



***Ilalang Arenna Haji Bawakaraeng:***  
**Konstruksi, Permainan dan Negosiasi Identitas dalam Sebuah Penamaan**

***Ilalang Arenna Haji Bawakaraeng:***  
***Construction, Games and Identity Negotiation in a Naming***

**Syamsurijal**

*Pusat Riset Khazanah Keagamaan dan Peradaban*

*Badan Riset dan Inovasi Nasional*

*Jl. Gatot Subroto No. 10 Jakarta.*

*Email: bhatijalgol@gmail.com*

<b>Info Artikel</b>	<b>Abstract</b>
<p><b>Diterima</b> 2 September 2022</p> <p><b>Revisi I</b> 30 September 2022</p> <p><b>Revisi II</b> 07 Oktober 2022</p> <p><b>Disetujui</b> 21 Oktober 2022</p>	<p>Haji Bawakaraeng selama ini telah menjadi istilah kontroversial dalam masyarakat Sulawesi Selatan. Istilah itu ditujukan kepada komunitas yang sering melakukan ritual di Gunung Bawakaraeng, khususnya pada bulan Zulhijah. Istilah tersebut seakan-akan menunjukkan adanya pelaksanaan haji yang aneh dan menyempal dari kelaziman. Jika biasanya masyarakat pada umumnya melakukan ritual haji di Mekkah, maka di Sulawesi Selatan ada sekelompok orang yang justru melakukannya di puncak Bawakaraeng. Tetapi komunitas itu sendiri tidak merasa sedang melakukan haji sebagaimana pelaksanaan haji di Mekkah. Mereka yakin haji ke Mekkah tidak bisa digantikan dengan naik ke Bawakaraeng. Hanya saja soal mendapatkan pahala haji, tempat sering kali tidak menjadi soal. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkapkan mengapa bisa mereka digelar <i>Haji Bawakaraeng</i> dan bagaimana sikap mereka dalam merespons pelabelan tersebut. Melalui penelitian kualitatif, ditemukan, istilah <i>Haji Bawakaraeng</i> adalah konstruksi orang di luar komunitas Bawakaraeng untuk memberikan label negatif terhadap ritual yang sering dilakukan di Gunung Bawakaraeng. Pelabelan itu adalah upaya kelompok Islam tertentu untuk menyingkirkan komunitas yang secara resmi beragama Islam, tetapi dipandang oleh kalangan tersebut masih sering melakukan perbuatan khurafat dan kemusyrikan. Tetapi yang menarik, meski ada di antara komunitas Bawakaraeng yang menolak istilah itu tetapi secara umum mereka justru menggunakannya. Mereka menggunakan istilah tersebut sebagai identitas. Melalui identitas <i>Haji Bawakaraeng</i> itulah mereka lalu membangun diskursus baru tentang haji. Cara mereka memberi makna baru terhadap <i>Haji Bawakaraeng</i> di tengah pelabelan negatif masyarakat adalah sebuah permainan identitas melalui sebuah nama.</p> <p><b>Kata Kunci:</b> haji Bawakaraeng, ritual, identitas, negosiasi</p> <p><i>'Haji Bawakaraeng' has been a controversial term in South Sulawesi society. The term is intended for the community that often performs rituals on Mount Bawakaraeng in the month of Zulhijjah. The term seems to indicate the existence of a strange pilgrimage and deviates from the norm. If people usually perform the</i></p>

*Hajj ritual in Mecca, then in South Sulawesi, a group of people does it at the top of Bawakaraeng. The Bawakaraeng community did not consider what it was doing to be the same as the pilgrimage to Mecca. They believe the pilgrimage to Mecca cannot be replaced by going to Bawakaraeng. However, the reward of Hajj can be obtained anywhere. This paper aims to reveal why they are dubbed 'Haji Bawakaraeng' and how their attitude is in responding to the labeling. Through qualitative research, it was found that the term 'Haji Bawakaraeng' is a construction of people outside the Bawakaraeng community to give a negative label to the rituals that are often performed on Bawakaraeng. The labeling is an attempt by certain Islamic groups to eliminate local Muslim communities considered by these circles to commit acts of superstition and polytheism. Although there are some in the Bawakaraeng community who reject the term, in general, they use it as an identity. Through the identity of 'Haji Bawakaraeng,' they built a new discourse on Hajj. The way they give new meaning to 'Haji Bawakaraeng' amidst the negative labeling of society is a game of identity through a name.*

**Keywords:** haji Bawakaraeng, ritual, identity, negotiation.

## PENDAHULUAN

Ingatkah Anda dengan frasa *Ilalang Arenna*? Ya, itu adalah judul buku dari De Jong yang berisi tentang zending (kristenisasi) di Sulawesi Selatan, yang berarti “Dalam Nama” (Jong, 1996). Berat dugaan saya, istilah itu digunakan karena biasanya umat Kristen, khususnya para pendeta, acap kali menggunakan kalimat: “Dalam Nama Yesus”...atau ‘Dalam “Nama Tuhan”. Saya pinjam frasa tersebut, lalu saya gandengkan dengan frasa lainnya *Haji Bawakaraeng*. Jadilah sebuah kalimat “*Ilalang Arenna Haji Bawakaraeng*” (Dalam Nama *Haji Bawakaraeng*).

*Haji Bawakaraeng* adalah istilah yang cukup terkenal di Sulawesi Selatan. Ia adalah penanda dari sebuah tradisi, ritual, ibadah (terserah mau pakai istilah yang mana) di masyarakat Sulawesi Selatan. Saban tahun, tepatnya pada bulan Zulhijjah, di penanggalan 9-10, orang ramai berkumpul di puncak Gunung Bawakaraeng. Tanggal 9 bertepatan dengan wukuf di Arafah sementara datum 10 adalah saat digelarnya salat Iduladha. Orang yang ramai

berkumpul di puncak Bawakaraeng sejatinya sedang menggelar pula salat Iduladha, tetapi rupanya dari peristiwa itu muncullah istilah *Haji Bawakaraeng*. Kenapa bisa haji ke Gunung Bawakaraeng? (Selanjutnya akan disebut bergantian Gunung Bawakaraeng, Puncak Bawakaraeng dan Bawakaraeng). Bukankah selama ini berhaji seharusnya ke Tanah Suci Mekkah, mengunjungi Rumah Allah, Ka’bah al-Mukarramah. Itu pun tidak sekadar berkunjung, untuk mendapatkan predikat haji seseorang harus memenuhi syarat tertentu; mereka harus sai, tawaf, memakai pakaian ihram, wukuf dan seterusnya (Putuhena, 2007; Syariati, 1995; Abdurrahman, 2016).

Karena itulah, orang-orang Muslim, termasuk di Indonesia mengular antri di daftar tunggu untuk mengunjungi Tanah Suci Mekkah. Mayoritas umat Islam meyakini tempat itulah haji bisa dilaksanakan, rukun Islam kelima bisa ditunaikan, pahala dilipatgandakan dan Tuhan dihampiri. Dalam data Kementerian Agama, calon jemaah haji di beberapa daerah di Sulawesi Selatan untuk bisa berhaji ke Mekkah, harus menunggu paling tidak

30-43 tahun. Dalam situasi dunia masih dicengkeram pandemi covid-19, terjadi pembatasan kuota haji dan masa menunggu menjadi lebih lama lagi, 80-97 tahun (Kementerian Agama, 2022; Syamsurijal, 2020). Penantian panjang dan lama. Tetapi apa mau dikata, karena rata-rata umat Islam menganggap satu-satunya tempat menunaikan rukun Islam yang pamungkas ini hanyalah Mekkah semata.

Dalam situasi demikian, maka *Haji Bawakaraeng* pun dengan segera memantik kontroversi. Sebagian kalangan melihatnya tradisi yang 'ngawur', sesat, khurafat, musyrik dan segudang kata stereotip lainnya. Kebiasaan berkunjung ke Gunung Bawakaraeng pada bulan haji pun dianggap meresahkan dan mengganggu sensibilitas warga. Dari tahun ke tahun para penganut tradisi ini mulai berkurang karena terus menerus dipojokkan (Alsair, 2019). Sebagian yang lain menganggap tradisi ini hanya upaya cari sensasi belaka. Menurut asumsi mereka, para *sanro* (syaman Bugis) dalam berebut pengaruh menggelar ritual tak biasa. Karena itu ritual ke Bawakaraeng yang kemudian disebut-sebut *Haji Bawakaraeng* hanyalah upaya seorang *sanro* menancapkan hegemoni terhadap pengikutnya. Tak lebih tak kurang.

Namun di sisi lainnya, ada pula yang berpendapat, tradisi ini hanya sebagai jalan untuk beruzlah, menyepi dalam rangka mendekati diri pada Tuhan. Islamy dan Rahman yang menelusuri pandangan masyarakat Lembanna, satu kampung di kaki Bawakaraeng, menyebut sebagian masyarakat melihat tradisi itu sebagai cara untuk bertahan, sebagaimana Nabi Muhammad SAW menyepi untuk

mencari kebenaran sejati. Yang lainnya menganggap bahwa orang ke Bawakaraeng semata untuk melaksanakan salat Iduladha. Munculnya istilah haji, demikian Islamy, kemungkinan disebabkan orang luar silap tangkap. Orang Lembanna dalam menyambut perayaan Iduladha biasanya mengatakan: "*hajiki nai' ri Bawakaraeng a'lappasa'* (Alangkah baiknya jika Salat Iduladha digelar di Bawakaraeng). Kata *hajiki* kemungkinan dianggap 'haji' oleh masyarakat lainnya (Islamy and Rahman R, 2021).

Terlepas dari itu, memang ada pula pengakuan dari komunitas Bawakaraeng yang melihat haji melalui gunung tersebut adalah sebuah laku salik untuk kembali kepada Allah. Ia adalah sebuah perjalanan untuk merengkuh hakikat haji, makrifat haji dan rahasia haji. Dalam tulisan Irfan Palippui, naik haji ke Bawakaraeng bagi sebagian orang adalah hasrat mencari kebenaran, mengikuti laku spiritual Syekh Yusuf yang menempuh perjalanan menuju haji yang sejati dari Bawakaraeng kemudian berlanjut ke Mekkah (Palippui, 2016). Tanpa pernah mendaki gunung tersebut, berjalan berkilo-kilo, melewati titian yang disebut *Siratal Mustaqim*, diterpa angin puncak yang menusuk tulang, kemudian menyapa Tuhan dalam bentangan semesta, maka tidaklah akan menemukan sejatinya haji.

Orang yang naik ke Bawakaraeng sejatinya memang bukan semata-mata terjadi pada bulan Zulhijjah. Tujuannya juga tidaklah tunggal, misalkan hanya untuk menunaikan salat Iduladha atau berhaji semata. Dalam masyarakat, yang juga disebutkan Mustakim Pabbajah, orang ke puncak Bawakaraeng dengan

beberapa tujuan, yakni perjalanan biasa (*jappa biasa* atau *dakka-dakka*), perjalanan syaman (*jappa/dakka sanro*), panggilan ritual (*pakkio' akkasuhiang*), perjalanan seorang pemandu (*jappa/dakka pinati*) (Pabbajah, 2012). *Pakkio akkasuhiang* ini juga bisa bermacam-macam, ada ritual melepas nazar (*a'lappasa tinja'*), ritual tolak bala (*songka bala*), salat Iduladha (*a'lappasa caddi*), bertahannus (*tapakkoro*), memaripurnakan haji (*pagganna aji*).

Meskipun bermacam-macam cara dan tujuan orang ke Bawakaraeng, tetapi komunitas yang sering ke gunung ini, khususnya dengan tujuan ritual, secara umum digelari "Haji Bawakaraeng". Istilah tersebut memang awalnya ditujukan untuk mengejek dan memberi citra buruk terhadap tradisi yang biasa dilakukan oleh komunitas tertentu. Pemberian label semacam ini dalam pandangan Edwin M. Lemert memang sengaja dilakukan untuk menjadikan seseorang atau satu kelompok terkesan menyimpang. Dengan kata lain, orang atau komunitas tersebut sejatinya tidak menyimpang atau sesat, tetapi karena adanya pelabelan maka secara sosial mereka kelihatan menjadi *deviant*, aneh dan sesat (E. M. Lemert, 2000).

Seturut dengan Aditiawarman, ada dua hal yang menjadi basis dari pelabelan. Pertama, adalah dasar yang menjadikan orang atau kelompok tersebut diberi label tertentu dan yang kedua, apa pengaruhnya nanti pada mereka yang diberi label (Aditiawarman and et.al, 2019). Dalam kasus *Haji Bawakaraeng*, nama tersebut diberikan karena ritual yang sering komunitas ini lakukan masih dianggap berbau musyrik dan masih mengikuti ritus agama nenek moyang,

padahal mereka telah memeluk Islam. Inilah dasar pelabelan itu. Sementara dengan pemberian nama *Haji Bawakaraeng* maka komunitas ini akan dicap menyimpang, lalu dijauhi dan seluruh ritual yang dilakukannya tidak mendapat dukungan. Itulah efek atau pengaruh yang ditimbulkan oleh pelabelan tersebut.

Namun, persis di sinilah istilah *Haji Bawakaraeng* menjadi menarik. Komunitas yang diberi label tersebut alih-alih menolak, sebaliknya secara sengaja mereka memeluk label itu menjadi bagian dari identitas komunitasnya. Maka sebuah permainan identitas pun mulai diperankan oleh komunitas *Haji Bawakaraeng*. Permainan identitas yang dimaksud adalah sebuah gerakan yang dimulai dengan membalikkan sebuah proses *labelling* menjadi identitas, mengubah stigma menjadi satu istilah yang khas dan dikenang. Dalam pandangan Manuel Castells proses yang dilakukan oleh komunitas *Haji Bawakaraeng* ini adalah mengubah *legitimizing identity* menjadi *resistance identity*, menggeser konstruksi identitas masyarakat dominan baik terhadap istilah itu sendiri yang peyoratif, maupun makna haji yang dimonopoli secara syariat, menjadi sebuah identitas perlawanan (Castells, 2003). Tentu saja tidak cukup sampai di situ, melalui berbagai tindakan dan praktik kebudayaan, komunitas *Haji Bawakaraeng* ini berupaya menggeser pusat. Cara beragama semacam *Haji Bawakaraeng* yang selalu dipinggirkan, dihela oleh komunitasnya menjadi pusat. Tradisi mereka yang selama ini diremehkan diubah menjadi sesuatu yang penting dan substansial (*mallise*).

Pada akhirnya *Haji Bawakaraeng*, bukanlah sekadar nama.

Ia adalah lambang perjumpaan antara komunitas lokal dan Islam. *Ilalang Arenna* (dalam nama) *Haji Bawakaraeng* tercermin sebuah penyingkiran tetapi sekaligus juga negosiasi dan resistensi. Komunitas ini meminjam istilah Eric Hiariej (2010), tengah bermain *play of difference*, ritualnya diberi nama haji, tetapi dilakukan dengan cara yang berbeda. Mereka tengah melakukan permainan identitas, dan itu dimulai dengan dan dalam sebuah nama.

### **Kajian Pustaka**

*Haji Bawakaraeng* adalah salah satu wacana yang cukup kontroversial dan menarik minat banyak akademisi untuk mengulikinya. Beberapa dari akademis tersebut telah menulis isu ini dengan berbagai perspektifnya masing-masing. Di antaranya adalah melakukan penelusuran sejarah *Haji Bawakaraeng*, ditelisik kapan tradisi ini muncul dan kenapa bisa muncul. Selain itu juga diuraikan bagaimana konstruksi *Haji Bawakaraeng*, bagaimana bentuk dan proses ritualnya dan siapa saja komunitas yang melakukan ritual tersebut (Safri, 2002; Idris, 2017; Hak, 2019). Tulisan lainnya mencoba menelusuri tanggapan masyarakat sendiri soal *Haji Bawakaraeng*, benarkah mereka yang selalu naik ke Bawakaraeng merasa telah berhaji? Beberapa jawaban komunitas yang sering naik ke Bawakaraeng merasa tidak melaksanakan haji, ada pula yang menjawabnya bahwa *Haji Bawakaraeng* itu adalah peristiwa haji secara hakikat-makrifat (Alam, 2019; Islamy and Rahman R, 2021).

Tulisan lainnya melihat *Haji Bawakaraeng* ini sebagai bagian dari cara para pengikut tarekat Syekh Yusuf

mempribumikan Islam. *Haji Bawakaraeng*, demikian Pallipui, adalah sebuah perjalanan spiritual dalam menapaki jejak spiritual Syekh Yusuf yang pernah melakukan ekspedisi pengetahuan (*alliungi panggisengang*) dan salah satunya di puncak Bawakaraeng. Dengan menggunakan psikologi Lacan, Palippui berupaya menguraikan *symptom* naik haji ke Bawakaraeng sebagai bagian dari hasrat untuk menemukan pengetahuan dan kebenaran. Inilah cara khas masyarakat nusantara membumikan Islam (Palippui, 2016; 2017).

Mustakim Pabbajah juga menganalisis *Haji Bawakaraeng* ini sebagai satu praktik perjumpaan antara komitmen menjalankan Islam sekaligus konsistensi melaksanakan tradisi lokal. Ini hampir mirip dengan pribumisasi Islam, bedanya Pabbajah tidak melihatnya dengan psikologi Lacan, tetapi menggunakan pendekatan *encountering* (pergumulan); relasi dua tradisi di mana terjadi dialog di satu sisi, sekaligus negosiasi dan resistensi di sisi lainnya (Pabbajah, 2020b). Beberapa tulisan lain dari Pabbajah tentang “*Haji Bawakaraeng*” dengan judul berbeda-beda, secara umum menggambarkan problem dan dialektika perjumpaan tradisi lokal dengan ajaran Islam. Kecenderungan Pabbajah adalah mendekati isu ini dengan gaya khas *cultural studies* (Pabbajah, 2012; 2020a; 2021). Pendekatan ini memang disenangi oleh para akademisi Indonesia era 90-an akhir bahkan hingga tahun 2000-an dalam melakukan studi budaya. Penekanannya adalah seluruh aktivitas budaya, nilai-nilai, kepercayaan dan ritual adalah sebuah praktik kekuasaan yang di dalamnya terjadi hubungan-

hubungan kekuasaan yang dilakukan oleh berbagai pihak. Proses ini akan memunculkan upaya dominasi, hegemoni di satu pihak, tetapi di saat yang sama ada pula proses negosiasi dan resistensi dari pihak lainnya (Barker, 2004).

Tulisan saya ini sejatinya dekat dan mirip dengan pendekatan Pabbajah dalam menganalisis Haji Bawakaraeng. Apa yang disebut dengan cara bertahan komunitas lokal oleh Pabbajah, resistensi, negosiasi budaya dan pergumulan, akan sering pula disebut-sebut dalam tulisan ini. Hanya saja saya lebih menekankan pada permainan identitas komunitas lokal melalui penamaan *Haji Bawakaraeng* untuk mendapatkan rekognisi dari masyarakat, khususnya umat Islam. Masyarakat lokal melalui *Haji Bawakaraeng* tengah menunjukkan satu identitas Muslim yang baik tanpa harus meninggalkan tradisi lokal.

Saya menggunakan istilah 'Permainan Identitas' dalam membaca praktik kebudayaan *Haji Bawakaraeng*, bukan politik identitas. Istilah kedua ini saya tidak pakai karena ia, seperti disebutkan Lichterman (1999), "*a slippery term*", 'istilah yang licin'. Sekarang *term* politik identitas di Indonesia ini lazim digunakan untuk melihat penggunaan identitas dalam perhelatan Pemilihan Kepala Daerah, Pemilihan Legislatif maupun Pemilihan Presiden. Ketika digunakan dalam aspek politik elektoral, maka politik identitas menjadi satu upaya memobilisasi sentimen umat berbasis identitas untuk kepentingan kekuasaan (Fernandes 2019; Haboddin 2012). Padahal memanfaatkan identitas primordial untuk kepentingan politik elektoral, menurut Wahyuddin Halim

(2019), juga Syamsurijal (2019), lebih tepat disebut politisasi identitas dibanding politik identitas.

Permainan identitas yang saya maksudkan dalam konteks komunitas Haji Bawakaraeng, adalah sebuah permainan konstruksi identitas masyarakat dominan terhadap komunitas pinggiran tertentu melalui satu penamaan, tetapi sebaliknya identitas yang dikonstruksi melalui pemberian nama itu direproduksi dan di-*replay* oleh komunitas pinggiran tersebut. Tetapi tidak sekedar bermain dalam perebutan istilah "Haji Bawakaraeng", melainkan, dengan mengacu pada Peter J Burke, kelompok inferior ini dengan menggunakan identitas; baik dengan nama, tradisi, budaya dan ritual tertentu, mencoba meraih pengakuan, keadilan dan kesetaraan. Identitas yang dilekatkan pada mereka diurai kembali, direproduksi lantas dijadikan sarana untuk menunjukkan eksistensinya yang selama ini diabaikan, dianggap tak berarti dan bahkan disingkirkan (Burke and Stets, 2009).

### **Metode Penelitian**

Tulisan ini berbasis data lapangan yang dikumpulkan penulis selama mendampingi komunitas lokal 'Haji Bawakaraeng'. Data lapangan tersebut terkumpul melalui metode kualitatif. Metode ini menekankan pentingnya fakta yang ada di lapangan sebagai satu realitas sosial. Dengan demikian, faktor yang paling mendasar dalam penelitian ini merujuk pada Neuman (2011), adalah sejauh mana saya bisa menangkap realitas *Haji Bawakaraeng*, faktanya di lapangan seperti apa dan mengurai konteks dari fakta tersebut. Selanjutnya, untuk memudahkan menangkap realitas sosial

tersebut, metode yang dilakukan merujuk pada Creswell (2016), yakni dengan wawancara mendalam pada komunitas *Haji Bawakaraeng*, tokoh masyarakat, tokoh budaya, *pinati* dan *sanro* (syaman). Selain itu dengan melakukan observasi, yakni dengan mengamati beberapa tradisi yang dilakukan oleh komunitas ini. Kelemahan observasi ini karena saya belum pernah menyaksikan langsung ritual di puncak Bawakaraeng. Untuk itulah kekurangan observasi tersebut berusaha ditutupi dengan menggali peristiwa di puncak Bawakaraeng melalui serangkaian wawancara dan penelusuran pustaka. Selanjutnya data-data yang sudah ada dideskripsikan dengan pendekatan emik dan etik sekaligus. Saya menuliskan data berdasarkan *native point of view* tetapi secara bersamaan juga melakukan analisis secara *researcher point of view* (Geertz, 1973).

## PEMBAHASAN

### **Memasuki Bawakaraeng: Pusat Ritual Masyarakat Bugis-Makassar**

Gunung Bawakaraeng bukanlah yang tertinggi di Sulawesi Selatan (Sulsel). Gunung tertinggi di Sulsel adalah Latimojong dengan tinggi 3430 meter dari permukaan laut (MDPL). Bawakaraeng sendiri hanya 2829 MDPL. Bahkan dengan gunung Lompobattang yang bersisian dengannya, Bawakaraeng tidak lebih tinggi. Tetapi Bawakaraenglah yang menjadi gunung yang paling dituju oleh masyarakat Sulsel dalam melakukan berbagai ritual. Nama gunung ini pulalah yang dijadikan sebagai penanda 'haji' lokal yang dilakukan oleh sebagian masyarakat Bugis-Makassar.

Gunung Bawakaraeng berada dalam wilayah Kecamatan Tinggi Moncong Kabupaten Gowa. Ia bersebelahan dengan Gunung Lompobattang (Pabbajah, 2012). Sepanjang waktu gunung ini diselimuti kabut. Hanya pada waktu tertentu kala cuaca sedang bersahabat, kabut di puncak gunung itu tersibak. Saat itulah hamparan pemandangan yang indah akan melenakan mata. Tetapi keindahan Bawakaraeng adalah keindahan misterius, ia bisa segera lesap ditelan kabut. Entah kenapa bisa demikian, tetapi para pendaki menjadikan hal itu sebagai ukuran 'gunung itu ingin didaki atau tidak'. Jika dari cerah lalu tiba-tiba saja berkabut, maka pendaki biasanya mengurungkan niatnya naik ke puncak Bawakaraeng.

Nama gunung ini, Bawakaraeng, juga terkesan mistis dan sakral. Dalam pandangan komunitas Bawakaraeng, seperti diungkapkan Puang W<sup>1</sup>, 'bawa' dalam bahasa Bugis-Makassar berarti mulut. Dalam masyarakat Konjo disebut 'baba'. Sementara 'karaeng' adalah gelar untuk status bangsawan tertinggi di Sulsel. Tetapi *karaeng* bisa juga bermakna 'Tuhan'. Bawakaraeng, dengan demikian, adalah 'Mulut Tuhan'. Atau, karena *bawa* ini adalah alat berbicara, maka bisa juga berarti ucapan atau sabda Tuhan. Tentang makna yang terakhir ini, Pabbajah (2012) mendapatkan satu versi cerita bahwa orang-orang yang tengah berada di puncak Bawakaraeng, baik tengah melakukan ritual atau sedang menyepi, acap kali mendengarkan suara yang

---

<sup>1</sup>Nama-nama informan yang digunakan dalam tulisan ini hanya samaran dan inisial saja.

tidak diketahui asal-usulnya. Gunung ini juga disebut dengan beberapa istilah oleh masyarakat, khususnya bagi komunitas Bawakaraeng, di antaranya disebut sebagai *Butta/Bulu Malabbirika* (tanah/gunung yang dimuliakan), *Bulu Toayya* (gunung yang tua) dan *Bulu Lompoa* (gunung yang agung). Pabbajah (2012), menyebutkan juga istilah *Tanah Toayya*, tetapi itu kemungkinan sama dengan *Bulu Toayya*. Istilah *Tanah Toayya* atau *Tanah Toa* lebih sering dilekatkan pada Tanah Toa Kajang, bukan Gunung Bawakaraeng.

Sebagian masyarakat Sulsel, khususnya yang berdiam di daerah Maros, Pangkajene Kepulauan (Pangkep), Gowa, Takalar, Jeneponto, Bantaeng, Bulukumba Sinjai, juga di Bone, Wajo dan Soppeng amat intim dengan gunung ini. Mereka menjadi bagian penting dari komunitas Bawakaraeng. Gunung itu seakan menjadi kampung kedua, setelah kampung halaman mereka masing-masing. Saban tahun, khususnya di bulan Zulhijjah, mereka menempuh perjalanan dari kampung masing-masing menuju puncak Bawakaraeng. Komunitas Bawakaraeng ini berangkat mendaki gunung, bersama *pinatnya* masing-masing, yaitu seorang pemandu jalan yang sekaligus mengatur seluk beluk ritual di puncak Bawakaraeng.

Dalam melakukan pendakian, komunitas Bawakaraeng biasanya menempuh jalur Lembanna-Gowa. Jika melalui Lembanna orang-orang yang akan menuju Bawakaraeng akan melewati beberapa pos. Jalur ini dianggap sebagai jalur resmi pendakian. Tetapi, sesungguhnya beberapa dari komunitas Bawakaraeng ini justru melalui jalur yang tidak biasa dan jauh lebih sulit, yaitu melalui jalur

Tassoso, Desa Gunung Perak di Sinjai dan melalui jalur Desa Kahayya-Kindang di Bulukumba. Orang-orang yang menempuh jalur ini juga hanya dengan perlengkapan seadanya. Mereka tidak seperti pendaki profesional pada umumnya yang mempersiapkan jaket khusus penahan dingin, tenda khusus, sepatu spesifik untuk mendaki dan perlengkapan pendakian lainnya. Dalam satu tulisan Syamsurijal, proses pendakian melalui salah satu jalur tidak resmi yaitu Kahayya digambarkan sebagai berikut:

Subuh masih merayap-rayap, matahari masih berada di balik selimut dan gelap masih menyungkupi mayapada. Tetapi dalam suasana gelap dan udara dingin di kampung itu, lelaki berkulit sedikit legam bersama beberapa sejawat dan sanak kadangnya telah berjalan menyusuri jalan desa yang berbatu-batu. Sesekali cahaya senter menerangi jalan yang akan mereka lalui. Rata-rata orang-orang tersebut berjaket dan menyampirkan sarung di pundaknya. Beberapa orang membawa tas di punggungnya, sebagian lainnya menenteng bungkusan dari sarung, entah berisi apa. Mereka berjalan cepat ke arah barat, menerobos gelap dan menyibak dinginnya subuh yang terasa menusuk-nusuk kulit.

Kurang lebih tiga jam mereka berjalan, sampailah di kaki gunung Lompobattang. Sejenak mereka beristirahat. Sebagian bekal mulai disantap. Selanjutnya berjalan dimulai lagi. Kini mereka sudah mulai mendaki, menyelusuri jalan setapak, sekali-dua kali menerobos semak belukar. Tak ada kompas petunjuk arah, tidak ada alat mendaki, pakaian hanya jaket sekenanya untuk melindungi dari sengatan dingin yang luar biasa.

Mereka memang bukan pendaki, tetapi warga biasa dari kampung itu.



Tetapi mendaki Gunung Lompobattang, selanjutnya menuju ke Bawakaraeng adalah kebiasaan mereka pada bulan Zulhijah, khususnya menjelang hari raya Iduladha. Dalam perjalanan menuju ke puncak gunung, tanpa petunjuk arah, mereka bukannya tidak pernah tersesat, tetapi setiap kali tersesat selalu ada keajaiban yang datang tak terduga (Syamsurijal, 2020 p. 164; Thamaona, 2019 p. 1-5).

Kisah di atas ditimba Syamsurijal dari seorang komunitas *Haji Bawakaraeng* bernama Puang K. Dalam ceritanya lebih jauh, Puang K dan temannya sesama Komunitas *Haji Bawakaraeng* menjelaskan, “jika ingin berangkat ke Puncak Bawakaraeng memang tak perlu mempersiapkan segala tetek bengek alat-alat pendakian. Jika sudah ada *pakkio akkasuhiang* (panggilan untuk melakukan ritual), maka mereka langsung berangkat keesokan harinya.” *Pakkio akkasuhiang* ini tidak dijelaskan lebih jauh apakah panggilan ritual tersebut dari orang lain atau justru bisikan gaib dari ‘langit’. Yang jelas menurut Pabbajah (2012), *pakkio akkasuhiang* ini adalah salah satu hal yang mendorong orang untuk mendaki ke puncak Bawakaraeng. Bahkan bagi komunitas *Haji Bawakaraeng* sendiri, berbagai aktivitas yang mereka lakukan di Bawakaraeng, justru selalu terkait dengan *pakkio akkasuhiang*. Mereka tidak naik ke Bawakaraeng sekadar pelesiran.

Tradisi naik ke gunung melakukan ritual bukanlah sesuatu yang baru. Sebelum Islam dipeluk oleh mayoritas masyarakat Bugis-Makassar, sebelumnya telah ada kepercayaan lokal. Salah satunya, seperti yang telah diuraikan oleh A.A. Cense (1931), adalah ajaran Patuntung. Yang lain

adalah kepercayaan Towani Tolotang di Sidrap, Aluk Tudolo di Tanah Toraja dan juga dikenal Kepercayaan La Galigo. Kepercayaan lokal tersebut, khususnya Patuntung, demikian pendapat Mattulada (1985) dan Roosler (2001) meyakini bahwa Tuhan dan Dewa-dewi bersemayam di tempat yang tinggi. Itulah sebabnya dalam agama-agama lokal kata Dhavamony (1995), arena terbaik untuk melakukan pemujaan ataupun ritual adalah tempat yang tinggi. Di Sulsel sendiri, selain Bawakaraeng, ada pula *Bulu Loa* atau diistilahkan oleh komunitas Towani Tolotang, *Bulu Perrinyameng*. Gunung atau bukit ini memancang di Amparita-Sidrap. Ada pula *Bulu Roangnge* di Bacukiki-Parepare. Kedua gunung tersebut adalah tempat orang Towani Tolotang melakukan ritual (Syamsurijal & Nasurung, 2019; Nasruddin, 2019; Taufiq, 2019).

Di atas tempat yang tinggi, begitu disebutkan Sapri, masyarakat lokal Bugis-Makassar, khususnya mereka yang keyakinannya dalam kategori *Patuntung* meyakini adanya yang disebut *Tokammayya Kananna* (Yang Titahnya Pasti Terlaksana). Dia bersemayam di tempat yang tinggi, gunung-gunung atau bukit. Karena itulah ritual tertentu banyak dilakukan di atas gunung (Safri, 2002). Bila tidak sanggup menggelar ritual di puncak gunung, maka biasanya dilakukan di kampung atau tempat tertentu yang ditentukan oleh *sanro* dan *pinati*.

Dalam kepercayaan Bugis, sebagaimana pernah dituturkan oleh salah seorang Bissu, Puang MS, jagat semesta ini dibagi dalam tiga lapisan: *boting langi* (kayangan), *kale lino* (dunia tengah) dan *borikliung/paratiwi* (dunia bawah). *Boting langi* adalah dunia para *dewata/batara* dan *batari*

(dewi), yaitu makhluk yang mendapat tugas untuk menjaga atau mengurus satu perkara. Dewa-dewi ini bukan Tuhan. Mereka adalah juga makhluk Tuhan yang kemudian diperintahkan untuk mengurus hal-hal tertentu. Salah satu dari dewa itu adalah Batara Guru yang diperintahkan oleh *Patotoe* (nama dewa yang lebih tinggi), mengisi dan mengurus *kale lino* (dunia tengah). Batara Guru, seperti disebut dalam Sureq Galigo kemudian kawin dengan *We Nyilitimo* anak *Guru ri Selleng* dari *borikliung* atau *paratihi* (dunia bawah) (Lathief, 2004; Kern, 1989). Hasil perkawinan Dewa dari *Boting Langi* dan Dewi dari *borikliung/paratihi*, melahirkan manusia-manusia yang mengisi dan mengatur dunia tengah. Kepercayaan tentang dewa-dewa yang bukan Tuhan ini dikenal juga di tempat lain. Dalam Cerita Asal Kerajaan Bima (Salasila Bima) dikenal juga berbagai Dewa dan Dewi yang merupakan manusia atau makhluk Tuhan yang diberi tugas tertentu. Beberapa nama yang dikenal di Bima, misalnya Batara Indra Ratu dan Sangir Gading, dihubungkan oleh Henry Chambert-Loir dengan Batara Lattu dan Batara Guru di kisah I La Galigo (Chambert-Loir, 2004).

Kepercayaan tentang tiga dunia ini yang biasanya menjadi landasan terhadap satu ritual tertentu. Ritual yang terkait dengan pusat kampung (*saukang/gaukeng*), hutan atau siklus kehidupan biasanya berkenaan dengan keberadaan para penjaga *kale lino*, sementara ritual yang terkait dengan sungai, laut, atau danau berhubungan dengan para dewa-dewi di *paratihi*. Adapun upacara dipuncak-puncak gunung, bukit atau dataran-dataran tinggi, biasanya terkait dengan para dewa-dewi yang ada di *Boting Langi*.

Ritual di puncak Gunung Bawakaraeng, dengan demikian, terkait dengan ritual-ritual untuk para *Dewatae ri Boting Langi* (para Dewa Negeri Kayangan). Selain itu, seperti disebutkan sebelumnya di gunung bersemayam pula *To Kammayya Kananna*, *To Rie Akrakna*, *Dewata Sewwae*, *Patotoe* atau nama-nama lain yang merupakan pancaran dari sifat-sifat Tuhan. Tetapi ritual itu diyakini oleh beberapa dari komunitas *Haji Bawakaraeng* bukan prosesi penyembahan Tuhan, melainkan hanya ritual menyapa para *Dewatae ri Boting Langi*. Ritual ini lebih ditekankan pada silaturahmi gaib antara sesama makhluk Tuhan. Tradisi ini dilakukan untuk menjaga keseimbangan kosmos. Cara komunitas lokal berhubungan dengan alam semesta semacam ini disebut oleh Nurit Bird David, sebagai relasi epistemologi, yaitu cara komunitas lokal berhubungan dengan lingkungan di sekitarnya; gunung, pohon dan hewan, yang dilihatnya juga memiliki *personhood*. Posisi gunung dan lainnya itu sama dengan manusia, cuma mereka berada di dimensi yang berbeda. Kunjungan ke gunung dan semacamnya, bukan karena ingin menyembah gunungnya, tetapi mempererat hubungan manusia dengan makhluk lain untuk keselarasan semesta (Bird-David and et.al, 1999).

Setelah masuknya Islam, masyarakat yang sebelumnya meyakini agama-agama lokal, seperti *patuntung* dan agama Bugis kuno lainnya, beralih memeluk Islam. Kendati telah memeluk agama Islam, tetapi kebiasaan naik ke gunung melakukan ritual tidak pernah sirna. Hal ini diakui pula oleh Thomas Gibson. Ia menyebut meski Islam berhasil menyebar di masyarakat Bugis-Makassar dan rata-

rata mereka memeluknya, tetapi ritual-ritual kuno, salah satunya ritual yang digelar di gunung tidak pernah lenyap (Gibson, 2012). Kebiasaan tersebut malah dipadukan dengan ajaran dari Islam, agama yang baru mereka peluk. Dalam kasus ritual di Bawakaraeng, perpaduan itu terlihat dalam cara komunitasnya dalam menentukan momentum pelaksanaan ritual di gunung tersebut, misalnya memilih bulan Zulhijjah. Demikian halnya tata cara pelaksanaan ritual yang dilakukan di Bawakaraeng. Semuanya telah berubah dan diselaraskan dengan ajaran Islam.

Namun pertanyaannya kenapa tiba-tiba Bawakaraeng yang menjadi pusat ritual tersebut? Kenapa bukan, misalnya, Lompobattang atau Latimojong yang lebih tinggi dari Bawakaraeng. Berkenan dengan hal ini ada beberapa keyakinan yang muncul di masyarakat setelah kedatangan Islam.

Pertama, keyakinan masyarakat bahwa Syekh Yusuf sebelum naik haji dan mencari ilmu di Tanah Suci, terlebih dahulu menuju ke puncak Bawakaraeng dalam satu peristiwa *alliungi panggisengang* (pengembaraan mencari ilmu). Ia bersama dengan guru sekaligus temannya, *Datuk ri Pagentungan* dan *Lu'mu ri Antang* akhirnya mendapatkan hakikat ilmu di puncak Bawakaraeng (Palippui, 2016). Dalam pandangan komunitas Bawakaraeng, sebelum Syekh Yusuf ke Mekkah, ia telah menemukan hakikat pengetahuan, termasuk hakikat haji di gunung Bawakaraeng tersebut. Karena itu jika sekarang orang-orang ke puncak Bawakaraeng melaksanakan ritual, tidak lain adalah napak tilas perjalanan Syekh Yusuf. Boleh jadi mereka juga merasa adalah pengikut-

pengikut ajaran dan tarekat Syekh Yusuf. Kedua, keyakinan sebagian masyarakat bahwa Wali Tujuh (*wali pitue*), tidak pernah mangkat. Mereka hanya *allinrung* (tidak menampakkan diri) dari manusia dan semuanya kini berdiam di puncak Bawakaraeng. Ketiga, keyakinan sebagian masyarakat bahwa Nabi Khaidir juga bersemayam di Bawakaraeng. Dalam satu penjelasannya, Puang K, menyebut bahwa dia yang tidak bisa disebut namanya itu, bisa menjumpai orang-orang yang naik ke Bawakaraeng, jika mendapatkan *were* (takdir) dan *pammase* (rahmat) dari Tuhan.

Dalam praktiknya, orang-orang yang naik ke Bawakaraeng tidak semuanya sedang melakukan ritual (naik haji). Ada beberapa motivasi orang-orang yang mendaki gunung ini dan menaklukkan puncaknya. Yang paling banyak tentu saja untuk pendakian bisa, *hiking* dan plesiran. *Jappa-jappa* biasa atau sekadar *addakka-dakka*, begitu masyarakat mengistilahkan. Yang lain untuk kepentingan *akkasuhiang*, yakni mereka ke puncak Bawakaraeng untuk melakukan ritual. Macam-macam ritual yang bisa dilakukan misalnya, ritual melepas nazar (*a'lappasa tinja*), ritual tolak bala (*songka bala*), salat Iduladha (*a'lappasa caddi*), bertahannus (*tapakkoro*), memaripurnakan haji (*pagganna aji*). Untuk contoh *akkasuhiang* ini adalah ritual yang pernah dilakukan oleh Puang W dan komunitasnya. Ritual itu adalah menyembelih sapi di puncak Bawakaraeng setelah terjadi satu peristiwa banjir bandang melanda daerah sekitar Sinjai. Bagi Puang W dan komunitasnya, ritual itu adalah upaya membangun hubungan baik

dengan alam agar bisa kembali terjadi keharmonisan semesta.

Secara garis besar, dua hal tadilah yang menjadi tujuan orang mendaki ke puncak Bawakaraeng. Berbeda dengan itu, Pabbajah menyimpulkan lima tujuan orang ke Bawakaraeng: perjalanan biasa (*jappa biasa* atau *dakka-dakka*), perjalanan syaman (*jappa/dakka sanro*), panggilan ritual (*pakkio' akkasuhiang*), perjalanan seorang pemandu (*jappa/dakka pinati*), dan *jappa abboja barang karama* (perjalanan mencari benda keramat) (Pabbajah, 2012; 2020b).

### ***Haji Bawakaraeng: Perebutan dan Pertarungan Makna***

Haji B terlihat tercengang ketika ia ditanya soal *Haji Bawakaraeng*. Untuk beberapa jenak dia hanya menatap dengan sedikit melotot. “Saya tidak mau membahas tentang Haji Bawakaraeng, selain nanti salah dipahami, sebagaimana sekarang banyak yang salah memahaminya, soal itu memang tidak boleh sering dibicarakan.”

Keterkejutan Haji B ini sama dengan beberapa orang yang pernah saya temui untuk membicarakan *Haji Bawakaraeng*. Salah satunya bernama K. Si-K tinggal di satu kampung di Bulukumba. Ia juga biasa naik ke Bawakaraeng, khususnya pada hari raya Iduladha. Bersama dengan sejawatnya Put, ia menemani komunitasnya naik ke puncak gunung itu melakukan ritual. Dia juga terkesiap ketika *Haji Bawakaraeng* ini ditanyakan. Bahkan ketika hasil wawancara dengannya terbit di koran, dia malah ketakutan. Saya diminta datang menemuinya. K berkata saat itu: “Apakah bisa tulisan tentang *Haji*

*Bawakaraeng* dihapus saja dari koran?” Saya pun menjelaskan pelan-pelan, bahwa tidak mungkin dihapus, tetapi jika ada konsekuensi dari tulisan itu, bukan dia yang harus bertanggung jawab, tetapi saya.

Ternyata keterkejutan H.B dan K, ketika ditanyakan tentang *Haji Bawakaraeng* salah satunya karena mereka punya pengalaman muram terkait dengan kebiasaan naik ke Bawakaraeng. Selain dituduh sesat, mereka juga pernah diinterogasi oleh aparat yang berwenang. Karena itulah mereka tidak sembarang bercerita tentang *Haji Bawakaraeng*, kecuali pada orang-orang yang sudah dipercayainya.

Istilah *Haji Bawakaraeng* memang mengesankan satu perbuatan yang menyempal dan subversif. Istilah itu seakan menantang sebuah ajaran yang telah menjadi keyakinan umum bahwa berhaji harus ke Mekkah. Penelusuran Palippui menemukan, istilah *Haji Bawakaraeng* ini mencuat di tahun 1987 setelah badai melanda puncak Bawakaraeng. Peristiwa itu terjadi bersamaan dengan naiknya beberapa masyarakat ke puncak Bawakaraeng menggelar salat Iduladha. Sekitar 14 orang meninggal dan banyak yang menderita luka-luka. Pemerintah, sejak peristiwa itu membatasi orang-orang yang mau naik ke Bawakaraeng (Palippui, 2016). Istilah *Haji Bawakaraeng* kemudian menjadi populer.

Tetapi peristiwa di tahun 1987 itu tidak menyurutkan masyarakat, khususnya komunitas Bawakaraeng ini naik ke puncak Bawakaraeng. Mereka tetap naik ke puncak gunung tersebut menggelar ritual. Beberapa korban kembali berjatuh. Pada 1995 dan 1999 terjadi lagi korban meninggal

dunia sebanyak lima orang. Selanjutnya pada 2001, dua orang lagi yang merenggang nyawa tak kuat beradaptasi dengan cuaca dan karena juga tersesat dalam kabut yang tak mampu ditembus mata. Istilah *Haji Bawakaraeng* pun semakin dikenal orang. Tetapi istilah tersebut menjadi semacam stereotip. Ia menjadi label terhadap satu kelompok atau komunitas yang dianggap menyempal, sesat dan melakukan ritual yang menyalahi syariat.

Dalam pandangan Aditiawarman (2019), proses pelabelan memang bertujuan ganda, yakni mengidentifikasi orang atau kelompok dan karena itu sebelum diberi label dicarikan dulu hal-hal tertentu yang menjadi alasan pemberian label tersebut. Selanjutnya dengan pelabelan itu memberi pengaruh pada yang dilabeli, dia akan merasa dirinya telah menempuh jalan yang keliru. Pada tahap terakhir pelabelan diharapkan mempengaruhi pula orang lain untuk tidak mengikuti jejak yang diberi label. Dalam kasus *Haji Bawakaraeng*, alasan pelabelan tersebut karena hajinya berbeda dengan haji yang lazim. Sekaligus, dengan label tersebut orang atau kelompok yang dilabeli merasa tertekan dan orang lain menjauhinya.

Dampak dari pelabelan tersebut terlihat dari sikap beberapa orang dari komunitas ini yang terlihat enggan, ketakutan dan tertekan ketika disebut dan ditanyakan mengenai istilah 'Haji Bawakaraeng'. Hal ini terjadi karena pelabelan yang secara sengaja dikonstruksi negatif, menurut Erianjoni, mengikuti teori Collins maupun Karen, kemungkinan besar akan memberikan situasi yang sulit, aktivitas terganggu dan ketakutan (Erianjoni, 2014).

Di tangan pemerintah dan tokoh agama, istilah *Haji Bawakaraeng* digunakan sebagai cara untuk mengawasi aktivitas keagamaan yang dianggap keluar dari kelaziman. Istilah itu mirip dengan istilah 'haji' pada masa kolonial yang menurut beberapa kalangan dianggap sebagai cara pemerintah Belanda untuk mengawasi orang-orang yang telah berhaji di Indonesia. Mengapa harus diawasi? Karena 'haji', oleh kolonial, dianggap sebagai pembuat onar dan pemimpin pemberontakan. Adapun pemberian *Haji Bawakaraeng* adalah label yang diberikan agar komunitas ini bisa diawasi segala tindak tanduknya. Tentu memang pemerintah tidak harus mendatangkan aparatnya untuk mengawasi langsung segala kegiatan yang dilakukan komunitas yang biasa naik ke Bawakaraeng, tetapi dengan adanya istilah *Haji Bawakaraeng*, masyarakat (khususnya tokoh agama atau tokoh masyarakat di kampung masing-masing) akan menjadi mata yang efektif untuk mengamati tingkah laku komunitas tersebut. Pengakuan K ataupun Puang M, yang beberapa kali diminta datang menghadap ke kepala desanya adalah bukti mengenai hal ini. Mereka sendiri tidak tahu siapa yang mengawasinya selama ini.

Lebih penting dari itu, istilah "Haji Bawakaraeng" sendiri sudah menjadi *gaze*, tatapan, yang daya cengkeramnya jauh lebih kuat terhadap sanubari komunitas Bawakaraeng. Tanpa perlu ada yang mengawasi secara fisik, cukup dengan istilah itu saja, mereka sudah merasa selalu dalam pantauan. Kekhawatiran sebagian di antara mereka memperbincangkannya adalah bukti mereka selalu merasa di bawah bayang-bayang pengawasan itu.

Meminjam *panopticon* Jeremy Bentham, Foucault menjelaskan

bagaimana satu rezim kekuasaan melebarkan mata kekuasaannya untuk mengawasi masyarakat tanpa harus hadir langsung secara fisik. *Panopticon*, seperti penggambaran Bentham, adalah sistem menara pengawas di penjara yang dikonstruksi sedemikian rupa sehingga para narapidana selalu merasa dalam kondisi diawasi, meskipun tidak ada penjaga di menara tersebut (Foucault 1977; 2016). Situasi beberapa orang yang berada dalam komunitas Bawakaraeng ini persis sama dengan perasaan orang-orang yang dipenjara. Label *Haji Bawakaraeng* menjadikan mereka selalu merasa diintai dan diawasi segala tindak tanduknya.

Pemberian nama *Haji Bawakaraeng* ini ditujukan spesifik bagi komunitas yang sering melakukan *akkasuhiang* (ritual) di puncak Bawakaraeng. Pemberian nama yang seperti telah disebut sebelumnya adalah upaya penyingkiran, oleh masyarakat sendiri, dimaknai dengan cara yang bermacam-macam. Seperti ditemukan Islamy dan Rahman (2021) dalam masyarakat Lembanna, istilah *Haji Bawakaraeng* itu ada yang menganggapnya hanya kesalahan sebut saja. Dari istilah: '*hajiki naik ri Bawakaraeng allappasa*', dianggap oleh orang luar yang mendengarnya sebagai kata *Haji Bawakaraeng*. Yang lain mengatakan tidak ada yang berhaji, yang dilakukan adalah menggelar salat Iduladha saja. Ada pula yang menyebutkan bahwa naik ke Bawakaraeng artinya naik ke tempat mulut raja. Itu artinya orang yang akan naik ke Tanah Suci Mekkah terlebih dahulu harus mampu menjaga mulutnya (akhlakunya).

Namun jika ditelusuri dalam komunitas yang terbiasa melakukan

*akkasuhiang* di Bawakaraeng, maka justru istilah *Haji Bawakaraeng* itu berusaha direbutnya. Maknanya dibaca ulang. Lalu istilah ini menjadi identitas bersama dari komunitas ini, tetapi tidak dalam pengertian negatif. Puang M, misalnya mengatakan begini: "Secara fisik naik ke Bawakaraeng jelas berbeda dengan naik haji ke Mekkah. Tetapi pahalanya bisa saja sama." Ungkapan Puang M ini secara tersamar tidak menyebut ada *Haji Bawakaraeng*, tetapi menganggap secara substansi bisa mendapatkan nilai pahala yang sama dengan ke Mekkah.

Puang K, dalam penjelasannya di waktu lain, malah menyatakan bahwa di Bawakaraeng juga terdapat nama-nama seperti titian *siratal mustaqim* dan *bakkah*. Nama-nama itu jelas ingin mendekatkan ritual Bawakaraeng dengan istilah-istilah yang dikenal dalam agama Islam. Dalam posisi semacam itu, komunitas ini terlihat justru ingin memperkuat istilah *Haji Bawakaraeng* dengan melengkapinya berbagai istilah yang dikenal baik dalam masyarakat Muslim. Dengan demikian, alih-alih menghindari penamaan *Haji Bawakaraeng*, sebaliknya mereka mengambil istilah tersebut lalu mengisinya dengan makna yang berbeda.

Di sini mulai terlihat istilah "Haji Bawakaraeng", selain yang dikonstruksi oleh negara, tokoh agama dan masyarakat umum, juga direkonstruksi oleh komunitas yang selama ini digelari Haji Bawakaraeng. Mereka menggunakan nama yang sama tetapi memaknainya secara berbeda. Persis yang disebutkan Burke dan Stets (2009) bahwa makna dalam sebuah tanda atau nama tertentu bukanlah sesuatu yang melekat. Karena itu orang

atau kelompok yang berbeda bisa memberi makna yang berbeda pula terhadap satu istilah. Selanjutnya proses pertarungan dan perebutan makna “Haji Bawakaraeng” ini merupakan langkah pertama menuju konstruksi identitas di satu sisi dan permainan serta negosiasi identitas di sisi lainnya.

### **Konstruksi, Permainan dan Negosiasi Identitas dalam Sebuah Nama**

Identitas sering kali dipahami sebagai sesuatu yang melekat, adikodrati dan ajek. Padahal identitas, seturut kata Woodward (1997) adalah sesuatu yang terus direproduksi, cair dan sifatnya bentukan. Pandangan yang sama diungkapkan oleh Hall (1996), ia menyebutkan bahwa identitas bukanlah sesuatu yang esensial, tetapi strategis dan posisional. Dengan pemahaman identitas semacam itu maka identitas tidak berlaku secara ajek pada seseorang ataupun kelompok. Ia bisa dibentuk, tetapi sekaligus bisa direproduksi lagi oleh individu atau kelompok yang bersangkutan.

Konstruksi identitas biasanya dilakukan oleh kelompok dominan dalam satu masyarakat. Ia terbentuk, demikian Foucault (1977), dari sebuah proses diskursif. Kelompok dominan tersebutlah yang menentukan identitas komunitasnya. Misalnya dalam masyarakat Muslim, kelompok dominanlah yang menentukan identitas kemusliman tersebut. Misalnya seorang disebut Muslim jika telah melaksanakan rukun Islam. Salah satu rukun Islam terakhir yaitu haji, harus dilakukan dengan cara naik ke Mekkah pada bulan Zulhijjah dan dilakukan dengan syarat-syarat tertentu. Proses

tersebut dilakukan dengan satu sistem pewacanaan (diskursif), khususnya melalui wacana fikih. Semua yang menjadi umat Islam harus mengidentifikasi dirinya dalam ciri-ciri identitas yang dibangun oleh kelompok dominan tersebut. Orang atau kelompok yang melakukan sesuatu atau menunjukkan ciri-ciri tertentu di luar cara-cara yang ditentukan tersebut, maka seperti disebut Jan E. Stets & Peter J. Burke berada di luar grup (out grup). Muncullah kategori *in group* dan *out group*. Biasanya yang dianggap berada di luar grup dinilai negatif (Stets & Burke, 2000).

Ketika dalam masyarakat muncul satu komunitas yang masih punya kebiasaan melakukan ritual agama leluhur di puncak Bawakaraeng, maka dianggap telah muncul kelompok yang keluar dari identitas bersama. Mereka lalu diberi pelabelan tertentu yang menunjukkan makna yang peyoratif. Nama yang diberikan kepada mereka adalah *Haji Bawakaraeng*. Pemberian nama tersebut adalah bentuk penyingkiran. Mereka yang dianggap tergabung dalam komunitas *Haji Bawakaraeng* telah berada di luar grup. Proses konstruksi identitas semacam ini disebut oleh Castells (2003) sebagai *legitimizing identity*.

Dalam proses penyingkiran tersebut, maka komunitas *Haji Bawakaraeng* ini diberikan satu identitas yang seakan-akan melekat pada dirinya, yakni musyrik, khurafat, bidah dan seterusnya. Seakan-akan nama *Haji Bawakaraeng* tersebut bisa mewakili aktivitas keagamaan yang dianggap menyimpang. Di sinilah problem dari sebuah konstruksi identitas. Sesuatu yang sejatinya adalah bentukan, cair dan bisa berubah, menjadi hal yang seakan-akan alamiah,

melekat, tunggal dan ajek. Kelompok yang dikonstruksi sedemikian rupa identitasnya telah menjadi pesakitan yang bisa dihakimi beramai-ramai.

Situasi ini menyebabkan beberapa orang yang sering naik ke Bawakaraeng menyangkal adanya istilah *Haji Bawakaraeng* tersebut. Mereka tidak mau dikeluarkan dari kelompok dan dipandang negatif. Beberapa yang lainnya tidak mau memperbincangkan *Haji Bawakaraeng*. Mereka tidak mau diketahui sebagai bagian dari komunitas tersebut. Sikap yang ditunjukkan itu sesungguhnya bukanlah pengingkaran dari apa yang mereka yakini, tetapi merupakan cara mereka menjaga eksistensi diri dan kelompoknya. Mereka menghindari ditindak secara represif, dibubarkan atau dianggap sebagai kelompok terlarang.

Namun, di balik adanya penyangkalan dan menolak membicarakan 'Haji Bawakaraeng, di komunitas ini sendiri, baik yang melakukannya secara senyap, maupun yang terang-terangan, telah menyerap istilah *Haji Bawakaraeng* menjadi identitasnya. Tetapi berkebalikan dengan yang dikonstruksi masyarakat *mainstream*, *Haji Bawakaraeng* justru diposisikan sebagai sesuatu yang positif. Mereka menjadikan *Haji Bawakaraeng* sebagai identitas bersama dengan pemaknaan baru, yakni sebagai cara satu komunitas untuk mendekati diri pada Tuhan, sebuah peristiwa uzlah dan sebagai jalan salik.

Pemaknaan terakhir tadi, bahwa *Haji Bawakaraeng* sebagai jalan salik, inilah yang banyak berkembang di komunitas Bawakaraeng. Proses ini diasumsikan mengikuti sebuah

perjalanan yang dilakukan oleh Syekh Yusuf untuk sampai pada titik makrifat. Perjalanan Syekh Yusuf yang disebut sebagai *alliungi panggisengang* itu puncaknya justru terjadi di Bawakaraeng (Palippui, 2016). Komunitas *Haji Bawakaraeng* ini meyakini bahwa Syekh Yusuf telah menemukan ilmu makrifat dan hakikat haji di Bawakaraeng. Perjalanan selanjutnya yang dilakukan ke Mekkah dan tempat lain di Arab, melengkapi apa yang telah ditemukan di Bawakaraeng.

Yang menarik, dalam posisi komunitas Bawakaraeng ini menyerap identitas *Haji Bawakaraeng* dengan mengembangkan diskursus tentang Syekh Yusuf, mereka juga tengah bernegosiasi dengan wacana dominan tentang haji. Mereka mendorong satu wacana perhajian yang berbeda dengan yang dipahami secara fikhiyah selama ini. Bahwa berhaji secara fisik dan fikih memang harus ditempuh melalui kunjungan ke Mekkah, tetapi substansi haji, hakikat haji dan pahala haji bisa ditemukan di puncak Bawakaraeng. Cara ini meminjam istilah Castel adalah sebuah proses *resistance identity*, saya lebih senang menyebutnya *negotiation identity*.

*Negotiation identity* dilakukan dengan menjadikan identitas *Haji Bawakaraeng* sebagai *term* untuk menegosiasi identitas dominan. Saya melihatnya di sinilah letak permainan identitas itu, atau seperti disebut oleh Woodward (1997b) sebagai sirkuit identitas, dimana identitas diproduksi (konstruksi), dikonsumsi, diregulasi, tetapi kemudian direproduksi (didaur ulang). Dalam proses konstruksi ada eksklusi terhadap identitas tertentu, tetapi mereka yang dieksklusi berupaya mencari jalan agar tetap diakui.



Setidaknya tidak dikeluarkan dari kelompok besar dan tidak dianggap sesat.

Cara ini juga dapat kita saksikan pada kisah-kisah sufi yang mencoba mengimbangi wacana haji yang dominan dikonstruksi oleh para ahli fikih. Salah satunya seperti cerita Ka'bah yang mengunjungi Rabi'atul Adawiyah. Seperti dikisahkan Jadul Maula, sufi ternama, Ibrahim bin Adham menempuh perjalanan panjang menuju Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Tetapi sesampai di Makkah, dia tidak melihat Ka'bah. Ia heran. "Ka'bah kenapa bisa hilang?" Tiba-tiba dia mendengar bisikan bahwa Ka'bah sedang mengunjungi Rabi'ah al-Adawiyah, yang justru tidak meninggalkan rumahnya. Maka ia pun menuju negeri Rabi'atul Adawiyah. Sesampainya di dekat rumah Rabi'atul Adawiyah, dilihatnya Ka'bah sedang bertawaf mengelilingi sang perempuan sufi tersebut (Maula, 2019).

Permainan identitas yang dilakukan oleh komunitas *Haji Bawakaraeng* ditempuhnya tidak dengan menantang identitas dominan (makanya saya lebih senang menggunakan istilah negosiasi). Mereka tetap menjadi bagian dari Islam, bahkan mereka ingin dianggap sebagai Islam yang baik, karena itu tetap menyatakan berhaji (secara syariat) mestilah ke Makkah, sementara ke Bawakaraeng untuk beruzlah, mendekatkan diri pada Tuhan dan menelusuri jejak pencarian ilmu Syekh Yusuf. Mereka juga berupaya menggunakan istilah yang lebih akrab dengan Islam, misalnya haji, *shiratal mustaqim*, *bakkah*, salat, tafakur dan seterusnya. Tetapi pelan-pelan melalui istilah *Haji Bawakaraeng* itu mereka

tengah menebarkan satu wacana baru tentang makna haji. Bahwa sering kali pahala dan hakikat haji itu tidak melihat tempat. Haji yang diterima adalah haji yang dilakukan secara ikhlas dan bertujuan ingin menghampiri Tuhan semata. Maka sebelum berhaji, tengoklah dulu ke dalam sanubari masing-masing. Jangan sampai telah menunggu giliran bertahun-tahun ke Makkah, mengeluarkan biaya yang tidak sedikit, menempuh perjalanan panjang yang melelahkan, tapi tidak menemukan 'kebenaran' yang dicari. Kebenaran itu tidak di sana, ia ada di sini, di rumah kita yang paling dekat, yaitu hati. Seperti kata Hamzah Fanzuri dalam syairnya:

*"Hamzah Fansuri di dalam Makkah.  
Mencari tuhan di Baitul Ka'bah.  
Dari Barus ke Kudus terlalu payah.  
Akhirnya ditemukan di dalam rumah"*  
(Chambert-Loir, 2013).

## **PENUTUP**

Naik ke puncak Bawakaraeng dilakukan oleh masyarakat Bugis tidak hanya dengan motivasi tunggal. Ada yang hanya sekadar jalan-jalan biasa, *hiking (jappa-jappa)* tetapi juga ada yang melakukannya dengan tujuan *akkasuhiang* (ritual). Yang bertujuan untuk *akkasuhiang* ini ada beberapa motivasi pula; ada yang datang ke puncak Bawakaraeng untuk salat Iduladha, ada yang ingin menyepi (mencari ilmu), ada yang melepas nazar, ada karena kepentingannya sebagai dukun (*sanro*) dan ada pula yang berkepentingan untuk mendapatkan hakikat ibadah haji. Mereka yang ke Bawakaraeng dengan tujuan *akkasuhiang* inilah yang digelar dengan *Haji Bawakaraeng*

Istilah *Haji Bawakaraeng* yang dikenal di masyarakat Bugis-Makassar pada awalnya adalah pelabelan secara negatif pada komunitas yang menjalankan ritual di puncak Bawakaraeng. Ritual itu awalnya masih merupakan peninggalan tradisi agama-agama kuno, khususnya Agama Patuntung yang banyak dianut oleh masyarakat di bagian selatan, Sulawesi Selatan. Setelah kedatangan Islam, ritual agama kuno dipadukan dengan ajaran Islam. Pelabelan *Haji Bawakaraeng* diberikan oleh pemerintah, tokoh agama dan masyarakat *mainstream* untuk menunjukkan bahwa masih ada komunitas yang secara resmi memeluk Islam, tetapi praktik ritualnya masih mengikuti agama kuno. Praktik-praktik ritual semacam itu tidak diterima oleh Muslim *mainstream* karena dianggap menyalahi ketentuan syariat. Karena itulah untuk menunjukkan adanya ritual yang dianggap menyalahi ajaran yang diyakini kelompok *mainstream*, maka komunitas ini dilabeli dengan istilah *Haji Bawakaraeng*. Melalui pelabelan itu masyarakat Muslim *mainstream* mengonstruksi satu identitas yang dianggap subversif dan menyempal dari identitas bersama.

Namun di tangan komunitas Bawakaraeng, istilah *Haji Bawakaraeng* justru diambil dan dijadikan sebagai identitas bersama. Melalui *Haji Bawakaraeng* tersebut mereka membangun satu wacana tentang haji yang berbeda dengan diskursus haji yang selama ini dominan dikonstruksi secara *fikihiyah*. Dalam menyerap istilah *Haji Bawakaraeng* sebagai identitas, komunitas ini menunjukkan tiga hal: *pertama*, haji secara fisik dan fikih memang dilakukan di Mekkah, tetapi

secara substansi atau dari sisi pahala, tempat sering kali tidak menentukan. *Kedua*, mereka secara jelas menunjukkan bahwa menjadi Islam yang baik, tidak berarti harus meninggalkan tradisi leluhur. Keduanya bisa dipadukan dalam satu ritual. Tentu ada penyesuaian agar tidak mengganggu nilai keimanan yang diyakini dalam Islam. *Ketiga*, istilah tersebut juga sedang menunjukkan bahwa pusat dan pinggir itu bisa bertukar tempat. Ajaran tentang Syekh Yusuf yang telah mendapatkan *lise'nya* (substansi) haji di Bawakaraeng, menunjukkan bahwa pusat bisa saja di Bawakaraeng dan tidak selalu di Tanah Arab.

Proyek terakhir dari permainan identitas *Haji Bawakaraeng* ini (*project identity*), bukanlah mau mengubah tempat berhaji orang-orang Bugis Makassar, dari berhaji ke Mekkah menjadi berhaji di Bawakaraeng. Project ini sejatinya hanya bertujuan mereka diakui keberadaannya sebagai Muslim yang memiliki ritual yang tidak persis sama dengan Muslim pada umumnya. Dengan perbedaan itu mereka berharap tidak di-*eksklusi* apalagi dicap sebagai komunitas yang menyempal dari masyarakat Muslim *mainstream*.

### **Ucapan Terima Kasih**

Artikel ini adalah merupakan refleksi dari mendampingi komunitas Bawakaraeng selama ini. Beberapa cerita dari tokoh-tokoh mereka menjadi data penting dalam tulisan ini. Karena itu saya mengucapkan terima kasih kepada komunitas *Haji Bawakaraeng* yang telah mau berbagi informasi tentang sisik melik berbagai ritual yang dilakukan di puncak Gunung Bawakaraeng. Terima kasih

pula saya ucapkan kepada para *pinati, sanro, bissu* yang mempercayai saya untuk mendengarkan informasi soal 'Haji Bawakaraeng.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Emsoe. 2016. *Hadji Tempo Doeloe*. Bandung: MCM Publishing.
- Aditiawarman, Mac, and et.al. 2019. *Hoax Dan Hate Speech Di Dunia Maya*. Lembaga Kajian Aset Budaya Indonesia Tonggak Tuo. Lembaga Kajian Aset Budaya Indonesia Tonggak Tuo. <https://books.google.co.id/books?id=etXKDwAAQBAJ&pg=PA80&dq=ujaran+kebencian&hl=id&sa=X&ved=2ahUKEwjHuayku4TuAhUOWX0KHVcJBaIQ6AEwA3oECAUQAg#v=onepage&q=ujaran+kebencian&f=false>.
- Alam, Dian Mardiana. 2019. "Persepsi Masyarakat Terhadap Fenomena Haji Bawakaraeng." *Skripsi*. Makassar: Fakultas Dakwah UIN Alauddin Makassar.
- Alsair, Ach Hidayat. 2019. "Menelisis Tradisi & Ritual Naik Haji Ke Gunung Bawakaraeng." <https://Sulsel.Idntimes.Com/>. 2019.
- Barker, Chris. 2004. *Cultural Studies; Teori Dan Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Bird-David, Nurit, Eduardo Viveiros, and et.al. 1999. "Animism Revisited": Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Commentaries. Author's Reply*." *Current Anthropology* 40: 67–91.
- Burke, Peter J, and Jan E. Stets. 2009. *Identity Theory*. New York: Oxford University Press.
- Castells, Manuel. 2003. *The Power Of Identity: The Information Age, Economy, Society and Cultural*. Vol II. Australia: Blacwell Publishing.
- Cense, A.A. 1931. *The Patuntung in the Mountains of Kajang, Makassar*. Jakarta: KITLV.
- Chambert-Loir, Henry. 2004. *Kerajaan Bima Dalam Sastra Dan Sejarah*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- . 2013. *Naik Haji Di Masa Silam; Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1890*. Jakarta: KPG.
- Creswell. 2016. *Design Qualitative, Quantitative and Mixed Methodes Approach*. London: Sage Publication.
- Dhavamony, Mariasusai. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Erianjoni. 2014. "Pelabelan Etnis Minangkabau Pada Wanita Pelaku Penyimpangan Sosial Di Kota Padang." *Kafa'ah: Jurnal Ilmiah Kajian Gender* 4 (125–140).
- Fernandes, Arya. 2019. "Politik Identitas Dalam Pemilu 2019: Proyeksi Dan Efektivitas." *CSIS Election Series*. 1. Jakarta.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison (Translate: Alan Sheridan)*. London: Worcester: Billing & Sons.
- . 2016. *Disiplin Tubuh; Bengkel Individu Modern (Penyadur Petrus Sunu Hardiyanta)*. Yogyakarta: LKiS.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books Inc.
- Gibson, Thomas. 2012. *Narasi Islam Dan Otoritas Di Asia Tenggara*. Makassar: Innawa.

- Haboddin, Muhtar. 2012. "Menguatnya Politik Identitas Di Ranah Lokal." *Journal of Government and Politics* 3 (1): 109–26. <https://doi.org/10.18196/jgp.2012.0007>.
- Hak, I. 2019. "Prosesi Ritual Dan Komunitas 'Haji Bawakaraeng' Studi Atas Kepercayaan Lokal Dalam Tinjauan Antropologi Agama." *Jurnal Al Adyaan; Jurnal Sosial Dan Agama* 6 (1): 1–16.
- Halim, Wahyuddin. 2019. "Pengantar; Politik Identitas Patutkah Dicemaskan?" In *Kekuasaan, Agama Dan Identitas: Potret Gerakan Politik Lokal Di Indonesia Timur*, edited by Wahyuddin Halim, v–xiii. Yogyakarta: Lintas Nalar.
- Hall, Stuart. 1996. "Introductions: What Needs Identity." In *Questions Of Cultural Identity*, edited by Stuart Hall and Paul Du Gay, 1–17. London: Sage Publication.
- Hiariej, Eric. 2010. "Pluralisme, Politik Identitas Dan Krisis Identitas." In *Politik Identitas Dan Masa Depan Pluralisme Kita*, edited by Ihsan Ali Fauzi and Samsurizal. Jakarta: PUSAD Paramadina.
- Idris, Syarifuddin. 2017. "Konstruksi Ritual Ibadah Haji Pada Masyarakat Sekitar Gunung Bawakaraeng Kab. Gowa." *Al-Qalam* 23 (2): 237-248. <https://doi.org/10.31969/alq.v23i2.427>.
- Islamy, Muh Fajar, and Abd. Rahman R. 2021. "Ritualisme Ibadah Haji Bawakaraeng Persepsi Masyarakat Lembanna; Studi Kasus Lembanna." *Shautuna* 2 (2): 571–81. <https://doi.org/10.24252/shautuna.v2i2.18832>.
- Jong, Cris GF. De. 1996. *Ilalang Arenna: Sejarah Zending Belanda Di Antara Umat Bugis Dan Makassar, Sulawesi Selatan*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Kementerian Agama. 2022. "Estimasi Waiting List Jemaah Haji Indonesia." <https://Haji.Kemenag.Go.Id/>. 2022.
- Kern, R.A. 1989. *I La Galigo: Cerita Bugis Kuno*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Lathief, Halilintar. 2004. *Bissu: Pergulatan Dan Peranannya Dalam Masyarakat Bugis*. Depok: Desantara.
- Lemert, E.M. 2000. *Crime and Deviance: Essays and Innovations of Edwin M. Lemert*. Edited by C.C. Lemert and M. Winter. Chicago: Rowman & Littlefield.
- Lichterman, P. 1999. "Talking Identity in the Pub? Lic Sphere: Broad Visions and Small Spaces in Identity Politics." *Theory Soc.* 28 (1): 11–41.
- Mattulada. 1985. *Latoa: Suatu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Maula, M. Jadul. 2019. *Islam Berkebudayaan: Akar Kearifan Tradisi, Ketatanegaraan, Dan Kebangsaan*. Yogyakarta: Kaliopak.
- Nasruddin. 2019. "Ritual Tahunan Masyarakat Hindu Tolotang Di Perrinyameng Kelurahan Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang." *Jurnal Al Hikmah* 21 (2): 83–114.
- Neuman, W.L. 2011. *Social Research Methods: Qualitative and*

- Quantitative Approaches.* Pearson: Boston.
- Pabbajah, Mustaqim. 2012. "Haji Bawakaraeng: The Resistance of Local Society in South Sulawesi." *JICZA Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia* 1 (1): 119–40. <https://doi.org/https://doi.org/10.24252/jicsa.v1i1.718>.
- . 2020a. "Dialektika Islam Dan Budaya Lokal: Strategi Bertahan Komunitas Bawakaraeng Di Sulawesi Selatan." *Dialektika: Jurnal Pemikiran Islam Dan Ilmu Sosial* 13 (01): 38–52.
- . 2020b. "Religious Consistency and Commitment to Local Tradition Within the Bawakaraeng Community in Indonesia's South Sulawesi." *Al-Albab* 9 (2): 179–98. <https://doi.org/10.24260/alalbab.v9i2.1789>.
- . 2021. "From the Indigeneous to the Religious Practices: Islamic Construction of the Local Tradition in South Sulawesi, Indonesia." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 22 (1): 91–102. <https://doi.org/10.14421/esensia.v22i1.2800>.
- Palippui, Irfan. 2016. "Syekh Yusuf Dan (Hasrat) Perjalanan Haji Ke Puncak Bawa Karaeng." *Masyarakat & Budaya* 18 (2): 173–86.
- . 2017. "Mempribumikan Islam Lewat Haji Bawakaraeng." *Retorik* 5 (1): 321–37. <http://202.94.83.56/index.php/Retorik/article/download/1517/1202>.
- Putuhena, M. Shaleh. 2007. *Historiografi Haji Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Rosler, Martin. 2001. "Islamisasi Dan Pembentukan Ulang Identitas Di Desa Sulawesi Selatan." In *Islam Di Era Negara Bangsa; Politik Dan Kebangkitan Agama Muslim Asia Tenggara*, edited by Robert W. Hefner and Patricia Horvatic. Yogyakarta.
- Safri. 2002. "Tinjauan Historis Tradisi 'Naik Haji' Di Gunung Bawakaraeng Kecamatan Tinggimoncong Kabupaten Gowa 1987-2002." *Skripsi*. Makassar: Fakultas Pendidikan Ilmu Sosial Universitas Negeri Makassar.
- Stets, Jan E, and Peter J Burke. 2000. "Identity Theory and Social Identity Theory." *Social Psychology Quarterly* 63 (3): 224–37.
- Syamsurijal. 2019. "Politik Identitas Dayak Dan Babak Baru Toleransi Beragama." In *Kekuasaan, Agama Dan Identitas: Potret Gerakan Politik Lokal Di Indonesia Timur*, edited by Wahyuddin Halim, 1–234. Yogyakarta: Lintas Nalar.
- . 2020. *Aji Ugi; Ketika Orang Bugis Naik Haji*. Yogyakarta: Arti Bumi Intaran.
- Syamsurijal, and M. Fadlan L. Nasurung. 2019. "Eliminating Local Religion: Reason of Violence in the Regulation Which Regulate Towani-Tolotang Belief." In *Proceeding International Seminar on Conflict and Violence: Historical Reconstructions and Cultural Resolutions*. Makassar: Faculty of Cultural Sciences UNHAS. <https://doi.org/https://doi.org/10.3405/ssihss.v0i1.7483>.
- Syariati, Ali. 1995. *Haji*. Bandung: Penerbit Pustaka.

- Taufiq, Muhammad. 2019. "Bacukiki Sebagai Kiblat Komunitas Towani Tolotang Di Parepare." <https://kaisarfibuh.wordpress.com/>. 2019.
- Thamaona, Syamsurijal Ijhal. 2019. "'Haji Bawakaraeng': Sekudung Cerita Dari Orang-Orang Kaki Langit." [Kompasiana.Com](https://kompasiana.com/). 2019.
- Woodward, Kathryn. 1997a. "Concepts of Identity and Diference." In *Identity and Difference: Culture, Media and Identities*, edited by Kathryn Woodward, 7–62. London: SAGE Publication Ltd.
- . 1997b. "Introduction." In *Identity and Diference: Culture, Media and Identities*, edited by Kathryn Woodward, 1–6. London: SAGE Publication Ltd.