

# DIALEKTIKA ISLAM DAN BUDAYA LOKAL: STRATEGI BERTAHAN KOMUNITAS BAWAKARAENG DI SULAWESI SELATAN

**Mustaqim Pabbajah**

Universitas Teknologi Yogyakarta

\*) Mustaqim\_pabbajah@uty.ac.id

## Abstrak

Agama dan Budaya telah menjadi satu kesatuan dalam berbagai praktik sosial keagamaan di Indonesia. Studi ini bertujuan untuk memotret kembali hubungan dialektis antara Islam dan budaya lokal orang Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan. Pengumpulan data dalam studi melalui observasi partisipatif dan studi literatur terkait objek kajian studi ini, kemudian dianalisis dengan pendekatan deskriptif kualitatif. Studi ini menunjukkan tiga potret dialektika Islam dan budaya lokal dalam praktik ritual komunitas Bawakaraeng. Pertama, bahwa kebiasaan orang Bugis-Makassar untuk melaksanakan serangkaian ritual di puncak Gunung Bawakaraeng merupakan budaya lokal masyarakat yang terus berproses dialektis dengan ajaran Islam, sehingga dikenal dengan stilah Haji Bawakaraeng. Kedua, potret budaya masyarakat di Sulawesi Selatan, baik sebelum datangnya Islam maupun pasca kedatangan Islam memperlihatkan hubungan dialektis yang dinamis. Ketiga, dalam proses dialektika dengan ajaran Islam sebagai upaya strategis dalam mempertahankan keberlangsungan praktik ritual komunitas Bawakaraeng. Studi ini sebagai pelengkap studi yang ada, sehingga disarankan studi lanjutan dengan pendekatan yang lebih kontekstual dan komprehensif dalam rangka pemetaan budaya lokal di era Indonesia komporer.

**Kata Kunci:** Dialektika, Islam, budaya lokal, praktik ritual, Bawakaraeng

## Pendahuluan

Agama sebagai ajaran suci bagi manusia tidak terpisahkan dengan budaya sebagai tradisi dan tempat sakral merupakan tiga unsur yang saling bernegosiasi. Dalam kosmologi manusia dalam berhubungan dengan tuhan selalu memiliki tempat yang sakral, salah satu tempat yang sering disakralkan oleh manusia adalah gunung. Sebagian masyarakat masih menganggap gunung sebagai tempat sakral dan suci telah diyakini sejak Masa Prasejarah (Purwanto & Titasari, 2018), bahkan gunung dijadikan sebagai tempat ritual (Ayu et al., 2014). Gunung Bawakaraeng merupakan salah satu gunung tertinggi yang terletak di Sulawesi Selatan. Gunung ini memiliki mitos yang erat hubungannya dengan kepercayaan lama orang Bugis Makassar, di antaranya ritual Haji di

puncak Gunung Bawakaraeng (Idris, 2017; Mustaqim Pabbajah, 2012). Dalam pandangan beberapa Antropolog dari Sulawesi Selatan misalnya Mattulada menyatakan bahwa kebiasaan melaksanakan ritual di Puncak Gunung berkaitan dengan sebagian kepercayaan masyarakat Sulawesi Selatan yang disebut dengan *Patuntung* (Mattulada, 1995; Mattulada; 2014). Dalam kepercayaan ini diyakini adanya Sang Pencipta yang disebut dengan *To Kammayya Kanana* (Yang pasti terjadi ucapannya) yang dianggap sebagai dewa tertinggi disamping sebutan lainnya misalnya *To rie A'ra'na* (Yang Maha Berkehendak), Sang Pencipta ini diyakini bersemayam ditempat yang tinggi (Maarif, 2012). Oleh karena itu, dalam berhubungan dengan Sang Pencipta ini, masyarakat Sulawesi Selatan senantiasa mencari tempat

yang dirasa dekat dengan sang Pencipta itu dan tempat itu adalah Gunung. Namun pada saat itu ritual di Bawakaraeng masih merupakan khas ritual masyarakat lokal dan belum diistilahkan dengan haji Bawakaraeng (Adhan, 2007: 307). Namun menurut Puang wali sendiri, awal dari tradisi ini tidak lepas dari Syekh Abdul Qadir Jaelani sebagai wali pertama di Mekkah sekaligus juga wali di Sulawesi Selatan. Ajaran beliau yang menjadi paham dalam melaksanakan haji tersebut. Beliau yang pertama haji ke Bawakaraeng.

Studi tentang dialektika agama dan budaya lokal telah banyak mendapat perhatian dalam kajian akademis, sehingga dapat ditemukan dalam berbagai perspektif. Sejauh ini setidaknya terdapat tiga kecenderungan aspek yang dikaji dalam melihat hubungan agama dan budaya lokal. Pertama, agama dan budaya saling memiliki keterikatan yang tidak terpisahkan kemudian melahirkan kompromi (Adiansyah, 2017; Aziza, 2017; Solihah, 2019; Sumbulah, 2012; Yuli Darwati, 2018; Jubba et al., 2018), selain kompromi agama dan budaya memiliki relasi konfrontatif (Roibin, 2012). Kedua konstruksi agama atas budaya lokal (Harahap, 2015; Rosyida, 2016; Rozi, 2013), demikian pula islam dan tradisi lokal (Abidin, 2009; Asroni, 2007; Buhori, 2017; Harahap, 2015; Hasbullah, 2014; Sakirman, 2016; Syamsurijal, 2016). Ketiga, kontestasi agama mayoritas dan budaya saling berhadapan (Faisal et al., 2019; Jubba et al., 2019, 2020), sehingga memperlihatkan akulturasi menunjukkan adanya harmoni dan interaksi diantara keduanya dalam menampilkan praktik beragama pada kehidupan sehari-hari (Arifin, 2016; Hasbullah, 2014; Supriatna, 2019; Wekke, 2013), demikian pula kontestasi dalam internal komunitas beragama (Pabbajah et al., 2019) dan konstestasi Islam dan tradisi jawa (Arifin et al., 2019). Dari berbagai pendekatan studi tersebut dijadikan acuan dasar dalam pembahasan studi ini.

Oleh karena itu, studi sebagai respons atas studi yang ada dengan mencoba melengkapi relasi agama dan budaya yang terus berlangsung. Sejalan dengan itu tiga pertanyaan dapat dirumuskan. Pertama, bagaimana dialektika agama dan budaya lokal dipraktikkan komunitas bawakaraeng. Kedua, bagaimana dialektika Islam dan budaya lokal digunakan sebagai survival strategi komunitas bawakaraeng. Ketiga bagaimana implikasi dialektika Islam dan budaya lokal dipraktikkan dalam kehidupan sosial keagamaan. Dari ketiga pertanyaan yang diajukan tersebut menjadi titik tolak dalam memotret kembali hubungan agama dan budaya lokal yang penuh dengan dinamika dalam masyarakat Sulawesi Selatan pada khususnya, dan masyarakat Indonesia pada umumnya.

Asumsi yang mendasari studi dibangun pada tiga aspek. Pertama, Untuk mempertahankan tradisi yang mereka yakini, masyarakat lokal ini berupaya untuk berdialektika dengan ajaran Islam yang datang dengan menegosiasikan beberapa dari tradisi mereka dengan ajaran dan identitas Islam. Kedua, proses dialektika dalam rangka mempertahankan tradisi masyarakat lokal dengan mengadopsi ajaran islam ke dalam praktik ritual. Salah satu istilah yang populer digunakan adalah Haji Bawakaraeng sebagai bentuk dari proses dialektis tersebut. Ketiga, dialektika agama dan budaya lokal menunjukkan hubungan yang dinamis di Indonesia. Hal itu tidak terlepas dari konteks bangsa indoensia yang beragam dari segi etnis, suku, budaya, dan agama. Demikian pula, dialektika sebagai bentuk strategi bertahan penganut tradisi lokal atas penetrasi agama khususnya Islam sebagai mayoritas tidak dapat terhindarkan.

### **Metode**

Studi ini merupakan hasil penelusuran lapangan (*field research*) dan penelitian pustaka (*library research*) yang menggunakan pendekatan dialektika dan survival strategi

sebagai pendukung analisis dialektika Islam dan budaya lokal orang Bugis-Makassar. Penelusuran lapangan merupakan pengambilan data lapangan mengenai praktik ritual komunitas Bawakaraeng. Studi ini menggunakan jenis *qualitative research*, karena data-data yang tersaji dikumpulkan dengan cara-cara dan strategi pengumpulan data yang lazim digunakan dalam pengumpulan data yang bersifat kualitatif. Dalam penelusuran lapangan dilakukan melalui observasi partisipasi dan studi literatur sebagai teknik pengumpulan data. Observasi partisipasi dilakukan dengan cara melakukan pengenalan dengan objek material dan kondisi alam, demikian pula kehidupan sosial masyarakat. Dalam proses observasi dilakukan sesuai dengan kebutuhan data yang diperlukan dalam studi ini. Selain itu, dilakukan studi dokumentasi atau literatur review sebagai bahan diskusi dengan hasil riset terdahulu terkait dengan hubungan agama dan budaya lokal. Data yang dihasilkan kemudian dianalisis secara deskriptif kemudian dituangkan dalam bentuk tulisan sebagai argumen dalam studi ini.

## **Literature Review**

### **Dialektika Agama dan Budaya**

Dialektika merupakan sebuah proses diskusi atau debat dua unsur yang berbeda, dalam pandangan Hegel adalah dua hal yang dipertentangkan lalu didamaikan, atau biasa dikenal dengan tesis (pengiyaan), antitesis (pengingkaran) dan sintesis (kesatuan kontradiksi) (2014). Dalam ilmu komunikasi dikenal istilah *Relational Dialectics Theory* atau yang lazim disebut dengan teori dialektika relasional merupakan penjabaran ide Mikhail Bakhtin, bahwa hidup adalah sebuah monolog terbuka dan manusia mengalami tabrakan antara menentang keinginan dan kebutuhan dalam komunikasi relasional (Muniruddin, 2019). Dialektika pula banyak digunakan dalam melihat hubungan dua unsur dalam sebuah proses hukum (Ernas, 2019; Hanoraga,

2008; Luthan, 2000), hubungan norma agama dan hukum positif (Fuad, 2012; Syafe'i, 2008).

Dalam konteks agama dialektika merupakan proses dialog antara agama dan manusia sebagai pemeluknya yang diturunkan tuhan di muka bumi (Yunus, 2008). Selain itu, dialektika agama dan budaya sebagai hasil dari dialog, misalnya antara Islam dan sistem budaya lokal Jawa yang berakibat munculnya berbagai ekspresi ritual yang nilai instrumentalnya adalah produk dari budaya lokal, sementara konten materialnya memiliki nuansa agama Islam (Ridwan, 2005). Demikian pula dialektika tradisi Islam dan budaya Sunda menurut Saefullah terbagi ke dalam dua kategori, pertama, dialektika nilai Islam dan norma budaya berlangsung secara dialektika totalitas saling ketergantungan, dan kedua, dialektika aqidah Islam dan mitos-mitos terjadi secara kontradiktif atau bertentangan dari dua ekstrim yang berbeda (Saefullah, 2013). Dalam proses penyebaran Islam awal ke Nusantara dialektika ditunjukkan dengan mengakomodasi terhadap tradisi lokal masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sahabat yang memainkan peran penting dalam transformasi kebudayaan (Zuhdi, 2017). Dengan kata lain, budaya yang telah terinternalisasi tidak datang begitu saja, tetapi mengalami proses sejarah dengan masyarakatnya dimana mereka memproduksi apa yang menjadi kehendak bersama (Tubaka, 2019). Dengan demikian, proses dialektika akan terus berlangsung di tengah masyarakat yang religius dan memiliki keragaman budaya seperti halnya di Indonesia.

### **Survival Strategy**

Strategi bertahan merupakan salah satu upaya untuk mempertahankan tradisi dan budaya masyarakat. Berbagai upaya dilakukan oleh komunitas lokal dalam mempertahankan tradisi dan budaya masyarakat setempat, baik melalui jalur politik yang menjadikan budaya

sebagai modal sosial (Firman Nugraha, 2018; Irianto & Risma Margareta, 2011; Maksum, 2015; Mujib, 2008). Hal ini termasuk dalam konteks politik dimana kelompok minoritas membutuhkan strategi bertahan dalam politik. Strategi bertahan dalam konstruktivisme, kemampuan bertahan pelaku atau kelompok mengandaikan adanya kemampuan mereka untuk menjadi agensi (pelaku aktif) dengan melakukan berbagai strategi negosiasi dan resistensi. Hal ini sejalan dengan pandangan kaum konstruktivisme yang memandang bahwa manusia pada hakikatnya merupakan subyek aktif, kreatif dan manipulatif dalam menghadapi struktur yang ada (Ismail, 2015:118).

Selain itu, maupun pendekatan ekonomi dan pariwisata Potensi budaya dan kearifan lokal dalam pengembangan pariwisata adalah bagian dari produk kreativitas manusia yang memiliki nilai ekonomi (Khaironi et al., 2017; La et al., 2015; Oktadiyani, 2015; Sugiyarto & Amaruli, 2018; Susanty et al., 2017). Bahkan potensi budaya dijadikan industri pariwisata yang diperdagangkan secara internasional dan berkembang pesat, pariwisata menjadi salah satu kategori utama dalam sektor perekonomian (Utami & Gaffar, 2016). Dengan demikian, strategi bertahan (*survival strategy*) bisa diartikan sebagai cara yang digunakan oleh seseorang, atau sekelompok orang untuk mempertahankan eksistensi kediriannya yang bernilai atau dianggap bernilai, baik yang bersifat material maupun non material. Dalam perspektif sosiologi, strategi bertahan lazimnya menjadi sebuah pilihan ditengah gerusan ancaman-ancaman yang setiap waktu dapat merusak nilai-nilai yang menjadi kearifan dari sebuah komunitas (Sulaiman, 2014 :2). Hal tersebut dilakukan karena budaya dan tradisi lokal menghadapi ancaman serius di era globalisasi, oleh karena itu budaya lokal harus memiliki kemampuan untuk mengadopsi beberapa perubahan yang dibawa proses globalisasi (A. Safril, 2011).

## **Result and Discussion**

### ***Kepercayaan dan Kebudayaan Lokal Orang Bugis-Makassar***

Suku bangsa Bugis dan Makassar yang lebih banyak mendiami zone tengah dan tengah jazirah Sulawesi Selatan. dua suku bangsa ini, hampir tidak dapat dibedakan, karena keduanya penganut agama Islam yang patuh, namun masih konsisten dalam mempertahankan tradisi lama. Perbedaan utama yang tampak pada bahasa dan aspek budaya tertentu yang khas dimiliki oleh komunitas di daerah pedalaman (Abu Hamid, 2003: 2). Perbedaan ini cukup memiliki perbedaan yang signifikan dalam berbagai aspek kehidupan. Orang Makassar lebih dominan mendiami sisi selatan, sedangkan orang Bugis banyak bermukim di sisi barat wilayah propinsi Sulawesi Selatan.

Pada umumnya orang Bugis-Makassar telah mengenal suatu kepercayaan sebelum mengenal agama Islam. Kepercayaan mereka itu disebut dengan *attorioloang*, dan beberapa tempat, mereka menyebut dengan istilah *attaurioloang*. Kepercayaan ini adalah religi asli yang merupakan gelombang migrasi yang tertua suku bangsa protomelayu (Toala dan Tokea) di Sulawesi yang untuk beberapa kurun waktu bercampur dengan kepercayaan suku bangsa gelombang kedua Deutromelayu yang bergerak dalam lingkungan agama yang universal kemudian (Nyompa, 1992: 33). Akan tetapi unsur-unsur rohani dari kedua kepercayaan itu tetap lestari dalam keadaan yang menyamar, ia bergerak bersama dengan agama resmi namun ia tak diperkenankan menjalankan suatu organisasi atau melaksanakan manivestasi terbuka. Usaha-usaha untuk tidak menyinggung perasaan penganut agama resmi pribumi, maka mereka menyamakan dengan istilah *mappanre galung* artinya memberikan makan sawah/tanah, dan *maccera tasi'*, yaitu memberi korban kepada laut dan lain-lain (Lawwarani & Alizah, 2018;

Mustamin et al., 2018). Sistem kepercayaan disini dimaksudkan adalah bayangan manusia terhadap berbagai perwujudan yang berada di luar jangkauan akal dan pikiran manusia. Wujud-wujud tersebut tidak terjangkau oleh kemampuan akal dan pikiran sehingga perwujudan tersebut harus dipercaya dan diterima sebagai dogma, yang berpangkal kepada keyakinan dan kepercayaan. Bayangan dan gambaran tersebut antara lain tentang alam gaib yang mencakup sejumlah perwujudan seperti dewa-dewa, makhluk halus, roh-roh dan sejumlah perwujudan lainnya yang mengandung kesaktian. Termasuk rangkaian dari sistem kepercayaan tersebut adalah bayangan manusia tentang kejadiannya serangkaian peristiwa terhadap orang-orang yang sudah meninggal dunia dan peristiwa-peristiwa lainnya yang terjadi pada alam ini (Koentjaraningrat, 1976; Marzali, 2014).

Demikian pula sikap orang Bugis-Makassar terhadap “Yang Ilahi”, yang “Adikodrati” bertumbuh dari pengalaman hidup dengan masa-masa yang penuh dengan sukacita dan hari-hari sedih yang diawali dengan suatu perasaan gaib yang menaungi insani dan segala aspek kehidupan, sehingga rasa “keilahan” yang terpendam dalam batin sukar untuk diungkapkan, baik pernyataan yang berupa transenden (mempesona) maupun yang tremendum (menakutkan). Sebab itu untuk kurun waktu yang cukup lama sejarah kepercayaan manusia tidak menyebutkan nama Tuhan. Tuhan pencipta lalu dianggap oleh mereka tersembunyi jauh di atas ciptaannya, Dia telah menjadi serba gaib atau mereka jadi cenderung untuk mendekatkan diri kepada yang gaib dan menghayalkannya sebagai penjelmaan kepada leluhur (animisme) mereka, penghuni pohon/benda-benda tertentu (dinamisme). Serta dapat mewujudkan diri kedalam diri manusia terutama dalam diri seorang raja, dewa, dan dewaraja (Pabbajah, 2012).

Mereka juga mempercayai adanya dewa-dewa disamping *Dewata Seuwae* dalam

Bugis (Tuhan Yang Maha Esa), *To rie A'ra'na* dalam Makassar (Yang Maha Berkehendak). Konsepsi *Dewata Seuwae* atau *To rie A'ra'na* mengisyaratkan bahwa jauh sebelum Islam masuk ke Sulawesi Selatan, konsep pemikiran tentang ketuhanan telah melembaga. Manusia Bugis-Makassar sudah menanam kepercayaan dalam diri mereka terhadap Dewata Seuwae sebagai dewa tunggal. Tidak terwujud (de' watangna), tidak makan dan tidak minum, tidak diketahui tempatnya, tidak berayah dan tidak beribu, tapi mempunyai banyak pembantu (Fadillah, dkk, 2000: 117). Hal serupa dikemukakan pula Mattulada, bahwa religi orang Bugis-Makassar pada masa pra-Islam seperti tergambar dalam kitab I La Galigo, sebenarnya sudah mengandung suatu kepercayaan kepada suatu dewa yang tunggal, yang disebut dengan beberapa nama, seperti: PatotoE (Dia penentu Nasib), Dewata SeuwaE (Tuhan yang Maha Esa), dan Turie A'ra'na (Yang memiliki kehendak mutlak). Sisa-sisa kepercayaan tersebut masih tampak jelas hingga kini di beberapa daerah, seperti Tolotang di Sidenreng Rappang, dan Kajang di Bulukumba (Koentjaraningrat, 1995: 278).

Konsepsi pemikiran tentang Tuhan tunggal sebagai bentuk agama tertua, juga dikemukakan oleh Andrew Lang dalam Koentjaraningrat (1976). Menurut A. Lang beberapa hal membuktikan bahwa kepercayaan pada satu Tuhan bukan karena adanya pengaruh agama Kristen dan Islam. Malahan Lang berpendapat bahwa pada bangsa yang tingkat budayanya sudah maju ternyata kepercayaannya terhadap satu Tuhan terdesak oleh pengaruh kepercayaan terhadap makhluk-makhluk halus, dewa-dewa alam, hantu-hantu dan sebagainya. Jadi kata Lang, sebenarnya kepercayaan terhadap dewa tertinggi itu sudah sangat tua dan mungkin merupakan bentuk agama yang tertua. Pendapat ini diramu oleh Lang dari *folklore* berbagai bangsa di dunia berupa dongeng yang melukiskan adanya tokoh Dewa Tunggal. Bahwa di berbagai suku bangsa bersangkutan

sudah ada kepercayaan terhadap adanya satu Dewa yang merupakan dan dianggap Dewa tertinggi yang yang mencipta alam semesta dan seluruh isinya, serta sebagai penjaga ketertiban alam dan kesusilaan. (Koentjaraningrat, 1976).

Pendapat Andrew Lang itu disokong kemudian diperluas lagi oleh P. Wilhelm Schmitd SVD, yang mengemukakan bahwa agama itu berasal dari titah Tuhan yang diturunkan kepada umat manusia ketika muncul di bumi. Jadi sejak masyarakat manusia masih rendah tingkat budayanya memang sudah ada 'Uroffenbarung' atau Titah Tuhan yang murni, sehingga kepercayaan 'Urmonotheisnus' yaitu kepercayaan yang asli dan bersih dari khurafat, memang sudah ada sejak Zaman purba di mana tingkat budaya masyarakat masih sangat sederhana. Hanya karena tangan-tangan manusialah yang menyebabkan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa itu menjadi rusak, dipengaruhi oleh berbagai bentuk pemujaan kepada makhluk-makhluk halus, kepada roh-roh dan dewa-dewa, yang diciptakan oleh akal pikiran manusia sendiri (Pabbajah, 2012).

Dalam kaitannya dengan kepercayaan yang tua pada masyarakat orang Bugis-Makassar, menurut Aminah (1984: 117) adalah kepercayaan *animisme* dan *dinamisme*. Sedangkan Kepercayaan pra-Islam, seperti yang dikemukakan oleh Abu Hamid, pada dasarnya dapat dilihat dalam tiga aspek, yaitu:

- a. Kepercayaan terhadap arwah nenek moyang,
- b. Kepercayaan terhadap dewa-dewa Patuntung,
- c. Kepercayaan terhadap pesona-pesona jahat. (Abu Hamid, 2005:47)

Kepercayaan semacam ini oleh E.B Tylor (1832) dinamakan animisme, yaitu berasal dari kata *anima*, berarti soul atau jiwa. Menurut Tylor, animisme adalah suatu kepercayaan tentang realitas jiwa. Menurut animisme seperti yang dikemukakan Tylor,

setelah manusia meninggal dunia, jiwa tau roh akan meninggalkan jasmaninya dan selanjutnya bisa berpindah dan menempati makhluk-makhluk hidup ataupun benda-benda material. Karena itu, agar roh tadi tidak mengganggu, maka perlu dilakukan pemujaan pada arwah leluhur atau benda-benda yang dianggap memiliki kekuatan magis (Pabbajah, 2012). Kepercayaan ini ialah anggapan mereka terhadap adanya roh pada batu atau pohon, gunung dan sebagainya yang melahirkan berbagai cara penyembahan yang dinamakan *Attoriolong* (Agama leluhur). Attoriolong dalam proses perkembangannya telah mendapatkan pengaruh Konfusius dan Hindu. Oleh karena itu mereka percaya pada tiap-tiap tempat yang dianggap keramat, tempat bersemayam diatas atau di dalamnya roh-roh terutama pohon yang rindang daunnya seperti pohon beringin yang disebut dalam bahasa Bugis *pong Ajuara*.

Kepercayaan animisme mengalami perkembangan sejalan dengan perkembangan masyarakat. Menurut faham animisme, arwah leluhur juga mempunyai struktur sosial sebagaimana halnya masyarakat manusia. Para leluhur mempunyai kedudukan yang berstruktur, mulai dari yang terendah sampai kepada yang tertinggi. Arwah yang menempati lapisan atas memiliki pengaruh yang paling menentukan pada kehidupan manusia. Dengan demikian, pemujaan terhadapnya juga dilakukan lebih serius dibanding dengan yang lainnya. Arwah yang menempati lapisan teratas tadi, mereka menamakannya sebagai dewa (Pabbajah, 2012). Kepercayaan orang Bugis-Makassar terhadap arwah nenek moyang, dinyatakan dalam bentuk pemujaan terhadap kuburan dan tempat-tempat tertentu. Pemujaan diberikan terhadap kuburan orang-orang tertentu yang mereka anggap berjasa pada masyarakat, baik karena mereka pernah memberi sumbangan dalam pemukiman atau karena semasa hidup mereka dianggap sebagai tokoh rohaniawan dalam masyarakat. Kepercayaan semacam ini berlanjut pada

masa-masa pasca-Islam dan masih dapat ditemukan dalam masyarakat Gowa sampai sekarang (Sewang, 2005: 47). Selain itu, mereka juga melaksanakan pemujaan terhadap tempat dan benda-benda tertentu yang dianggap sacral, seperti: batu naparak (batu datar), pohon kayu besar, gunung, sungai dan *posi butta* (tiang tengah sebuah rumah).

Menurut kepercayaan orang Bugis-Makassar dahulu, bahwa dewata/dewa dahulu kala itu mempunyai tempat bersemayam tertentu, akan tetapi tidak selalu disuatu tempat. Para dewata itu baru berada di tempat bersemayam jika sedang ada upacara atau persajian, seperti upacara minta hujan, minta berkah dewata, *tulak bala* (tolak bala), yang biasa pula disebut dengan *maccera' wanua* (pensucian kampung) sebagai bentuk rasa syukur (Lawwarani & Alizah, 2018; Muhajir & Ahmad Gani, 2019). Menurut pandangan antropologi, kaum animisme mempersonifikasikan tenaga-tenaga alam gaib yang di luar kontrol manusia, menjadi dewa-dewa. Segala sesuatu yang di luar kekuasaan manusia, diserahkan kepada dewa. Mereka menjadi sasaran kultus, ritus, sesajen, dan permohonan. Untuk keperluan tertentu dipuja dewa tertentu pula, yang dinyatakan melebihi dewa-dewa lain. Demikian halnya dalam masyarakat Bugis-Makassar pra-Islam juga mempercayai banyak dewa, salah satu diantaranya adalah *Tokammaya Kanana* yang dianggap sebagai dewa tertinggi. Dialah yang menciptakan sekalian alam dan segala isinya. Sedang dewa pengawas dan pemelihara ciptaan, mereka sebut *Ampatana*. Dewa khusus yang menjaga manusia disebut *Patanna Lino*. Mereka memiliki pandangan kosmologi yang dapat dilihat dalam kepercayaan mereka bahwa alam ini terdiri atas tiga lapisan banua, yaitu *botting langik* (dunia atas), *kale lino* (dunia tengah), dan *paratiki* atau *pertiwi* (dunia bawah). Untuk menghindari malapetaka tertentu, seperti penyakit menular, hama tanaman, kekeringan, dan sebagainya, mereka melakukan upacara

pemujaan terhadap dewa. Pemujaan dipimpin oleh seorang tokoh yang mereka namakan *anrongguru* (Makassar), *anreguru* (Bugis). Mereka juga mempercayai dewa-dewa bawahan yang disebut *puang lohate*. Ia bertugas untuk menggerakkan peristiwa alam. Dewa-dewa bawahan ini berada disemua tempat. Oleh karena itu, masyarakat Bugis-Makassar dapat melakukan penyembahan di kampung sendiri. Walaupun mereka mempercayai bahwa pusat dewa terdapat di Gunung Bawakaraeng (Sewang, 2005: 49).

Mengacu pada uraian diatas, maka sikap manusia terhadap Tuhan dalam kepercayaan Bugis Makassar adalah *massoma* (menyembah) atau *makkasiwiyang* (mengabdikan) kepada-Nya. Manusia mengharapkan dari Tuhan, cahaya budi untuk memahami kondisinya sendiri dan bagaimana ia harus bertindak. Cahaya budi itu dalam kepercayaan Bugis disebut *pabbiritta* atau *pammase*. Manusia yang mendapat *pammase* mampu mengatur hidupnya secara wajar, mereka disebut *Tau Tongeng-tongeng* (manusia seutuhnya) atau sederajat lebih tinggi lagi disebut *Tau Bettu* (manusia transenden). Berbagai ritual dilakukan untuk memohon dan menyembah para dewata tersebut. Ritual penyembahan *massompa* antara lain disebut : *tulakbala*, *massorong*, *mappaenre*, *mattoana*, *millau bosi*, *mattedduk arajang*, *mappedaung arajang*, *manre sipulung*, *maddoja bine*, *mappalili* dan *mappalettuk*. Ritual semacam ini dihadiri oleh sebagian komunitas dan biasa juga dihadiri oleh semua masyarakat setempat.

Jika disederhanakan, maka *massompa* kepada Dewata dalam kepercayaan Bugis-Makassar akan digolongkan menjadi empat kategori berdasarkan penggolongan Dewata. *Massompa* kepada *Dewata LangiE* (Dewa Langit) yang bermukim di Bottinglangik, dicandera dengan nama *mappaenrek* (persembahan naik ke atas). *Massompa* kepada *Dewata Mallinoe* (Dewa yang Membumi) yang bermukim di *Alekawa*, dicandera dengan nama *mappangolo* (menghadapkan).

Massompa kepada *Dewata TanaE* (Dewa Tanah) yang bermukim di *Peretiwi* atau *Posiktana*, dicandera dengan nama *massorong* (menyodorkan atau mendorong persembahan turun). Massompa kepada *Dewata UwaE* (Dewa Air) yang bermukim di Burikliuk, di candera dengan nama *Mappanok* (persembahan ke bawah). Sedang, pengabdian kepada *PatotoE*, Dewata tertinggi, dicandera dengan nama *makkasuwiyang* atau mengabdikan diri (Lathief, 2005: 655-656).

Jumlah Dewa-dewa orang Bugis-Makassar pra Islam amat banyak. Kebanyakan diantara Dewa menempati tempat-tempat yang dianggap keramat. Dewa-dewa tersebut datang pada tempat tersebut apabila diadakan upacara/ritual. Dewi padi atau *sangiasseri* yang hidup diantara para kaum tani akan datang pada upacara *mappalili* atau *maddoja bine*. Pranata-pranata keagamaan yang menghubungkan dengan sistem-sistem kepercayaan orang Bugis-Makassar sebelum agama Islam dapat kita lihat dari segi kepercayaan yang meliputi :

- 1). Pammasareng,
- 2). Dewata-dewata,
- 3) Tau Tenrita,
- 4) Barilaya,
- 5) Makerre' (mempunyai kekuatan sakti),
- 6) Lasa Namateng,
- 7) Atuwong Lino na esso rimonri, dan sebagainya. (Nyompa, 1992 : 40; Pabbajah, 2012).

Demikianlah sistem kepercayaan orang Bugis-Makassar menurut kepercayaan animisme, dinamisme, dan kepercayaan kepada dewa-dewa. Seperti kita ketahui bahwa masa tersebut di atas tidak diketahui pasti kapan dimulai, oleh karena kepercayaan ini berlangsung hingga kini dalam bentuk religi/agama kerakyatan yang lokal. Di kalangan orang Bugis-Makassar yang telah melaksanakan syariat secara konsekwen menurut ajaran Islam, khususnya di desa-desa, pegunungan dan pedalaman masih dapat dijumpai tanggapan-tanggapan mereka terhadap dunia gaib yang berasal dari konsep-konsep kepercayaan lama. Tanggapan demikian dinyatakan dalam berbagai upacara

yang dilakukan sehubungan dengan kegiatan hidup sehari-hari, seperti upacara atau ritual naik ke Gunung dan turun ke sawah yang disebut *mappalili*, *maccera*, *manre sipulung*, *massmpo*, *mattoana* dan sebagainya.

### **Potret Islamisasi di Sulawesi Selatan**

Islamisasi yang berlangsung di Nusantara pada abad ke-19 tidak terlepas dari peran dan pengaruh para pedagang sekaligus ulama dari Timur Tengah yang membawa ajaran Islam. Proses Islamisasi dan konversi agama membutuhkan waktu dan proses panjang, hingga sampai diterima oleh masyarakat setempat. Penerimaan ajaran Islam dilakukan melalui beberapa saluran, terutama dalam jaringan perdagangan (Ichsan Azis, 2019). Terdapat tiga teori tentang kedatangan Islam ke Indonesia: pertama, Teori Gujarat oleh Snouck Hugronje, mengatakan masuknya Islam berasal dari Gujarat, kemudian hubungan perdagangan Indonesia-India telah lama terbentuk. Demikian pula prasasti Islam tertua di Sumatra menggambarkan hubungan antara Sumatra dengan Gujarat. Kedua, Teori Makkah, Hamka menyatakan masuknya Islam ke Indonesia abad pertama H / 7 M. Ketiga, Teori kajiannya terhadap budaya Persia di kalangan masyarakat Islam Indonesia memiliki kesamaan dengan Persia (Dalimunthe, 2016)

Proses islamisasi di Sulawesi Selatan yang berlangsung sekitar abad ke 17 M ditinjau dari sejarah islam, terutama menyangkut kapan, siapa, di mana, dan dari mana. Islamisasi di Sulawesi Selatan yang berlangsung sekitar abad ke 16 M, telah membawa perubahan sosial terhadap masyarakat setempat. Setidaknya perubahan itu berlangsung melalui beralihnya agama masyarakat, dari agama yang sebelumnya bersifat Hindu-Budha ke agama baru, yaitu Islam. Islamisasi yang berlangsung di Sulawesi Selatan berlangsung melalui pola dari atas ke bawah (top down) (Abdullah, 2016). Islam sendiri sampai ke Makassar diperkirakan

sekitar tahun 1546-1565, karena pada saat itu raja Gowa ke XVI . Raja tonijallo sudah mendirikan mesjid untuk kalangan orang melayu di Mangalekana, sekalipun demikian, menurut Mattulada, dua kerajaan besar yang kembar ini secara resmi memeluk agama Islam pada abad ke-16, tepatnya pada tanggal 9 November 1607. Kita kemudian mengenal kerajaan Gowa dan Tallo inilah sebagai sumber dari penyebaran Islam (Mattulada 1997: 20-21). Memang terdapat beberapa pendapat tentang kapan pastinya Islam masuk ke Makassar secara resmi. Spelman memperkirakan waktu itu terjadi sekitar tahun 1603 (*Notitie van Speelman/ catatan Speelman; 1669*). Ini disepakati oleh F.W. Stapel (*Het Bongais verdrag, 1922*), Matthes (*Machassarche Cherosmatic, 1883*) dan Crawford (*Historian of the Indian Archipelago, 1820*) yang menunjuk angka tahun 1605. Seorang peneliti lain Rouffaer dengan bersandar pada Makassarische Historien menunjuk tahun 1607, itu sebagai tahun masuknya Islam. Perbedaan ini dilukiskan dengan cukup detil oleh Noorduyn dalam bukunya *Islamisasi di Makassar* (Noorduyn, 2013).

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, bahwa dalam versi sejarah resmi, proses Islamisasi orang Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan awalnya memang awalnya dari kekuasaan (top down), yakni melalui kekuasaan para raja kemudian diikuti oleh rakyatnya. Kenyataan seperti ini pun digunakan oleh kolonial Belanda, yang menyebabkan agama asli menjadi korban penjajahan dan diskriminasi. Orang-orangnya dimasukkan ke kategori 'kafir' *heidenen* sebagai barang yang tersisa *a residual factor* (Adhan, 2007: 292). Karena pemerintah colonial tidak berkontak dengan rakyat jelata yang mayoritasnya beragama asli, tetapi hanya dengan pengusaha-pengusaha feodal yang kurang lebih kehinduan atau keislaman. Oleh sebab itu peraturan-peraturan kolonial berpedoman pada agama minoritas lapisan atas. Sebagai contoh,

peraturan tahun 1895, No. 198, misalnya, mewajibkan agar semua perkawinan dari orang yang bukan Kristen dan bukan Hindu dilakukan menurut Islam. Demi penyederhanaan administrasi perkawinan, maka massa rakyat masuk statistik di bawah rubrik Islam dan menyebut diri *selleng* (bugis) *sallang* (Makassar). Untuk mempertahankan *rust en orde* buku-buku polemis dilarang; subsidi diberikan kepada pusat-pusat agama Islam, naik haji ke Mekkah diselenggarakan secara besar-besaran, dan keseluruhan hukum adat asli yang amat berlainan dengan syariat, diadopsi dalam hukum resmi menurut teori *receptio in complex*. Dari pihak Islam kurang ada usaha untuk mengubah 'orang—Islam surat-kawin', yang dengan mendadak dalam jumlah berjuta-juta digabungkan dengan umat itu, agar menjadi orang mukmin yang taat kepada syariat (Pabbajah, 2012).

Di satu sisi ada juga sebagian kalangan yang menduga bahwa Islam masuk ke wilayah Sulawesi Selatan jauh sebelum tahun-tahun dalam versi sejarah resmi yang diuraikan sebelumnya. K.H. S. Jamaluddin Aseegaf Puang Ramma, misalnya, dalam bukunya *Kafaa dalam Perkawinan dan Dimensi masyarakat Sul-sel* (tanpa tahun penerbit, menyebutkan bahwa masuknya Islam ke Sulawesi-Selatan diperkirakan berlangsung sekitar tahun 1320. Yang pertama datang adalah seorang sayyid yang bernama Sayyid Jamaluddin Akbar al-Husaini. Ia adalah kakek dari Maulana Malik Ibrahim, Sunan Giri dan Gunung Jati. Sayyid Jamaluddin datang dari aceh lewat pajajaran Majapahit, yang saat itu diperintah oleh Raden Wijaya. Dari sini Sayyid Jamaluddin lalu melanjutkan perjalanannya ke Sulawesi Selatan. Ia mendarat di pantai Bojo Nepo kabupaten Barru, dan masuk ke Bugis Tosara (Wajo). Sayyid Jamaluddin meninggal sekitar tahun 1320 M. versi ini kemudian menjelaskan bahwa raja yang pertama memeluk agama Islam adalah La- Maddusila. Ini juga ditemukan dalam kitab *Hadiqatul Azhar* yang

ditulis oleh Ahmadi bin Muhammad Zain al-Fattany, Mufti kerajaan Fattani di Malaysia (Adhan, 2007: 292-293).

### ***Dialektika Islam dan Kepercayaan Lokal sebagai Survival Strategy***

Kedatangan Islam di Sulawesi Selatan tentunya berakibat pada pergeseran kepercayaan dan tradisi masyarakat setempat (Jubba et al, 2019). Kedatangan Islam di Sulawesi Selatan sebagaimana telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya, agak terlambat jika dibandingkan dengan daerah-daerah lainnya di Indonesia, seperti Sumatra, Jawa, Kalimantan, dan Maluku. Hal ini disebabkan kerajaan Gowa barulah dikenal sebagai kerajaan yang berpengaruh dan menjadi kerajaan dagang pada akhir abad XVI atau awal XVII. Dalam kurun waktu tersebut para pedagang muslim dari berbagai daerah Nusantara dan para pedagang asing dari Eropa mulai ramai mendatangi daerah ini. Menurut teori yang telah dikembangkan oleh Noorduyn, proses islamisasi di Sulawesi Selatan tidak jauh berbeda dengan daerah-daerah lainnya di Indonesia, yaitu melalui tiga tahap: (1) kedatangan Islam, (2) penerimaan Islam, dan (3) penyebaran lebih lanjut (Sewang, 2005: 80). Sama halnya dengan dialektika Budaya Jawa dan Islam yang merupakan dua entitas yang sulit dipisahkan. Keduanya bertemu dan menciptakan koeksistensi sinkretik sehingga diskusi tentang budaya Jawa hampir tidak dapat dipisahkan dari Islam (Subair, 2015).

Dari teori islamisasi tersebut, menurut Noorduyn, Islamisasi dalam pengertian penerimaan Islam, dapat berarti konversi dan juga bisa berarti perubahan sosial-budaya. Konversi adalah perpindahan agama atau kepercayaan yang dianut sebelumnya kepada Islam (Noorduyn, 2013). Sedang Islamisasi dalam pengertian perubahan sosial-budaya, yaitu perubahan yang terjadi secara adaptasi atau penyesuaian secara bertahap dari budaya pra-Islam atau budaya lokal kepada budaya Islam. Dalam

pengertian yang terakhir ini, para mubalig Islam tidak melakukan perombakan pada pranata sosial-budaya yang sudah ada, akan tetapi mereka memberi nilai-nilai Islam pada pranata lama atau menambahkannya dengan pranata baru yang berasal dari budaya Islam (Sewang, 2005: 6).

Hal itu signifikan dengan teori yang dikembangkan oleh antropologi agama Clifford Geertz, menurutnya, bahwa agama merupakan sistem budaya, yang dipengaruhi oleh berbagai perubahan sosial dan dengan sendirinya berbagai proses perubahan sosial itu mampu mempengaruhi sistem budaya. Ditambahkan lagi oleh Geertz bahwa religi adalah sebuah pengalaman unik yang bermakna, memuat identitas diri, dan kekuatan tertentu (Possamai & Blasi, 2020). Dengan kata lain, agama akan berhubungan dengan rasa, tindakan, dan pengalaman nyata yang berbeda-beda satu sama lain. Setiap orang memiliki perasaan dan pengalaman yang berbeda dalam menjalankan agama masing-masing. Bahkan dalam perkembangan selanjutnya agama sering dipengaruhi oleh hal ihwal diluar dirinya. Seperti aktivitas politik, birokrasi, budaya, modernisasi dan perubahan dunia amat berpengaruh terhadap fenomena agama.

Dari realitas tersebut dapat ditunjukkan bahwa fenomena agama (Islam) di Sulawesi Selatan dapat mempengaruhi fenomena budaya. Dalam hal ini kedatangan Islam di Sulawesi Selatan sangat mempengaruhi kepercayaan masyarakat lokal. Karena keterkaitan keduanya sehingga terjadi dialektik dan sinkretisme kemudian melahirkan identitas yang di adopsi dari ajaran Islam (Pabbajah, 2012). Agama dilihatnya sebagai produk kehidupan kolektif; kepercayaan dan ritual agama memperkuat ikatan-ikatan social dimana kehidupan kolektif itu bersandar. Dengan kata lain, hubungan antara agama dan masyarakat memperlihatkan saling ketergantungan yang erat. Inilah salah satu sumbangan Durkheim terhadap perspektif consensus dengan penjelasannya terhadap agama secara

fungsional. Ia melihat bahwa aktivitas keagamaan ditemukan di dalam masyarakat karena agama memiliki fungsi positif; yaitu membantu mempertahankan kesatuan moral masyarakat (Durkheim, 2016).

Dialektika menjadi pilihan rasional dalam mempertahankan segala aktifitas yang dinilai memiliki dampak positif (Ritzer & Heckathorn, 2012), termasuk dalam melangsungkan praktik tradisi dan budaya lokal. Meskipun kedatangan Islam di Sulawesi Selatan bukan untuk mengubah tradisi lama, namun dalam praktiknya budaya lokal cenderung dipaksa untuk beradaptasi dengan Islam. Sebab awal kedatangan Islam, para penganjur dan mubalig mendialogkan antara budaya Bugis-Makassar dengan budaya Islam. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sahabat yang memainkan peran penting dalam transformasi kebudayaan (Zuhdi, 2017). Sejalan dengan itu, menurut Abu Hamid, tradisi keagamaan yang pada umumnya berkembang dalam masyarakat Bugis-Makassar dapat dibagi ke dalam dua azas, yaitu 1) kepercayaan lama yang bersumber dari tradisi keagamaan nenek moyang, dan 2) kepercayaan yang bersumber dari ajara Islam. Kedua azas kepercayaan ini berbaaur dalam praktek-praktek ritual dan upacara (Abu Hamid, 2005: 47).

### **Kesimpulan**

Dialektika Islam dan budaya lokal merupakan dua unsur yang cenderung berbeda, namun pada realitasnya dipraktikkan secara bersamaan. Temuan penting studi ini menegaskan kembali hubungan dialektis agama dan budaya dalam kehidupan masyarakat di Indonesia yang penuh dengan dinamika. Terdapat tiga hasil dialektis antara Islam dan budaya lokal sebagaimana dipraktikkan oleh komunitas Bawakaraeng. Pertama, kepercayaan dan kebudayaan lokal masih memiliki pengaruh signifikan dalam kehidupan sosial keagamaan masyarakat di Sulawesi Selatan. Kedua, Kedatangan Islam di

Sulawesi Selatan, tidak menghapus jejak budaya lokal tetapi lebih persuasif dan adaptatif terhadap budaya lokal, sehingga tradisi beragama masyarakat lokal masih cukup kental. Demikian pula proses islamisasi yang masih berlangsung justru saling mempengaruhi dan berdialektika dengan budaya lokal. Ketiga, dialektika Islam dan budaya lokal merupakan jalan alternatif dalam mempertahankan tradisi lokal masyarakat. Dengan demikian dialektika akan terus berlangsung tanpa menimbulkan ketimpangan antara satu dengan yang lainnya. Dengan kata lain Islam dan tradisi lokal akan saling berdialog dan berdebat dalam realitas sosial keagamaan. Sebagai kajian agama dan budaya lokal, tentunya studi masih memiliki keterbatasan dan kelemahan pada aspek data. Demikian pula dari aspek pendekatan yang hanya melihat dari perspektif dialektis dan survival strategi. Oleh karena itu, studi merekomendasikan studi lanjutan yang lebih kontekstual dan komprehensi dalam melihat fakta dan realitas kehidupan sosial keagamaan di Indonesia.

### **Referensi**

- A. Safril, M. (2011). Strategi Meningkatkan Daya Tahan Budaya Lokal dalam Menghadapi Arus Globalisasi. *Jurnal UNAIR*, 24(4), 302–308.
- Abdullah, A. (2016). Islamisasi Di Sulawesi Selatan Dalam Perspektif Sejarah. *Paramita: Historical Studies Journal*. <https://doi.org/10.15294/paramita.v26i1.5148>
- Abidin, M. Z. (2009). Islam Dan Tradisi Lokal Dalam Perspektif Multikulturalisme. *Millah*, 8(2), 297–309. <https://doi.org/10.20885/millah.vol8.iss2.art6>
- Adiansyah, R. (2017). Persimpangan Antara Agama dan Budaya. *Intelektualita*, 6(2), 229–242.
- Arifin, M. (2016). Islam dan Akulturasi

- Budaya Lokal di Aceh. *Islam Futura*, 15(2), 251–284.
- Arifin, M., Abdullah, I., & Ratnawati, A. T. (2019). Contestation between Puritan Islam and Kejawen in the Urban Yogyakarta of Indonesia. *Al-Albab*, 8(2), 193–210.  
<https://doi.org/10.24260/ALALBAB.V8I2.1460>
- Asroni, A. (2007). Islam Puritan vis a vis Tradisi Lokal: Meneropong Model Resolusi Konflik Majelis Tafsir Al-Qur'an. *Conference Proceeding AICIS XII*, 5, 2666–2680.
- Ayu, D., Antariksa, A., & Ridjal, A. M. (2014). Atribut Ruang Sebagai Penanda Ruang Ritual Pada Pesarean Gunung Kawi Kabupaten Malang. *Review of Urbanism and Architectural Studies*, 12(2), 32–40.  
<https://doi.org/10.21776/ub.ruas.2014.012.024>
- Aziza, A. (2017). Relasi Agama dan Budaya. *ALHADHARAH*.  
<https://doi.org/10.18592/alhadharah.v15i3.0.1204>
- Buhori, B. (2017). Islam dan Tradisi Lokal di Nusantara (Telaah Kritis Terhadap Tradisi Pelet Betteng Pada Masyarakat Madura dalam Perspektif Hukum Islam). *Al-Maslahah Jurnal Ilmu Syariah*, 13(2), 229.  
<https://doi.org/10.24260/almaslahah.v13i2.926>
- Dalimunthe, L. A. (2016). Kajian Proses Islamisasi di Indonesia. *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat*, 12(1), 115–125.
- Durkheim, E. (2016). The elementary forms of religious life. In *Social Theory Re-Wired: New Connections to Classical and Contemporary Perspectives: Second Edition*.  
<https://doi.org/10.4324/9781315775357>
- Ernas, S. (2019). Pandangan Sonouck Hurgronje Tentang Islam dan Implikasinya terhadap Praktik Hukum dan Politik di Indonesia. *DIALEKTIKA*, 12(2), 130.  
<https://doi.org/10.33477/dj.v12i2.1114>
- Faisal, F., Mulkhan, A. M., Nurmandi, A., & Jubba, H. (2019). From Conflict to Assimilation: Strategies of Muslim Immigrants in Papua Special Autonomy Era. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 4(1), 103–116.  
<https://doi.org/10.15575/jw.v4i1.5190>
- Firman Nugraha. (2018). Gerakan Ekonomi Keagamaan dan Politik Identitas Muslim Perdesaan. *Jurnal Bimas Islam*, 11(4), 693–722.
- Fuad, F. (2012). Islam dan Ideologi Pancasila, Sebuah Dialektika. *Lex Jurnalica*, 9(3), 164–170.
- Hanoraga, T. (2008). Dialektika Hubungan Hukum dan Kekuasaan. *Jurnal Sosial Humaniora*, 1(1).  
<https://doi.org/10.12962/j24433527.v1i1.684>
- Harahap, S. M. (2015). Islam dan Budaya Lokal Studi terhadap Pemahaman, Keyakinan, dan Praktik Keberagaman Masyarakat Batak Angkola di Padangsidempuan Perspektif Antropologi. *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Bergama*, 7(2), 154–176.
- Hasbullah, H. (2014). Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal. *Toleransi*, 6(1), 1–15.  
<https://doi.org/10.24014/trs.v6i1.893>
- Ichsan Azis, M. N. (2019). Islamisasi di Kawasan Laut Sulawesi pada Abad Ke-19. *Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya*, 5(1), 1–22.  
<https://doi.org/10.36424/jpsb.v5i1.14>
- Idris, S. (2017). Konstruksi Ritual Ibadah Haji Pada Masyarakat Sekitar Gunung Bawakaraeng Kab. Gowa. *Al-Qalam*, 23(2).  
<https://doi.org/10.31969/alq.v23i2.427>
- Irianto, S., & Risma Margareta. (2011). Modal Budaya Dan Strategi Identitas Ulun Lampung Piil Pesenggiri: Cultural Capital and Identity Strategy of Ulun

- Lampung Abstract. *Makara, Sosial Humaniora*, 15(2), 140–150.
- Jubba, H., Abdullah, I., Pabbajah, M., Iribaram, S., Prasajo, Z. H., & Qodir, Z. (2020). The display of religious symbols in public space: The contestation of muslim and christian identities in jayapura, Papua. *Humanities and Social Sciences Reviews*, 8(1), 642–650. <https://doi.org/10.18510/hssr.2020.8177>
- Jubba, H., Pabbajah, M., Prasodjo, Z. H., & Qodir, Z. (2019). The future relations between the majority and minority religious groups, viewed from Indonesian contemporary perspective: A case study of the coexistence of Muslims and the Towani Tolotang in Amparita, South Sulawesi. In *International Journal of Islamic Thought* (Vol. 16, pp. 13–23). National University of Malaysia. <https://doi.org/10.24035/ijit.16.2019.002>
- Jubba, H., Rustan, A. S., & Juhansar, J. (2018). Kompromi Islam dan Adat pada Praktik Keagamaan Muslim Bugis di Sulawesi Selatan. *JSW: Jurnal Sosiologi Walisongo*. <https://doi.org/10.21580/jsw.2018.2.2.2865>
- Khaironi, Soesilowati, E., & Arsal, T. (2017). Kearifan Lokal Masyarakat Etnis Gayo sebagai Destinasi Wisata Budaya di Kota Takengon. *Journal of Educational Social Studies*, 6(2), 99–110. <https://doi.org/10.15294/jess.v6i2.15601>
- Koentjaraningrat. (1976). “Manusia dan Kebudayaan Di Indonesia.” In *Djambatan* (p. 390). [https://doi.org/10.1016/s0044-8486\(97\)00050-1](https://doi.org/10.1016/s0044-8486(97)00050-1)
- La, K., Unga, O., Made, I., Dan, B., & Barkey, R. A. (2015). Strategi Pengembangan Kawasan Wisata Kepulauan Banda Area Tourism Development Strategy of Banda Islands. *Jurnal Economics Management*, 1(1), 1–11.
- Lawwarani, M. A. A., & Alizah, N. (2018). Maccera Siwanua: Tradisi Menyucikan Kampung dan Pesta Rakyat di Desa Alitta, Kecamatan Matiro Bulu Kabupaten Pinrang. *Walasuji: Jurnal Sejarah Dan Budaya*, 9(1), 225–235. <https://doi.org/10.36869/wjsb.v9i1.33>
- Luthan, S. (2000). Dialektika Hukum dan Kekuasaan. *Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM*, 7(14), 83–100. <https://doi.org/10.20885/iustum.vol7.iss14.art6>
- Maarif, S. (2012). Dimensions of Religious Practice The Ammatoans of Sulawesi, Indonesia. In *ProQuest Dissertations and Theses*.
- Maksum, A. (2015). Politik Identitas Masyarakat Tengger dalam Mempertahankan Sistem Kebudayaan dari Hegemoni Islam dan Kekuasaan. *EL-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 17(1), 18. <https://doi.org/10.18860/el.v17i1.3083>
- Marzali, A. (2014). Pergeseran Orientasi Nilai Kultural dan Keagamaan di Indonesia (Sebuah Esai dalam Rangka Mengenang Almarhum Prof. Koentjaraningrat). *Antropologi Indonesia*, 30(3). <https://doi.org/10.7454/ai.v30i3.3566>
- Mattulada, A. (2014). Manusia dan Kebudayaan Bugis - Makassar dan Kaili di Sulawesi. *Antropologi Indonesia*. <https://doi.org/10.7454/ai.v0i48.3279>
- Muhajir, M., & Ahmad Gani, A. (2019). The Values of Maccera Tappareng Ceremony In Buginese Society at Wajo Regency (Local Culture Analysis). *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3349531>
- Mujib, I. (2008). Pembauran Agama Dan Strategi Politik Kebudayaan: Kontestasi Identitas Etnis dalam Narasi Masyarakat Multikultur. *EL-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 10(3), 167. <https://doi.org/10.18860/el.v10i3.4757>
- Muniruddin, M. (2019). Komunikasi Pengembangan Masyarakat Islam

- Analisis Teori Dialektika Relasional. *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat*, 7(1), 13.  
<https://doi.org/10.37064/jpm.v7i1.5608>
- Mustamin, K., Rahmawati, R., Abbas, A., & Akbar, A. (2018). Attoriolong Tradition of Lake Preservation. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*.  
<https://doi.org/10.1088/1755-1315/156/1/012004>
- Noorduyn, J. (2013). De islamering van Makasar. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*.  
<https://doi.org/10.1163/22134379-90002316>
- Oktadiyani, P. (2015). Taman Wisata Alam Wera Ecotourism Development Strategy of Wera. *Jurnal Wasian*, 2(1), 9–20.
- Pabbajah, M (2012). Haji Bawakaraeng: The Resistance of Local Society in South Sulawesi. *JICZA Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia*, 1.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.24252/jic sa.v1i1.718>
- Pabbajah, M. (2012). Religiusitas dan Kepercayaan Masyarakat Bugis-Makassar. *Al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, 12(2), 397–418.
- Pabbajah, M., Abdullah, I., Juhansar, & Jubba, H. (2019). Contested Socioreligious Reality: An-Nadzir, a Non-mainstream Islamic Movement in Indonesia. *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*.  
<https://doi.org/10.18848/2154-8633/cgp/v09i02/71-78>
- Possamai, A., & Blasi, A. J. (2020). Geertz, Clifford J. In *The SAGE Encyclopedia of the Sociology of Religion*.  
<https://doi.org/10.4135/9781529714401.n177>
- Purwanto, H., & Titasari, C. P. (2018). The Worship of Parwatarajadewa in Mount Lawu. *Kapata Arkeologi*, 14(1), 37.  
<https://doi.org/10.24832/kapata.v14i1.472>
- Ridwan. (2005). Dialektika Islam dengan Budaya Jawa. *Jurnal Ibda`*, 3(1), 18–32.
- Ritzer, G., & Heckathorn, D. D. (2012). Rational Choice. In *Encyclopedia of Social Theory*.  
<https://doi.org/10.4135/9781412952552.n234>
- Roibin, R. (2012). Agama dan Budaya-Relasi Konfrontatif Atau Kompromistik. *JURISDICTIE*.  
<https://doi.org/10.18860/j.v0i0.1590>
- Rosyida, D. A. (2016). Hubungan {Agama} dan {Kearifan} {Lokal} terhadap {Perubahan} {Sosial} {Masyarakat} {Banjarmasin}. *Universitas Islam Kalimantan Muhammad Arsyad Al-Banjary Banjarmasin*, 1–39.
- Rozi, S. (2013). Konstruksi Identitas Agama Dan Budaya Etnis Minangkabau Di Daerah Perbatasan: Perubahan Identitas Dalam Interaksi Antaretnis Di Rao Kabupaten Pasaman Sumatera Barat. In *Jurnal Masyarakat Indonesia* (Vol. 39, Issue 1).
- Sakirman, S. (2016). Islam Aboge dalam Tradisi Jawa Alastua. *IBDA` : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 14(2), 172–187.  
<https://doi.org/10.24090/ibda.v14i2.702>
- Solihah, R. S. (2019). Agama dan Budaya. *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 2(1), 77–94.  
<https://doi.org/10.31538/almada.v2i1.343>
- Subair. (2015). Abangan, Santri, Priyayi: Islam dan Politik Identitas Kebudayaan Jawa. *Dialektika*, 9(2), 34–46.
- Sugiyarto, S., & Amaruli, R. J. (2018). Pengembangan Pariwisata Berbasis Budaya dan Kearifan Lokal. *Jurnal Administrasi Bisnis*, 7(1), 45.  
<https://doi.org/10.14710/jab.v7i1.22609>
- Sumbulah, U. (2012). ISLAM JAWA DAN AKULTURASI BUDAYA : *El Harakah*, 14(1), 51–68.
- Supriatna, E. (2019). Islam dan Kebudayaan.

- Jurnal Soshum Insentif*.  
<https://doi.org/10.36787/jsi.v2i2.178>
- Susanty, A., Puspitasari, N. B., & Valinda, C. (2017). Pengembangan Strategi Pariwisata Berbasis Ecotourism Pada Klaster Pariwisata Borobudur-Dieng, Jawa Tengah. *J@ti Undip : Jurnal Teknik Industri*, 12(1), 57.  
<https://doi.org/10.14710/jati.12.1.57-76>
- Syafe'i, Z. (2008). Dialektika Hukum Islam Di Indonesia. *ALQALAM*, 25(1), 65.  
<https://doi.org/10.32678/alqalam.v25i1.1673>
- Syamsurijal, S. (2016). Islam Patuntung: Temu-Tengkar Islam Dan Tradisi Lokal Di Tanah Toa Kajang. *Al-Qalam*.  
<https://doi.org/10.31969/alq.v20i2.197>
- Tubaka, A. M. (2019). Analisis Upacara “Pukul Sapu” di Negeri Morella Kecamatan Leihitu Kabupaten Maluku Tengah. *DIALEKTIKA*, 12(2), 143.  
<https://doi.org/10.33477/dj.v12i2.1113>
- Ujang Saefullah. (2013). Dialektika Komunikasi, Islam, dan Budaya Sunda. *Jurnal Penelitian Komunikasi*, 16(1), 71–90.
- Utami, S., & Gaffar, V. (2016). The Influence of the “Wonderful Indonesia” Nation Branding Strategy on the Decision of Visiting Australian Tourists to Indonesia. *Ourism and Hospitality Essentials Journal*, 4(1), 693–704.  
<https://doi.org/10.17509/thej.v4i1.1978>
- Wekke, I. S. (2013). Islam Dan Adat : Tinjauan Akulturasi Budaya Dan Agama dalam Masyarakat Bugis. *Analisis*.
- Yuli Darwati, M. A. D. (2018). Inter Aksi Agama Dan Budaya. *EMPIRISMA*, 27(1).  
<https://doi.org/10.30762/empirisma.v27i1.1443>
- Yunus, M. (2008). Dialektika Manusia Dan Agama. *El-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 1(3), 20.  
<https://doi.org/10.18860/el.v1i3.4695>
- Zuhdi, M. H. (2017). Dakwah Dan Dialektika Akulturasi Budaya. *RELIGIA*, 15(1).
- <https://doi.org/10.28918/religia.v15i1.122>