

Kaharingan adalah agama yang diidentikkan kepada masyarakat Dayak sejak lama, Marko Mahin dalam disertasinya berjudul *Kaharingan: Dinamika Dayak di Kalimantan Tengah*, menyebutkan bahwa istilah Kaharingan pertama kali muncul dalam tulisan Tjilik Riwut di tahun 1944 (Mahin, 2009). Riwut menjelaskan Kaharingan berarti “Air Kehidupan”. Sejalan dengan Yaser, Marko juga menyebutkan bahwa tidak ada penamaan yang ditetapkan oleh kelompok masyarakat adat Dayak sebelum apa yang dilakukan oleh Riwut. Namun, Marko memiliki pendapat bahwa masyarakat Dayak sudah memeluk agama dengan mengutip Schaerer yang menjelaskan Agama Ngaju dan Baier dalam kajian Kaharingan pasca kemerdekaan (Baier, 2007).

Dalam kasus masyarakat Meratus, menurut Yaser malah lebih menarik sebab penamaan malah sangat dipengaruhi hal di luar kelompok tersebut. Yaser menegaskan irisan pendidikan dan dunia modern mempengaruhi penyebutan agama masyarakat Meratus. Yaitu, bagi mereka sudah tersentuh pendidikan dan kehidupan

modern maka mereka menyebut agama mereka sebagai Kaharingan. Sedangkan, bagi yang belum tersentuh maka menyebut agama mereka dengan agama balian.

Mujiburrahman dan tim dalam penelitian proyek penelitian Pluralisme kerjasama dengan CRCS, dalam laporannya menuliskan agama masyarakat Meratus dengan “Balian/Kaharingan”. Sayangnya, tim peneliti tersebut tidak mendalami hal tersebut dan tidak menganggap itu sebagai persoalan. Fokus penelitian memang tidak memfokuskan pada bagaimana identitas masyarakat Meratus dari sisi agama, tapi lebih diarahkan pada konstruksi hubungan antara dua etnis yakni Banjar dan Dayak.

Dinamika pertarungan identitas di masyarakat Meratus tidak dieksplorasi dalam laporan penelitian setebal 97 halaman tersebut. Konstruksi hubungan dari dua etnis tersebut dipandang sebagai relasi dinamis. Sekilas pandangan tersebut bisa dibenarkan, namun pandangan tersebut menyimpan potensi konflik yang lebih dipilih untuk dipendam terutama dalam persoalan identitas.

Penelitian tersebut lebih menonjolkan sisi relasi yang dibangun antar dua etnis dalam bingkai pluralisme atau kedamaian. Dari diksi “badingsanak”, Mujiburrahman dan tim menekankan posisi etnis Banjar-Dayak saling mengisi dalam membangun kehidupan yang damai, karena memiliki hubungan keluarga dekat yang dibangun dari mitos dan cerita rakyat yang beredar.

Tesis yang ditulis oleh Muhammad Ihsanul Arief yang berjudul *Harmoni Umat*

Beragama di Pedalaman Meratus (Studi Tentang Kerukunan Komunitas Dayak Meratus di Kecamatan Piani, Kab. Tapin Kalimantan Selatan) juga memiliki spirit yang sama melihat hubungan antar dua etnis tersebut dalam bingkai keagamaan cukup harmonis. Walau sesekali didapati situasi yang naik turun dalam hubungan antar dua etnis tersebut, tapi berhasil diredam sehingga tidak sampai mengakibatkan konflik semakin membesar.

Arief memang menjelaskan pola hubungan komunitas Dayak Meratus yang dibagi menjadi tiga. Pertama, hubungan Dayak dengan Kristen yang awalnya tidak baik, sekarang sudah lebih baik. Kedua, hubungan Dayak dengan Islam yang lebih baik sejak awal. Ketiga, hubungan Islam dan Kristen yang saling bersaing mendapatkan pemeluk baru di wilayah Meratus. Namun, penjelasan Arief masih disandarkan pada imajinasi kekerabatan seperti yang dijelaskan pada penelitian Mujiburrahman dan tim.

Dalam bingkai relasi pembangunan, apa yang disimpulkan oleh Arief dan tim Mujiburrahman memang tidak bisa dibantah memiliki sisi kebaikan. Negara seperti Indonesia yang giat membangun, memerlukan pandangan tersebut demi kelancaran dan peningkatan kondisi ekonomi.

Persoalan yang disebutkan dalam skripsi Yaser soal agama Meratus yang tidak memiliki nama yang disepakati dan pemahaman integralistik dalam tesis Arief dan Penelitian oleh Mujiburrahman dan tim, adalah persoalan yang masih tertinggal pada

masyarakat Meratus. Framing kedamaian menenggelamkan konflik perebutan dominasi, ruang dan memori dalam relasi dengan masyarakat Meratus, sebenarnya bisa berakibat cukup fatal pada identitas masyarakat Meratus.

Dalam perihal diksi relasi kekerabatan yang dikedepankan Arief dan tim Mujiburrahman, sebenarnya pernah dibahas cukup apik oleh Ahmad Rafiq dalam artikelnya di jurnal *al-Banjari* yang berjudul *Relasi Dayak-Banjar dalam Tutur Masyarakat Meratus* (Rafiq, 2015). Rafiq dalam artikel tersebut menyebutkan ada upaya dominasi etnis Banjar terhadap masyarakat Meratus yang ditanamkan melalui mitos cerita rakyat, atau ada narasi kalah dalam kisah tersebut yang dirasakan oleh masyarakat kemudian dinegosiasikan melalui kisah tersebut. Dalam artikel tersebut, Rafiq mencoba membongkar pesan terpendam dalam relasi masyarakat Dayak-Banjar yang dimistifikasi sehingga bisa bertahan lama hingga sekarang.

Dalam kisah kekerabatan yang kemudian menjadi dalil kuat atas hubungan terhadap dua etnis yang dianggap sebagai penghuni asli tanah Kalimantan Selatan, juga terus dibunyikan untuk meloloskan agenda Negara terhadap masyarakat Meratus. Negara dalam hal ini pemerintah daerah memang dikuasai oleh etnis Banjar yang memang memiliki akses lebih terhadap pendidikan, pelayanan sosial hingga politik.

Nama Balian yang disematkan pada religi masyarakat Meratus tidak bisa dilacak dengan baik sebelum muncul dua buku dalam tiga tahun terakhir tentang Meratus

yang ditulis dua antropolog yang terjun di sepuluh tahun terakhir. Yaitu, Moh. Soehada dan Devi Damayanti. Soehada menulis sebuah buku yang disari dari penelitian disertasinya di Meratus, berjudul *Dalam Rengkuhan Diyang Panambi: Aruh Peladang Loksado dalam Arus Perubahan* (Soehada, 2019) dan *Meratus: Nyanyian Sunyi Di Pegunungan Borneo* (Damayanti, 2016) karya Devi Damayanti.

Dalam dua karya tersebut cukup jelas mempermasalahkan posisi agama atau religi Meratus dalam relasi tidak adil dalam kehidupan sosial. Walau di beberapa kesimpulan berbeda, dua penulis tersebut merekam dengan baik posisi yang harus dijalani masyarakat Meratus dalam kehidupan sehari-hari, terutama dalam hubungan antar agama, ekonomi hingga sosial. Soehada menawarkan religi Meratus dinamai dengan dengan relegi Aruh, sedangkan Devi memilih nama Balian sebagai nama relegi.

Dari perbedaan tersebut, terlihat bagaimana agama Meratus sebagai sistem religi yang masih sederhana dan belum memiliki konsep dasar yang disepakati bersama hingga bisa disebut sebagai sebuah agama. Jika kita tarik dalam beberapa tulisan di atas, agama Meratus lebih sering diframing oleh orang luar ketimbang disuarakan oleh masyarakat Meratus. Data tulisan soal agama dan masyarakat Meratus masih beberapa wilayah yang kosong dalam perbincangan posisi mereka di hadapan Negara, terutama pasca keputusan Mahkamah Konstitusi di tahun 2017 kemarin tentang agama lokal.

Meratus dengan sistem religi yang belum ditelisik lebih mendalam terutama dari sisi sejarah dan model ritual. Jika permasalahan luas bentang wilayah dipersalahkan sebagai sebab utama dari ketiadaan model yang disepakati sebagai agama atau religi Meratus, adalah keputusan yang salah. Sebab, jika kita belajar dari kasus kelompok masyarakat Ngaju yang berhasil mengeluarkan kitab *Panaturan* sebagai kitab suci untuk ajaran Kaharingan, mereka memiliki luas wilayah yang hampir sama dengan Meratus.

Problematika Meratus untuk disusun sebagai agama yang diakui cukup rumit, jika harus mengikuti model agama global semisal Islam dan Kristen. Jelas, sistem religi Meratus tidak mungkin memiliki sistem rumit seperti agama global selain karena sistem religi Meratus sebagaimana agama lokal lainnya yang disebarluaskan, dikembangkan atau diwariskan melalui tradisi oral jelas sekali memiliki perbedaan dengan agama global yang sudah memiliki tradisi tulis di dalamnya. Namun, salah satu persoalan utama dari religi Meratus adalah rezim kewarganegaraan dari Negara.

Perbincangan kewarganegaraan terhadap masyarakat Meratus justru menjadi persoalan yang pelik. Sebab, jika ditelisik bagaimana posisi agama dan masyarakat lokal Meratus dalam berita-berita yang beredar di masyarakat terhadap masyarakat Meratus, hampir delapan puluh persen berita yang dikumpulkan penulis sepanjang sepuluh tahun di beberapa media cetak dan daring masih memiliki framing kurang

simpatik apalagi menyuarakan posisi agama dan masyarakat Meratus. Sisanya berita yang muncul malah terjebak pada informasi kosong tanpa agenda, bahkan agenda perdamaian.

Framing yang diambil media dalam membincang agama lokal meratus yang dikumpulkan penulis dari beberapa media daring, tidak beragam. Sebab, media mainstream selain tidak memiliki agenda dalam melihat agama lokal Meratus, bahkan beberapa berita malah masih membincang tradisi atau ritual religi Meratus sebagai jualan pariwisata dan menjadi corong program pemerintah yang masih melihat Meratus sebagai religi “unik”, yang bisa dijual untuk mendatangkan keuntungan.

Berita yang diturunkan oleh RRI.com menuliskan ritual *baharagu* yang dilakukan oleh masyarakat adat Meratus di Jakarta sebagai bagian dari promosi Festival Budaya Banjar (Ritual Baharagu, 2019), adalah model berita yang ditulis media dalam agenda pariwisata yang sangat rentan pada potensi destruktif terhadap ritual yang menjadi identitas masyarakat Meratus. Media malah menegaskan framing pariwisata pemerintah dengan lebih menekankan informan pemerintah ketimbang kritik masyarakat Meratus terhadap tradisi yang dibawa di Jakarta.

Satu berita yang diturunkan oleh media *mainstream* yang mencoba menyuarakan kelompok adat Meratus di

Mereka Bicara

Ironi Masyarakat Adat Dayak dalam Geopark Meratus

Kamis, 28 Maret 2019 08:13



Dayak Meratus sehari-hari bekerja sebagai petani dan membuat kerajinan khas Dayak yaitu tas bernama butah.

Gambar 1. Artikel mengenai Dayak Meratus

Sumber: banjarmasin.tribunnews.com

hadapan Negara, adalah berita tentang ironi yang dihadapi mereka kala usulan Geopark di kawasan Meratus ditetapkan oleh pemerintah daerah (Ironi Masyarakat Adat Dayak Meratus dalam Geopark Meratus, 2019, lihat Gambar 1). Media *mainstream* cukup mengulas bagaimana posisi masyarakat adat yang semakin tersisih jika geopark ditetapkan di wilayah pegunungan Meratus.

Di posisi media yang tidak memiliki sudut pandang perdamaian dalam reportasenya, maka rentan terseret dengan *framing* yang dikeluarkan oleh pemerintah atau kelompok dominan. Framing di media terhadap kelompok adat Meratus memang belum ada ditemukan yang memiliki framing perlawanan terhadap diskriminasi atau marginalisasi yang dihadapi oleh masyarakat Meratus.

Teka-teki Posisi Negara Terhadap Masyarakat Meratus

Perdebatan tentang identitas masyarakat Meratus yang beririsan dengan warga negara, negara-bangsa dan multikultural, jika diurai dengan mendalam masih memiliki ruang kosong untuk menjelaskan agama lokal Meratus, terlebih di hadapan administrasi Negara. Sebab, persoalan agama sebagai identitas dari kelompok masyarakat Dayak, termasuk Meratus, memiliki persoalan agama yang cukup pelik.

Dalam kajian antropologis, agama adalah salah satu aspek kunci dalam mengkaji suku dayak. Narasi yang sering beredar di kajian antropologis, misalnya,

bahwa orang Dayak sering didefinisikan sebagai penduduk non-muslim di Kalimantan (Maunati, 2006). Narasi ini cukup menarik untuk menjadi titik pijak awal dalam mengkaji posisi agama, dayak dan Negara. Sebab, menyusul berlangsungnya kristenisasi massal di akhir tahun 1960an, sekarang masyarakat dayak diidentikkan dengan agama Kristen, sehingga umum diyakini orang muslim di Kalimantan bukanlah orang dayak (Nagata, 1985).

Konstruksi identitas di atas menjadi framing yang terus bertahan hingga sekarang. Padahal, jika kita telisik di beberapa catatan milik Arief, Soehada, dan Mujiburrahman maka segregasi ketat tersebut masih bisa diperdebatkan. Tapi, konstruksi tersebut menjadi bukti posisi agama lokal sebagai identitas masyarakat Dayak sangat dipandang rendah.

Politik agama lokal, sebagaimana dijelaskan di atas, merupakan tumpukan masalah yang sangat rumit di dalamnya. Problem agama lokal, khususnya kasus Meratus, bisa diidentifikasi secara garis besar paling tidak dalam tiga bingkai utama. Yaitu, identitas, warga negara dan multikultural. Ketiga persoalan ini tidak bisa dipandang secara terpisah-pisah, sebab kadang diantara ketiganya sering berkelindan antara satu dengan lain.

Dalam kasus masyarakat Meratus, persoalan agraria tidak hanya persoalan kepemilikan tanah namun persoalan identitas masyarakat Meratus. Alam tidak hanya dipandang sebagai teritori yang terbentang di bumi yang sekarang memiliki

batas-batas. Namun, alam adalah bagian dari identitas mereka. Tanah bagi agama Meratus adalah persoalan paling utama, ini sejalan dengan agama lokal yang lain yang terikat dengan tanah sebagai identitas. Banyak dari kultur tradisional yang hilang karena ada paksaan dari pihak luar karena dicabut dari tanahnya dengan berbagai sebab, seperti perbudakan atau pencaplokan tanah. Identitas diri menjadi dilupakan dan dihilangkan dari kehidupan masyarakat adat (Fisher, 2016). Anna Tsing, Soehada dan Devi mencatat persoalan ini juga dihadapi masyarakat Meratus.

Administrasi Negara yang mewajibkan seluruh warga negara yang ingin mendapatkan hak sosial, hak sipil dan hak politik mereka, maka harus memenuhi seluruh variabel yang ditetapkan oleh Negara. Persoalan ini memiliki dampak besar pada identitas masyarakat Meratus. Di mana mereka akan sangat kesulitan mengakses hak-hak tersebut tidak hanya karena jarak tapi karena beberapa tidak bisa memenuhi variabel, di antaranya agama.

Di saat agama resmi menjadi penghalang akses bagi masyarakat, maka pilihan untuk memeluk agama global sering menjadi pilihan. Dalam karya Soehada dan Devi, agama global adalah faktor paling besar selain Negara yang menceraub masyarakat Meratus dari akar agama lokal mereka. Saat tanah menjadi bagian penting dalam agama lokal Meratus, sehingga tanah tidak lagi dipandang dari sisi teritori atau wilayah tapi juga menjadi ruang perebutan makna di dalamnya (Christine Berberich, Neil Campbell, Robert Hudson, 2012).

Perebutan di sini tidak hanya berhadapan dengan negara tapi juga agama global, seperti Islam, Kristen, Hindu hingga Buddha. Tanah Meratus akhirnya tidak lagi diperbincangkan sebagai tanah yang seharusnya dikelola oleh masyarakat Meratus akhirnya diperdebatkan keabsahan persoalan tanah adat. Jika tanah sudah diperebutkan oleh kelompok mayoritas, maka posisi masyarakat dan agama lokal Meratus semakin tersisih atau termarginalkan.

Jika negara kita bisa membuka perbincangan masyarakat dan agama lokal dalam bingkai apa yang disebut dengan “rezim kewarganegaraan” (Subono, 2017). Pemerintah Indonesia harus menjalankan kebijakan politik yang menjamin hak dan tanggung jawab yang berbeda meliputi hak sipil, hak sosial dan politik, dan di saat yang bersamaan ada intermediasi kepentingan antara negara dengan warga. Nur Iman Subono menjelaskan hal tersebut dengan rezim kewarganegaraan yang korporatis. Pengalaman ini terjadi di Bolivia dengan berbagai kekurangan dan kelebihan.

Model politik tersebut memang sulit dilaksanakan di Indonesia, karena Indonesia menganut konstitusi yang menjelaskan bahwa seluruh tanah di Indonesia dimanfaatkan oleh Negara untuk kepentingan bagi seluruh rakyat Indonesia. Redaksi konstitusi yang dipakai hingga sekarang bisa menjadi bumerang jika dipahami secara antroposentris yang dipengaruhi pemahaman menyimpang dari dalil agama global. Lynn White Jr. menyebutkan dalam artikel berjudul *The*

Historical Roots of Our Ecologic Crisis bahwa akar paling dominan dalam kerusakan alam yang dihadapi umat manusia sekarang berasal dari pemahaman ekologi yang salah dari agama abrahamik, yang menganggap bahwa alam ini disediakan untuk kepentingan dan keperluan manusia (White, 1967). Sedangkan kelompok adat disebut dekat dengan konsep “Deep Ecology” yang merujuk pada pemahaman mereka pada alam sebagai bagian tidak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari, pengetahuan kehidupan dan pelaksanaan ritual mereka (Davids Landis Barnhill, Roger S. Gottlieb, 2001). Sehingga, mereka memperlakukan alam sebagai bagian dari kehidupan mereka yang perlu dijaga, diseimbangkan dan dirawat.

Posisi agama, negara dan etnisitas memang saling berkelindan atau tumpang

tindih. Dalam kajian multikultural dikenal dengan istilah “segitiga multikultural”, di mana ketiganya saling tarik menarik dalam membentuk kehidupan sipil yang berkeadilan. Teka-teki multikultural yang dihadapi oleh umat manusia sekarang ini, menjamah juga persoalan agama lokal. Di saat agama dijadikan bagian dari administrasi kependudukan maka rentan terseret pada persoalan pelik. Sehingga menghadapi persoalan agama lokal, Negara bisa menghadapinya dengan mencoba pilihan strategi politik yang disebut oleh Nur Iman Subono dengan “Negosiasi Kepentingan” atau istilah yang digunakan oleh Gerd Baumann dengan “Aksi Afirmatif”.

Dalam aksi afirmatif dan negosiasi kepentingan, sama menonjolkan keberterimaan semua pihak dari yang pihak



Gambar 2. Kartu Tanda Penduduk Dayak Meratus
Sumber: Dokumentasi Penulis

mayoritas dan pihak minoritas yang jelas sama memiliki perbedaan logika (Baumann, 1999). Sedangkan dalam pemahaman Nur Iman Subono dalam buku *Dari Adat Ke Politik: Transformasi Gerakan Sosial di Amerika Latin*, bahwa jika melihat pengalaman negara Bolivia, Negara harus mengambil inisiatif lebih besar dalam merancang kesepakatan yang bisa menengahi segala perbedaan. Di kasus Indonesia, Negara pernah menjalankan politik otoritarian yang merasuk hingga ke wilayah privat warganya, yang berakibat posisi agama dan masyarakat adat termarginalisasi dan mengalami diskriminasi

KESIMPULAN

Framing Masyarakat adat Meratus di media lebih banyak disuarakan oleh Negara, ketimbang mereka sendiri. Pemberitaan di media massa hanya menjadi corong pihak Negara atau pemerintah. Framing agama lokal yang berpihak dari sama sekali absen dari fokus pemberitaan dari media mainstream disebabkan pengetahuan mereka terhadap agama lokal masih bercampur dengan tradisi yang dipahami secara bagian dari kehidupan masyarakat modern yang terpisah dengan agama.

Dalam penelitian dan buku yang membahas Meratus masih memiliki keragaman yang cukup banyak. Agama lokal cukup sering muncul sebagai bagian dari artikulasi masyarakat adat di catatan

kolonial, walau menyematkan penilaian sangat negatif baik pada kondisi tubuh, perilaku dan agama yang dipeluk. Pasca era kolonial, ada beberapa buku dan penelitian yang mencoba keluar dari framing kolonial dengan mulai membunyikan suara dari masyarakat adat Meratus. Tapi permasalahan muncul saat framing kolonial yang negatif digantikan dengan framing pembangunan yang tak kalah merusak agama Meratus.

UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih untuk Wardatun Nadhiroh yang telah banyak membantu proses penulisan artikel ini hingga selesai.

DAFTAR PUSTAKA

- Arafat, G. Y. (2007). *Formalisasi Agama: Studi Kasus pada Religi Balian dalam Masyarakat Adat Meratus di Kalimantan Selatan 1970-1980*. Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma.
- Arief, M. I. (2016). *Harmoni Umat Agama di Pedalaman Meratus (Studi tentang Kerukunan Komunitas Dayak Meratus di Kecamatan Piani, Kabupaten Tapin, Kalimantan Selatan)*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

- Atkinson, J. M. (1983). Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion. *American Ethnologist*, 684-696.
- Baier, M. (2007). The Development of the Hindu Kaharingan Religion: A New Dayak Religion in Central Kalimantan. *Anthropos*, 566-570.
- Baumann, G. (1999). *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.
- Bruinessen, M. v. (1990). Mencari ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik haji. *Ulumul Quran*, 42-49.
- Christine Berberich, Neil Campbell, Robert Hudson. (2012). *Land & Identity: Theory, Memory, and Practice*. Lieden: Brill Publisher.
- Damayanti, D. (2016). *Meratus: Nyanyian Sunyi Di Pegunungan Borneo*. Yogyakarta: Penerbit Lamalera.
- Davids Landis Barnhill, Roger S. Gottlieb. (2001). *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds*. New York: University of New York Press.
- Divya Dwivedi, Hendrik Skov Nielsen, Richard Walsh. (2018). *Narratology and Ideology: Negotiating Context, Form, and Theory in Postcolonial Narratives*. Ohio: Ohio State University Press.
- Dorleans, B. (2006). *Orang Indonesia & orang Prancis, dari abad XVI sampai dengan abad XX*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Eriyanto. (2002). *Analisis Framing: Konstruksi, Ideologi, dan Politik Media*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara.
- Fisher, M. P. (2016). *Living Religion*. London: Pearson.
- Ironi Masyarakat Adat Dayak Meratus dalam Geopark Meratus*. (2019, Juni 29). Retrieved from Banjarmasin Post: <https://banjarmasin.tribunnews.com/2019/03/28/ironi-masyarakat-adat-dayak-dalam-geopark-meratus>
- Jones, G. W. (1976). Religion and Education in Indonesia. *Indonesia*, 19.
- King, V. T. (2013). *Kalimantan Tempo Doeloe*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Lindblad, J. T. (2012). *Antara Dayak dan Belanda: Sejarah Ekonomi Kalimantan Timur dan Kalimantan Selatan, 1880-1942*. Malang: Lilin Persada Press.

- Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya-Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mahin, M. (2009). *Kaharingan: Dinamika Agama Dayak Di Kalimantan Tengah*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Mary F. Robek, Gerald F. Brown, Wilmer O. Maedke. (1987). *Information and Records Management*. Los Angeles: California State University.
- Maunati, Y. (2006). *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara.
- Mujiburrahman, Alfisyah, Ahmad Syadzali. (2011). *Badingsanak Banjar-Dayak: Identitas Agama dan Ekonomi Etnisitas di Kalimantan Selatan*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Nagata, J. (1985). What Is Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in Plural Society. In S. S. Ahmad Ibrahim, *Readings on Islam in Southeast Asia* (pp. 305-311). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- O'Toole, J. M. (2019, Juni 12). *What's Different About Religious Archives?* Retrieved from https://minds.wisconsin.edu/bitstream/handle/1793/45422/MA09_2_5.pdf?sequence=3
- Paul D'Angelo, Jim A. Kuypers. (2009). *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*. London: Routledge.
- Radam, N. H. (1982). *Religi Orang Bukit*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Rafiq, A. (2015). Relasi Dayak-Banjar dalam Tutur Masyarakat Dayak Meratus. *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*.
- Ras, J. J. (1968). *Hikajat Banjar*. Den Haag.
- Salamone, F. A. (2004). *Routledge Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals (Religion and Society)*. London: Routledge.
- Ritual Baharagu*. (2019, Juni 12). Retrieved from <http://voineews.id/indonesian/index.php/component/k2/item/3573-ritual-baharagu>
- Salim, H. (2009). Kosmopolitanisme se-Urang Banjar. In A. G. AF, *Biografi Djohan Effendi: Sang Pelintas Batas*

- (pp. xi-xxii). Jakarta: Penerbit Kompas.
- Scharer, H. (1963). *Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People*. Amsterdam: Springer.
- Schiller, A. (1996). An 'Old' Religion in 'New Order' Indonesia: Notes on Ethnicity and Religious Affiliation. *Sociology of Religion*, 409.
- Schiller, A. (1997). *Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity Among the Ngaju of Indonesia*. London: Oxford University Press.
- Schiller, A. (2001). Talking Heads: Capturing Dayak Deathways on Film. *American Ethnologist*, 32-55.
- Schiller, A. (2008). Mortuary Monuments and Social Change Among the Ngaju. *Archeological Papers of American Anthropological Association*, 70-79.
- Schiller, A. (2009). On the Catholic Church and Indigenous Identities: Notes from Indonesian Borneo. *Culture and Religion*, 279-295.
- Sejarah Diskriminasi Penganut Agama Lokal di Indonesia*. (2019, Juni 12). Retrieved from Tirtoid: <https://tirto.id/sejarah-diskriminasi-penganut-agama-lokal-di-indonesia-dhTX>
- Soehada, M. (2019). *Dalam Rengkuhan Diyang Panambi: Aruh Peladang Loksado dalam Arus Perubahan*. Yogyakarta: SUKAPress.
- Subono, N. I. (2017). *Dari Adat Ke Politik: Transformasi Gerakan Sosial di Amerika Latin*. Jakarta: Marjin Kiri.
- Taher, A. P. (2019, Juni 9). *Muhammadiyah Khawatir Penghayat Kepercayaan Masuk Kolom Agama di KTP*. Retrieved from Tirtoid: <https://tirto.id/muhammadiyah-khawatir-penghayat-kepercayaan-masuk-kolom-agama-ktp-czQt>
- Taylor, E. B. (1892). On the Limits of Savage Religion. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 283.
- Tsing, A. L. (1998). *Di Bawah Bayang-Bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi pada Masyarakat*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. New Jersey: Princeton University Press.

White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 1203-1207.