



BUDAYA DAYAK DAN UNSUR-UNSUR MAGIS DALAM NOVEL *KEMBANG GUNUNG PUREI* KARYA LAN FANG *Dayak Culture and Magical Elements in The Novel Kembang Gunung Purei By Lan Fang*

Cahyaningrum Dewojati dan Ine Wulandari

Universitas Gadjah Mada

Jalan Sosio Humaniora, Bulaksumur Jl. Sagan, Sagan, Caturtunggal, Kec. Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281

cahyaningrum@ugm.ac.id, wulandariine@mail.ugm.ac.id

Naskah Diterima Tanggal 29 April 2022—Direvisi Akhir Tanggal 2 Desember 2022—Disetujui Tanggal 4 Desember 2022

doi: <https://doi.org/10.26499/jentera.v11i2.5239>

Abstrak

Penelitian ini membahas dialektika dan proses negosiasi antarelemen yang terdapat dalam mode naratif realisme magis yang digagas oleh Wendy B. Faris. Objek material yang digunakan adalah novel *Kembang Gunung Purei* karya Lan Fang. Novel tersebut mengangkat isu gesekan antara dua budaya berbeda. Tokoh Nanang digambarkan sebagai agen budaya kota besar yang modern dan logis, sementara Bua digambarkan sebagai tokoh yang berasal dari masyarakat tradisional Dayak yang banyak meyakini adat budaya lokal dan hal-hal magis sebagai solusi berbagai masalah dalam kehidupan. Latar belakang budaya yang berbeda itulah penyebab munculnya proses dialektika dan negosiasi yang dapat dijelaskan dengan lima elemen realisme magis Wendy B. Faris, seperti *irreducible element*, *phenomenal world*, *unsettling doubts*, *disruptions of time, space*, dan *identity*. Kelima elemen tersebut berupaya untuk menyetarakan subjek yang dominan dengan subjek yang termarginalkan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa proses dialektika dan negosiasi membuka jalan bagi kemungkinan heterogenitas tidak hanya dari wacana yang dominan (Nanang-modern), melainkan juga wacana yang termarginalkan (Bua-tradisional), tidak hanya dari subjek yang disebut ‘Barat’ (pendatang-orang asing-kota), melainkan juga subjek yang disebut ‘Timur’ (suku Dayak).

Kata-kata Kunci: realisme magis, modern, tradisional, dialektika, negosiasi

Abstract

This study analyzes the dialectics and negotiation process between elements contained in the narrative mode of magical realism by Wendy B. Faris. The material object is Kembang Gunung Purei novel by Lan Fang. The novel raises the issue of friction between two different cultures. The character of Nanang is described as a modern and logical cultural agent of a big city, while Bua is described as a figure who comes from the traditional Dayak community who believes in local cultural customs and magical things to solve various problems in life. This cultural background difference causes the emergence of dialectical and negotiation processes which can be explained by the five elements of Wendy B. Faris' magical realism, such as irreducible elements, phenomenal world, unsettling doubts, disruptions of time, space, and identity. The five elements seek to equate the dominant subject with the marginalized subject. The results of the study show that the dialectic and negotiation process paved the way for the possibility of heterogeneity, not only from the dominant discourse (Nanang-modern), but also the marginalized discourse (Bua-traditional), not only from the subject called 'West' (immigrants-foreigners-city), but also the subject of the so-called 'Timur' (Dayak tribe).

Keywords: magical realism, modern, traditional, dialectic, negotiation

How to Cite: Dewojati, Cahyaningrum, Ine Wulandari (2022). Budaya Dayak dan Unsur-Unsur Magis dalam Novel *Kembang Gunung Purei* Karya Lan Fang. *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 11(2), 287—305. doi: <https://doi.org/10.26499/jentera.v11i2.5239>

PENDAHULUAN

Novel *Kembang Gunung Purei* (selanjutnya disingkat KGP) karya Lan Fang adalah sebuah novel kontemporer yang menyajikan isu-isu pergesekan antara agen budaya modern¹ dan tradisional² dengan latar budaya Dayak di Kalimantan yang eksotis lengkap dengan segala unsur magisnya. Menurut Fitriyarni (2014, 211), masyarakat suku Dayak Tunjung dan Dayak Benuaq berada pada kondisi peralihan/transisi, dari tradisional menuju modern. Kedekatan pengarangnya dengan budaya lokal di Kalimantan dari kecil hingga remaja tersebut menjadi salah satu sumber inspirasi karya novelnya. Lang Fang menuliskan tentang hal tersebut dalam ‘cacatan dari pengarang’ pada novel KGP.

“... Saya tidak ingin terkotak secara spesifikasi dengan latar budaya Cina. Tetapi saya harus mencari unsur budaya dan objek yang dekat dengan saya sehingga cerita saya tidak sekedar menyuguhkan cerita fiksi imajinatif. Saya kembali “curang” dengan mengambil latar belakang budaya Kalimantan. Saya lahir dan dibesarkan di Banjarmasin-Kalimantan Selatan. Saya menghabiskan delapan belas tahun hidup saya dengan menyelesaikan SMA saya di sana. Saya pikir pasti lebih mudah untuk menulisnya menjadi sebuah cerita (Fang, 2012, 222).”

Novel KGP tidak hanya menyajikan berbagai peristiwa biasa di kehidupan nyata sehari-hari masyarakat Kalimantan, tetapi sekaligus menampilkan peristiwa dan pengalaman magis yang dialami para tokohnya. Munculnya elemen, seperti roh halus, setan, arwah gentayangan, dan kutukan, menjadikan novel ini unik dan kaya. Novel yang terbit pertama kali pada tahun 2003 dikatakan oleh Lang Fang bahwa salah satu alasannya menulis agar “orang-orang juga mengenal Kalimantan”. Oleh karena itu, meskipun ia lahir dan besar di sana, pengarang mengaku dalam perjalanan hidupnya akhirnya dipaksa “belajar banyak hal yang sebelumnya sama sekali tidak ketahui pengarang tentang Kalimantan”. (Fang, 2012, 222).

KGP mengangkat budaya Dayak sebagai salah satu elemen penceritaan terkait dengan tradisi yang masih lestari dilakukan di Kalimantan. Kultur lokal Indonesia di dalam novel tersebut penuh dengan narasi realis sekaligus magis yang berangkat dari tradisi atau mitos. Narasi-narasi realisme menunjukkan aspek dunia yang rasional sebagai akibat adanya kolonialisme. Hadirnya kolonialisme Barat yang dalam pengertian tertentu membuat masyarakat Indonesia beradab melalui pendidikan sehingga berpandangan saintifik. Awalnya masyarakat memahami dunia dalam logika mitos atau magis, kemudian mulai tergeser ke realisme yang diukur dari peristiwa yang dapat dinalar, sedangkan realisme magis mempertemukan kedua aspek yang berlawanan tersebut. Cara bercerita dengan gaya realisme magis ini merupakan perlawanan terhadap narasi yang murni realis sebagai akibat pandangan saintifik atau modernitas. Sebagai sebuah perlawanan, realisme magis ditempatkan pada cara bercerita yang pada umumnya dulu dalam bingkai pascakolonial sekaligus muncul dari proyek pascakolonial (Satrya, 2016, 2—3). Wendi B. Faris (2004, 1), dalam bukunya *Magical Realism*

¹ Definisi budaya modern mengacu pada paradigma budaya yang rasionalistik, ilmiah, objektif, dan sistematis. Jadi, tatanan nilai budaya yang dikemukannya adalah berwatak modern, rasional, dan objektif dalam setiap esensi yang disampaikan maupun dalam pengungkapannya (Kuyasakti, 2013).

² Tradisional dapat diartikan sebagai individu ataupun kelompok masyarakat yang memiliki hubungan yang dekat dengan tradisi, yang menjunjung tinggi ajaran leluhur serta memegang teguh nilai adat istiadatnya (Umam, 2021).

and the Remystification of Narrative, mengatakan bahwa realisme magis menjadi sebuah mode atau gaya bercerita yang penting terutama dalam kerangka budaya pascakolonial.

Magical realism has become so important as a mode of expression worldwide, especially in postcolonial cultures, because it has provided the literary ground for significant cultural work; within its texts, marginal voices, submerged traditions, and emergent literatures have developed and created masterpieces (Faris, 2004, 1).

[Realisme magis menjadi sangat penting sebagai mode ekspresi di seluruh dunia, terutama dalam budaya pascakolonial, karena memiliki sekaligus menyediakan dasar sastra untuk karya budaya yang signifikan; dalam teks-teksnya, suara-suara marginal, tradisi yang tenggelam, dan literatur yang muncul telah berkembang dan menciptakan mahakarya.]

Narasi realisme magis melakukan resistensi terhadap mode narasi dominan dan sekaligus resisten terhadap logika kausalitas. Dalam konteks tersebut, pengarang realisme magis memiliki kesadaran untuk membangun dunia, di mana ia merayakan dan menemukan dirinya kembali. Salah satu elemen dari realisme magis adalah adanya *disruption of time, space*, dan *identity* sehingga waktu, ruang, dan identitas dibuat kacau. Sesuatu yang awalnya teratur dan berdasar pada pola wacana kolonial dibuat kacau sebagai bagian dari proyek pascakolonial (Satrya, 2016, 2—3).

Berdasarkan penelusuran peneliti untuk kajian pustaka, novel KGP belum pernah ada yang menjadikannya sebagai objek penelitian. Sebenarnya, karya Lang Fang sudah ada beberapa yang dijadikan kajian penelitian, tetapi bukan novel KGP. Selain itu, karya Lang Fang banyak diteliti dari perspektif Tionghoanya saja, bukan dari realisme magis, misalnya penelitian yang dilakukan oleh Ariyanti dengan judul *Budaya Tionghoa di Indonesia dalam Sebuah Cerpen Lang Fang* di tahun 2011. Penelitian ini menjadi menarik mengingat bahwa novel KGP memiliki kadar cukup kuat sebagai karya dengan gaya penceritaan realisme magis. Dengan demikian, budaya yang dikaji lebih kompleks karena menampilkan budaya setempat (pribumi).

LANDASAN TEORI

Realisme magis berdasarkan paparan Faris (2004, 1—2) digunakan untuk menentang sekaligus memodifikasi dominasi realisme dari Barat sehingga menjadi agen dekolonisasi yang efektif. Sebagai agen dekolonisasi, realisme magis berupaya menggabungkan antara yang elemen real dan elemen magis. Penggabungan tersebut diikuti dengan adanya tradisi kebudayaan yang berbeda yang mencerminkan sifat hibrida dari masyarakat pascakolonial.

Lebih lanjut, realisme magis dapat menempati posisi strategis dengan mencerminkan budaya pascakolonial dengan heterogenitasnya sekaligus berkontribusi pada pertumbuhan sastra posmodern. Dengan demikian, dapat pula dikatakan bahwa realisme magis sebagai konvergensi-menuju titik temu antara posmodernitas dan poskolonialisme (Faris, 2004, 1—2). Realisme magis membawa inovasi baru dalam tradisi naratif penceritaan karya sastra sebagai bentuk penyesuaian terhadap arus globalisasi. Hal demikian juga merupakan upaya dalam menanggapi situasi budaya yang terus berkembang. Bagi Faris (2004, 4), pentingnya penelitian mengenai realisme magis adalah untuk mengeksplorasi gaya naratif dengan teknik serta karakteristik tertentu dengan isu-isu budaya yang saling berkesinambungan dalam kerangka pemikiran posmodernisme dan poskolonial.

Karakteristik yang ditawarkan oleh Faris (2004, 7), dalam subbab *Definitions and Locations*, terdiri dari lima elemen yang ada di teks, yaitu *pertama*, elemen magis yang tidak dapat direduksi sehingga diterima begitu saja; *kedua*, kehadiran narasi dari dunia fenomenal-realis; *ketiga*, pembaca berkemungkinan mengalami beberapa keraguan yang meresahkan untuk menerima dua pemahaman yang kontradiktif tentang peristiwa yang real dan magis;

keempat, narasinya menyatu antara dua alam; dan, *kelima*, realisme magis mengganggu ide-ide yang diterima secara umum tentang waktu, ruang, dan identitas.

Elemen pertama menggambarkan suatu peristiwa yang diterima begitu saja meskipun tidak dapat dijelaskan secara logika dalam perspektif ilmu pengetahuan Barat yang bahkan bertentangan dengan pengetahuan dan keyakinan umum masyarakat. Fenomena yang dianggap luar biasa (ajaib) tersebut biasanya tidak dapat diverifikasi oleh persepsi sensorik. Cerita naratif melibatkan deskripsi rinci yang konkret dari fenomena yang tidak dapat diterima oleh logika dan sepenuhnya terintegrasi ke dalam realitas sehari-hari dalam tradisi naratif, seperti mitos, pengalaman religius, dan cerita rakyat.

Phenomenal world sebagai elemen kedua merupakan dunia realitas yang ada di dalam kenyataan pembaca, baik peristiwa, tempat, maupun identitas budayanya. Kehadiran elemen ini membuat teks realisme magis berbeda dengan cerita fantasi yang hanya ada di alam khayalan pengarangnya sehingga tidak benar-benar ada dalam dunia nyata. Jika elemen pertama menggambarkan sesuatu yang magis dan diterima begitu saja, elemen kedua ini justru sebaliknya, yaitu menggambarkan sesuatu yang ada di dunia nyata (*real*). Adanya elemen magis dan nyata dalam suatu teks naratif akan dilengkapi dengan elemen berikutnya, yaitu *unsettling doubts*.

Elemen ketiga berkaitan erat dengan kepercayaan dan tradisi budaya yang melingkupi pembaca sehingga antara pembaca satu dan lainnya dapat berbeda cara menyikapi teks naratif yang hadir. Seorang pembaca akan mempertimbangkan apakah peristiwa yang digambarkan dalam teks termasuk dalam kategori tidak biasa atau dapat diterima menurut kepercayaan yang berasal dari tradisi kebudayaan yang ia anut. Untuk itu, sebelum pembaca memutuskan apakah peristiwa tersebut termasuk *irreducible element* atau *phenomenal word*, ia akan dihadapkan pada keraguan, kebimbangan, dan keresahan yang dilandasi oleh unsur-unsur kebudayaan yang ia yakini.

Elemen keempat membuat teks yang dinarasikan menjadi melebur dan menyatu dalam satu dunia dari dua hal yang awalnya bertentangan, yaitu nyata dan magis. Dua dunia tersebut dihadirkan dalam satu peristiwa yang membuat pembaca tidak lagi mengalami keraguan akan adanya unsur magis, tetapi menerimanya secara berdampingan dengan yang nyata. Hal demikianlah yang menjadi ciri khas dari metode naratif dari realisme magis, yaitu adanya ruang antara, kedekatan sekaligus peleburan dua unsur yang awalnya terpisah.

Elemen kelima adalah *disruptions of time, space, and identity* (gangguan waktu, ruang, dan identitas). Elemen tersebut menghadirkan adanya waktu, ruang, dan identitas yang tidak sama dengan gagasan umum mengenai ketiganya. Tiga unsur tersebut digambarkan secara berbeda di dalam teks naratif, baik oleh tokoh, peristiwa, maupun alur cerita. Hal demikian bertujuan untuk mengganti bentuk lama dan rutinitas dari pemahaman umum mengenai waktu yang semisal satu tahun terdiri atas dua belas bulan, satu hari terisi dua puluh empat jam, dan seterusnya digambarkan dalam cerita menjadi satu tahun hanya enam bulan dengan satu harinya terisi selama empat puluh delapan jam. Ruang dan identitas yang terdistrupsi dalam cerita juga berlawanan dari kebiasaan dan rutinitas yang terjadi di alam nyata, dunia yang biasanya dihadapi dalam kehidupan sehari-hari dan menjadi kesepakatan umum.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang memusatkan pada deskripsi. Penelitian kualitatif merupakan suatu penelitian yang secara keseluruhan memanfaatkan cara-cara penafsiran dengan menyajikannya dalam bentuk deskripsi (Ratna, 2011, 46). Menurut Faruk (2020), objek material adalah objek yang menjadi sasaran penelitian sehingga objek material dalam penelitian ini adalah novel KPG karya Lang Fang yang diterbitkan pada tahun 2012 oleh Gramedia. Sementara itu, objek formal sebagai sudut pandang dalam penelitian ini

menggunakan prespektif realisme magis dari Wendy B. Faris. Teknik analisis data yang digunakan adalah mengidentifikasi data secara deskriptif kualitatif yang berkaitan dengan lima elemen realisme magis; menganalisis dialektika antarelemen menggunakan penafsiran peneliti; menyimpulkan hasil temuan; dan menulis laporan hasil penelitian.

PEMBAHASAN

Nanang: Antara Subjek Modern dan Kegagapan Budaya Lokal

Tokoh sentral dalam novel KGP, Nanang, digambarkan sebagai seorang *head project* di sebuah perusahaan industri kehutanan modern dengan latar belakang akademik yang mumpuni seperti keluarganya. Orang tuanya merupakan salah satu pejabat di Departemen Kehutanan Banjarmasin, bahkan ayahnya masih keturunan kerajaan Banjar. Nanang menambahkan bahwa keduanya taat menjalankan salat dan puasa (Fang, 2012, 110—111). Dari narasi novel ini, dapat dilihat bahwa status sosial Nanang yang digambarkan oleh pengarang masuk ke dalam kelas masyarakat menengah ke atas dan berasal dari keluarga Islam yang taat.

Sebagai seorang kepala staf perusahaan bidang kehutanan, Nanang digambarkan memiliki ego kuat untuk merambah sekaligus menaklukkan hutan yang dianggapnya perawan. Perawan di sini artinya belum digarap (diusik-usik, dijamah tentang hutan, daerah, dan sebagainya)³. Nanang juga menyebut “keperawanan Hutan Bumban yang eksotis” (Fang, 2012, 17) dan merujuk pada hal yang aneh atau ganjil untuk menggambarkan keadaan hutan tersebut. Keanihan dan keganjilan tersebut dipertegas oleh Nanang bahwa “keangkeran belantara hanya terasa nisbi bila kulangkahkan kaki merambahnya” (Fang, 2012, 17). Anggapan angker tersebut berarti tampak seram dan tidak semua orang dapat menjamahnya karena dianggap berhantu.⁴

Nanang, sebagai seorang yang mempunyai kuasa untuk memerintah staf bagian penebangan hutan, digambarkan memiliki karakter penakluk yang tegas dan ambisius. Salah satu penggambarannya adalah ketika proses penebangan hutan terjadi di tengah “angin kencang...petir dan halilintar ... rintik-rintik air dari langit ...”, ia tetap bersikukuh melanjutkan pekerjaan dengan memberi “...instruksi untuk meneruskan penebangan karena melihat gergaji mesin sudah tertancap lebih dari setengah pohon ...” (Fang, 2012, 9—10). Pada saat itulah, Nanang mengalami musibah tangan buntung setelah memperbaiki gergaji yang tiba-tiba macet saat proses menebang pohon di hutan Bumban sehingga ia menganggap bahwa “untuk menaklukkan keperawanan hutan Bumban ternyata sangat mahal tebusannya”, yaitu musibah tangan buntungnya (Fang, 2012, 12—13). Hal tersebut merepresentasikan bahwa Nanang sebagai seorang terpelajar, berpikiran rasional, modern, dan merasa memiliki sikap superioritas atau meremehkan terhadap sesuatu budaya atau kepercayaan tradisional tertentu yang dianggap memiliki daya tarik khas karena belum banyak dikenal umum.⁵

Peristiwa kecelakaan tersebut terjadi setelah gergaji mesin yang mata pisaunya masih baru, tombol masih menyala, gergaji sudah pada posisi yang benar, tiba-tiba gergaji mesin itu berhenti. Padahal, sebelum Nanang berusaha untuk memperbaikinya, ada dua petugas yang berusaha membetulkannya, tetapi gergaji tetap tidak mau bergerak. Justru ketika Nanang turun tangan langsung untuk mengulurkan tangan mengambil sebatang ranting kecil yang mengganjal mesin, pergelangan tangan kanannya terputus (Fang, 2012, 11). Hal tersebut dapat dilihat sebagai kecelakaan yang ganjil karena secara normal dan logis seharusnya gergaji mesin dengan kondisi yang baik juga berjalan dengan baik. Keanihan yang muncul selanjutnya ketika Nanang mengulurkan tangannya langsung terbatat oleh gergaji yang tiba-tiba menyala.

Berdasarkan uraian di atas, Nanang yang digambarkan sebagai sosok, berpendidikan, dan superior merepresentasikan dominasi logika Barat yang dianggap modern. Lebih luas lagi

³ KBBI, diakses dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/perawan>

⁴ KBBI, diakses dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/angker>

⁵ KBBI, diakses dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/eksotis>

superioritas tersebut dianalogikan seperti ekspansi masyarakat terdidik atau modern (Nanang) kepada budaya masyarakat tradisional (Dayak dan hutan) yang dianggap sebagai yang masih perawan, terbelakang, eksotis, dan angker. Hal demikian merupakan salah satu penyebab adanya dominasi pengetahuan yang dasarnya logika modern sehingga ada upaya untuk meminggirkan peristiwa magis yang sering muncul di kehidupan masyarakat serta diyakini dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Dayak, Hutan, Roh, dan Pergumulan Antaretnis

Latar tempat yang ada di dalam KGP adalah Kalimantan Selatan lengkap dengan kehadiran suku Dayak dalam novel ini. Satu bagian novel ini menggambarkan bahwa pemerintah memberikan tanah kepada para transmigran yang mulai memenuhi dusun. Suku Dayak yang merasa diberlakukan tidak adil pada akhirnya sering bertikai dengan kaum pendatang untuk merebut tanah mereka. Apalagi ditambah semakin banyaknya perusahaan kayu yang didirikan di sepanjang Sungai Barito. Hal demikian membuat kaum Dayak semakin terdesak ke belakang karena kurangnya kemajuan yang didapat dari kontak dengan dunia luar yang berkembang pesat (Fang, 2012, 34). Keadaan tersebut juga memengaruhi pengerjaan penebangan hutan yang dikepalai oleh Nanang.

“Berita terakhir, ketegangan memuncak di Sambas. Banyak pembantaian yang dilakukan orang Dayak kepada kaum pendatang. Di Pontianak, aku dengar, kaum pendatang juga mengadakan perlawanan yang cukup keras. Kami khawatir dan takut kaum pendatang juga balas menyerang sampai ke dusun kami (Fang, 2012, 133).”

Suku Dayak dalam novel ini dilukiskan pada awalnya tidak mempunyai masalah apa-apa berkaitan dengan tanah ladangnya, tetapi tiba-tiba mendapat gangguan dari pihak luar yang dianggap mencoba merebut tanah mereka. Adanya gesekan akibat kehadiran pendatang tersebut yang dianggap memicu dengan kekerasan sehingga suku Dayak pun meresponnya dengan cara yang sama sehingga digambarkan terjadi bentrok antara keduanya. Hal demikian menggambarkan adanya kekuatan luar yang mencoba untuk menduduki, menguasai, sekaligus merebut kepemilikan atas tanah adat suku Dayak berupa tanah dan juga hutan. Dua kekayaan alam tersebut merupakan harta yang menggiurkan bagi pihak asing atau pendatang yang mempunyai hasrat serta kuasa untuk merebut sekaligus mendominasi.

Keadaan tersebut menjadi kegelisahan seorang anggota suku Dayak bernama Amit yang juga termasuk bawahan Nanang di perusahaan penebangan hutan. Awalnya ia merasa bangga karena dengan adanya penebangan hutan, maka pendapatan daerah juga semakin besar. Namun, perkembangan lain yang terjadi adalah hutannya berubah wujud. Selain kegelisahan mengenai tanah ladang dan hutan, hal lain yang meresahkan yaitu mengenai anggapan bahwa orang asing atau kota “suka mengganggu gadis”. Hal itu terjadi ketika Bua ingin mengikuti Amit untuk bekerja di *sawmill*⁶ karena bagi Bua, mengerjakan ladang sangat membosankan. Saat itulah, *Ineen* tidak mengizinkan.

“...Tapi *Ineen*-Ibu-tidak mengizinkan. Kata *Ineen*, di *sawmill* banyak orang kota dan orang asing yang suka mengganggu gadis. Mereka suka mempermainkan perempuan. Apalagi tinggal aku anak perempuannya yang belum kawin ... (Fang, 2012, 56—57)”

Anggapan yang diungkapkan *Ineen* tersebut terbukti benar ketika pendatang merebut tanah ladang orang Dayak (Fang, 2012, 132). Keadaan saat itu sedang pelik karena banyak terjadi bentrokan antara suku Dayak dengan kaum pendatang, sebagian besar dari Jawa dan

⁶ *Sawmill* adalah tempat untuk melakukan proses penggergajian kayu (Wahyudi, 2013, 44).

Madura, dan mereka mengungsi ke Palangkaraya atau Samarinda. Selain ingin menguasai tanah ladang dan hutan, rupanya pihak luar yang dalam novel disebut pendatang tersebut digambarkan dalam suku ini juga tertarik dengan gadis suku Dayak. Hal ini sangat jelas digambarkan melalui tokoh Bua yang ditampilkan sebagai gadis pelipur lara bagi Nanang.

Di samping keadaan yang terus memburuk akibat perebutan lahan dan kekhawatiran mengenai keadaan hutan yang memburuk karena penebangan yang masif, tradisi ritual yang turun-temurun dilukiskan tetap dilakukan oleh suku Dayak. Hal demikian digambarkan oleh tokoh Bua yang banyak menceritakan mengenai tradisi sukunya tersebut kepada Nanang ketika sedang bercakap-cakap, termasuk mengenai pengerjaan ladang yang masih tradisional hingga budaya gotong royong yang masih terjaga dalam masyarakat Dayak.

“...Kami mengerjakan ladang hanya dengan cara tradisional, seperti membakar ladang untuk mendapatkan abu untuk pupuk, membajak, menugal, menyiram sampai menyemai benih. Lalu menjaga sampai memanennya. Tujuannya agar sejak ditanam sampai panen, benih itu tidak kelaparan dan kehausan, sehingga memberikan hasil panen yang memuaskan. Semua kami lakukan dengan gotong royong. Istilah kami secara *handep*. Hari ini kami mengerjakan ladang Kak Amit, besoknya lagi ladangku, begitu terus bergantian, sampai panen tiba. Karena itu, kalau panen kami berhasil, kami selalu merayakannya dengan upacara *bagondang* (Fang, 2012, 36).”

Upacara *bagondang*⁷ adalah salah satu jenis upacara yang diselenggarakan oleh suku Dayak yang diangkat dalam novel ini. Selain itu, masih banyak upacara jenis lain yang digambarkan masih terus dijaga dan dilestarikan dengan tetap melaksanakannya dengan rutin. Upacara lainnya misalnya *wara*, yakni sebuah ritual adat yang dilakukan setelah menguburkan orang yang meninggal. Adapun upacara lainnya yang sering diselenggarakan dalam masyarakat Dayak adalah upacara untuk mengusir roh-roh jahat yang disebabkan oleh kutukan. Selain itu, dalam novel ini juga dipaparkan tentang ritual upacara adat tertentu yang diselenggarakan saat berlangsungnya acara pernikahan. Dalam rangkaian upacara tersebut sering kali digunakan bahan dan perlengkapan upacara, seperti beras, nasi ketan, nasi biasa, bunga, sirih, dan akar pohon luak, serta bunga rampai, cendana, tepung tawar, *baras* kuning, tuak⁸, dan arak (Fang, 2012, 67, 85).

Bua: Mengayau, Arwah Gentayangan, dan Elemen Tidak Tereduksi (*Irreducible Element*)

Novel KGP menceritakan tentang tokoh Nanang bertemu dengan gadis desa suku Dayak bernama Bua di tengah kesibukannya bekerja di hutan Bumban. Dalam pandangan Nanang, Bua hanya seorang gadis kembang Gunung Purei penganut kepercayaan *Kaharingan*⁹. Seperti saat ia memandang hutan Bumban, kecantikan Bua digambarkan bagai bunga liar yang tidak pernah dilihat orang atau tidak terjamah (Fang, 2012, 111). Di luar itu, Bua adalah seorang perempuan suku Dayak yang masih kental memercayai apa yang selalu diajarkan oleh *umaaq* (bapak) dan *ineen* (ibu) mengenai segala pengetahuan, baik tentang tradisi maupun kepercayaan yang dianut turun temurun dalam sukunya.

Dilihat dari riwayat pendidikannya, Bua diceritakan hanya seorang lulusan SD sehingga bahasa Indonesianya tidak bagus dan lebih sering mencampurnya dengan bahasa Dayak ketika berbicara dengan Nanang. Bua sering menceritakan kegelisahan hatinya kepada Nanang

⁷ Berbagai tradisi seperti penyambutan tamu, pernikahan bahkan kematian merupakan tradisi yang masih ada saat ini. salah satu musik tradisi yang digunakan masyarakat yaitu, musik *Bagondang* (Yonathan, 2021, 2).

⁸ Tuak adalah minuman fermentasi beralkohol telah menjadi tradisi bagi berbagai Masyarakat Adat di Nusantara (Megawati, 2022).

⁹ Kaharingan adalah kepercayaan yang memuja roh-roh ghaib, roh-roh leluhur mereka, atau pun roh-roh lainnya yang berada di alam sekeliling tempat tinggal mereka (Anwar, 2018, 2).

termasuk mengenai penolakannya terhadap lamaran anak *demang*¹⁰ karena keluarga masih menerapkan hukuman pancung kepala. Keresahannya ia ceritakan kepada Nanang ketika ditanya alasannya menolak lamaran tersebut.

“Bua menghela napas sejenak. “*Demang* masih suka menjatuhkan hukuman *pengayauan* (pancung kepala), bila terjadi sengketa antarsuku atau antar warga. Itu mengerikan! Menurut kepercayaan kami, *kaharingan*, hukuman *pengayauan* hanya menyebabkan arwah-arwah penasaran. Arwah-arwah itu gentayangan, dan bila tidak mendapat tempat akan berdiam di batu-batu atau pohon-pohon besar. Arwah-arwah itu suka mengganggu panen (Fang, 2012, 59).”

Meskipun *demang* dan Bua hidup di budaya masyarakat yang sama, mereka memiliki pandangan berbeda mengenai hukuman *pengayauan*¹¹. Menurut keluarga Bua, hukuman tersebut akan mendatangkan arwah penasaran yang pada akhirnya berakibat pada gangguan panen. Dalam cerita Bua, tidak dijelaskan hubungan antara hukuman pancung kepala dengan arwah penasaran. Ia juga tidak menyebutkan bagaimana arwah-arwah itu mengganggu panen, apakah dengan memakan hasil panen atau menyebar hama sehingga gagal panen. Bua menerimanya begitu saja kepercayaan yang sudah turun-temurun dari kedua orang tuanya, meskipun belum pernah melihat atau mengalami secara langsung. Selain kepercayaan soal adanya arwah, Bua juga menceritakan kepada Nanang mengenai kebiasaan masyarakat Dayak yang selalu memberikan sajen dari proses tanam hingga panen. Kepercayaan yang diyakini Bua tersebut berdasar pada kepercayaan warisan dari keluarganya yang sudah turun-temurun.

Berdasarkan penuturan dari Bua, suku Dayak *demang*¹² dan Tunjung di Kalimantan Timur memiliki kebiasaan memberikan sajen kepada *itaak kakaah benturaatntana*, yaitu roh-roh yang dipercaya menjaga kondisi tanah sebelum pembenihan sampai setelah panen. Menurut Bua, mereka berdoa agar roh-roh itu memberikan kesuburan tanah, menjaga tangan dan kaki mereka ketika menugal, menghindarkan hama dan penyakit, dan membuat hasil panen berlimpah (Fang, 2012, 60). Tradisi tersebut sudah turun temurun dari nenek moyang yang pekerjaannya menggarap ladang dengan cara yang tradisional dan *handep* (gotong royong) lengkap dengan upacara *bagondang* setelah panen tiba. Bua menjelaskan bahwa doa mereka ditujukan kepada roh-roh yang akan memberikan hasil panen yang memuaskan.

Kisah Bua berlanjut mengenai *buluh perindu* yang dikirim dari *demang* untuknya. Peristiwa itu berawal dari keluarga Bua yang bingung bagaimana menolak lamaran *demang*. Mengingat bahwa kedudukannya sangat berpengaruh di dalam tatanan keluarga suku Dayak, keluarga Bua meminta bantuan *temanggung* (ketua adat) untuk menyampaikan penolakan itu dengan alasan bahwa Bua masih harus membantu *ineen*. Penolakan tersebut membuat *demang* tersinggung dan bersumpah untuk membalas dendam.

Bahkan anak *Demang* berkata akan mengirim buluh perindu untuk memikat dan mendapatkanku (Fang, 2012, 61).

Bua memercayai hal-hal magis seperti kutukan yang ia sebut sebagai buluh perindu dengan menampakkan rasa khawatir sekaligus takut. Ia percaya bahwa buluh perindu tersebut dapat membuatnya terpikat dan tergila-gila kepada anak *demang*. Selain itu, Bua juga percaya

¹⁰ *Demang* adalah seorang kepala adat di tingkat kecamatan. Di bawah *demang*, terdapat panghulu yang merupakan seorang pembekal yang merupakan kepala desa urusan administratif pemerintahan desa (Kurniawan, 2015, 7).

¹¹ *Pengayauan* adalah hukum potong kepala (Haryanto, 2015, 50).

¹² Suku Dayak Benuaq adalah Suku Dayak dari Kutai Barat, Kalimantan Timur. Benuaq berasal dari kata Benua yang berarti suatu wilayah atau daerah di teritori tertentu (Yustika, 2017, 13).

bahwa kematian *umaaq*nya ketika membuka ladang adalah buah dari musibah yang berasal dari *Demang*.

“Tidak lama setelah itu, *umaaq* meninggal ketika membuka ladang,” ujarnya gamang.
“Kami semua percaya bahwa itu semua kiriman musibah dari *demang*.” (Fang, 2012, 61).

“Walaupun *umaaq* sudah dikuburkan dengan upacara *wara*, tetapi kesedihan tetap ada di rumah kami. *Ineen* tidak rela *umaaq* meninggal dengan cara tidak wajar. Aku terus berusaha menghibur dan meyakinkan bahwa kematian *umaaq* benar-benar kecelakaan. Aku tidak mau berburuk duga. Dosa kan, Kak Nanang? (Fang, 2012, 64—65).

...Kami tidak mau bersanak keluarga dengan pembunuh *umaaq*.” (Fang, 2012, 65).

Pada rangkaian pemakaman *umaaq*, diadakan pula upacara kematian setelah penguburan atau yang biasa disebut dengan *pesengkeet*. Di saat itulah *demang* mengajukan lamarannya lagi. *Ineen* dari Bua langsung menolak mentah-mentah lamaran tersebut sehingga terjadi ketegangan antara *demang* dan *ineen*. Saat itulah terjadi adu mulut antara keduanya dan keluarga Bua masih menyakini bahwa yang membunuh *umaaq* adalah keluarga *demang* sehingga dengan tegas Bua berkata pada Nanang bahwa keluarganya tidak mau bersanak keluarga dengan pembunuh *umaaq* (Fang, 2012, 65). Di sini mempertegas bahwa Bua menyakini hal-hal magis yang menyebabkan *umaaq*nya meninggal. Ia beserta keluarganya bahkan tidak ragu memusuhi keluarga *demang* yang mereka yakini sebagai pembawa hal-hal buruk sekaligus magis itu.

Setelah mendengar sumpah serapah dari *ineen* sekaligus acungan mandanya, *demang* marah besar dan menganggap keluarga Bua tidak tahu diri. Hal ini karena status *ineen* hanya orang dusun yang berprofesi sebagai peladang, tetapi berani menolak lamaran seorang tokoh masyarakatnya, yakni *demang*. Oleh karena *demang* merasa dipermalukan, anaknya mengancam bahwa ia akan membuat hidup Bua tidak akan bahagia dengan laki-laki mana pun. Ia akan memberikan kutukan sehingga Bua menjadi perempuan yang mendatangkan sial bagi laki-laki yang mendekatinya. Jue akan membuat laki-laki yang kelak mengawini Bua akan mati tragis karena ia akan timpakan bala (Fang, 2012, 66).

Bua yang kerap mendengar ancaman mengenai kutukan itu terus bercerita kepada Nanang mengenai mantra *penyirapan buluh perindu*. Mantra yang jika dibiarkan diyakini oleh Bua akan membuat *ngilaaq nguto* atau tergila-gila pada Jue, atau mungkin jadi gila sungguhan. Pada akhirnya masyarakat yang mendukung keluarga Bua memutuskan untuk mencari *belian* (dukun)¹³ untuk membebaskan tokoh Bua dari mantra itu. Dari situlah keluarga Bua diminta untuk “menjalani puasa” yang bertujuan untuk melepaskan Bua dari mantra *penyirapan buluh perindu* itu (Fang, 2012, 67). Bua menjelaskan lebih lanjut mengenai upacara yang ia dan masyarakat Dayak lakukan secara bersamaan kepada Nanang.

“Kami sedusun melakukan upacara dengan bersila di atas tikar. Di atas tikar lengkap sudah sesaji dari beras, nasi ketan nasi biasa, bunga, sirih, akar pohon luak yang akan digunakan sebagai kemenyan beserta tempatnya. Akar pohon luak, ini ketika dibakar menimbulkan kepulan asap wangi. Asap ini akan membumbung terus ke langit, mengundang roh-roh untuk menghadiri upacara. Beberapa butiran beras kemudian dibakar di atas kepulan asap tadi dan dilemparkan ke atas. Kami percaya butiran beras itu akan berubah menjadi burung tiung yang menyampaikan tujuan dan maksud upacara diadakan kepada para *seniang* yang tinggal di langit. Kami mohon roh-roh itu memberi kesembuhan padaku. Akhimya, *belian*

¹³ Belian pada kepercayaan Kaharingan, dapat berarti orang yang menyakini, melakukan, serta mengajarkan suatu kepercayaan dengan cara merawat dan memelihara suatu yang magis (Anwar, 2018, 11).

itu mengubur dua boneka kayu laki-laki dan perempuan, dengan posisi bertolak belakang (Fang, 2012, 67—68).

Bua dengan kepercayaan terhadap efek kemampuan upacara tersebut menyakini bahwa dirinya akan sembuh dari kutukan yang dikirimkan oleh Jue. Berdasarkan ceritanya, Bua mengaku bahwa keadaannya membaik sehingga ia “tidak pernah menangis lagi, apalagi sampai meraung-raung. Walaupun kadang-kadang masih suka tercenung dengan pikiran kosong.” (Hlm. 68). Meskipun Bua telah melakukan serangkaian upacara untuk menghilangkan sembuh dari kutukan yang dikirim dari keluarga *Demang*, tetap saja Bua masih merasa khawatir oleh akibat dari kutukan itu, yaitu menjadi perempuan pembawa sial hingga menjadi perawan tua.

“*Demang* bilang, ia akan bikin permintaan Ineen terkabul. Aku akan jadi perawan tua tidak laku. Dan kutuk Jue atas diriku bahwa akan menjadikan diriku sebagai perempuan pembawa sial, pemberi bala, sudah didengar orang-orang sedusun. Bahkan sampai ke dusun lain. Mereka jadi takut melamarku. Selain takut pengaruh *Demang*, mereka juga takut mendapat bala bila mendapat menantu atau istri seperti aku. Bukankah aku sudah kena kutuk *Demang* dan Jue? (Fang, 2012, 69).”

Bahkan berdasarkan keterangan dari *umaaq* dan *ineen* mengatakan kepada Bua bahwa seorang *belian* sudah meramalkan nasibnya ketika ia baru lahir. Bua diramalkan akan banyak mengalami kejadian-kejadian yang tidak terduga sehingga *umaaq* dan *ineen* diberitahu untuk lebih hati-hati menjaganya (Fang, 2012, 78). Oleh karena itu, orang tua Bua harus menyelenggarakan upacara selamatan setiap tahun yang ditujukan kepada roh-roh suci atau seniang untuk memohon perlindungan atas ramalan nasib Bua tersebut.

Keyakinan akan hal-hal magis yang dipercaya oleh Bua berasal dari kedua orang tuanya yang dijembatani oleh seorang *belian* dengan cerita ramalan yang diwarnai dengan berbagai upacara dalam upaya penyelamatan terhadap roh-roh jahat. Hal demikian diperkuat dengan fakta-fakta cerita bahwa Bua telah dikirim kutukan oleh keluarga *demang* dengan akibat-akibat yang sifatnya juga magis. Hal-hal magis demikian dilakukan, dipercayai, dan diwariskan secara turun-temurun oleh masyarakat Dayak, di mana Nanang sebagai subjek akademis-logis menceburkan diri. Berdasarkan penjelasan dari Natsir, Johansen, dan Prastiwi (2019, 41), seorang anak yang lahir ketika telah berumur dua atau tiga tahun apabila tidak dipermadikan oleh *belian* belum dapat dianggap sebagai Kaharingan. Bagi agama Kaharingan, anak yang usianya sudah menginjak dua atau tiga tahun harus dilakukan upacara pemandian yang dilaksanakan oleh *belian*. Upacara tersebut diringi dengan doa-doa dan mantra-mantra panjang untuk mengusir roh-roh jahat dan mendoakan anak agar selamat, begitu juga orang tuanya.

Elemen pertama dari realisme magis ini merupakan bagian yang tidak dapat dijelaskan melalui hukum semesta yang didasarkan pada logika, pengetahuan umum, atau kepercayaan umum yang dapat diterima. Pembaca dihadapkan pada penyelesaian berbagai pertanyaan yang cukup rumit menyinggung status peristiwa dan karakter cerita. Elemen ini menghadirkan yang magis begitu saja tanpa mempertanyakan berbagai kenyataan yang hadir dalam narasi fiksi tersebut. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa elemen ini tidak dapat dirujuk dalam kenyataan, tetapi diterima dalam cerita (Faris, 2004, 7). Tokoh yang membuat pembaca menjadi memercayai berbagai kejadian magis berkaitan dengan roh jahat, kutukan, sihir, mantra, dan lainnya dijembatani oleh subjek Bua yang hidup kesehariannya telah akrab dengan hal demikian. Tokoh Bua sebagai anggota suku Dayak yang masih memegang teguh tradisi serta kepercayaan mereka terhadap hal-hal magis tidak pernah mempertanyakan secara kritis dan logis mengapa hal demikian terjadi sehingga ada penerimaan yang apa adanya.

Pengalaman Empirik Hingga Dukun: Dunia Fenomenal dalam Novel *KGP*

Merujuk pada hal-hal yang bersifat ‘nyata’ dalam narasi cerita, dunia fenomenal (*phenomenal world*) menggambarkan berbagai kenyataan dari realisme magis. Unsur ini merupakan latar (*setting*) yang berlandaskan pada yang nyata dan kronologi sejarah, dapat berupa nama, tempat, peristiwa, tokoh, dan geografi sehingga narasi magis dalam narasi realisme magis tidak benar-benar terlepas atau terpisah dari dunia nyata.

Dalam novel *KGP*, elemen magis tidak hadir secara dominan dan sendirian, ia hadir berdampingan dengan elemen real yang dapat ditemui dalam dunia nyata, beberapa di antaranya penyebutan tempat di Kalimantan, misalnya Banjarmasin (Fang, 2012, 13, 14, 15, 18, 27, 31, 32, 35, 37, 48, 49, 130, 139, 142, 143, 144, 145, 147, 152, 192, 195), Sungai Barito (Fang, 2012, 21, 23, 24, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 49, 176), dan Palangkaraya (Fang, 2012, 22, 31, 48, 77, 130, 142). Banjarmasin dalam dunia nyata adalah kota terbesar di Kalimantan Selatan yang berada di Indonesia dan merupakan pintu gerbang perekonomian tidak hanya bagi daerah Kalimantan Selatan sendiri, tetapi juga merupakan pintu gerbang perekonomian daerah Kalimantan Tengah (Nawawi, Ruslan, & Aziddin, 1986, 1).

Sungai Barito atau Sungai Dusun adalah nama sungai yang berhulu di Pegunungan Schwaner di Provinsi Kalimantan Tengah. Mata air sungai terbesar dan terpanjang di Kalimantan Selatan tersebut berasal dari pedalaman Kalimantan Tengah dan bermuara ke Laut Jawa (Rochgiyanti, 2011, 52). Palangka Raya adalah sebuah kota sekaligus merupakan ibu kota dari Provinsi Kalimantan Tengah dan merupakan bagian integral dari pembentukan provinsi tersebut berdasarkan Undang-Undang Darurat Nomor 10 Tahun 1957 (Fordiasnyah dkk., 2019, 8). Berdasarkan keterangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa latar tempat yang terdapat dalam novel *KGP* mengambil dari dunia nyata yang terletak di Pulau Kalimantan, Indonesia.

Selain tempat, hal nyata lain adalah adanya penceritaan mengenai Dayak Ngaju (Fang, 2012, 33, 35) yang merupakan subetnik Dayak terbesar di Kalimantan Tengah yang persebarannya cukup luas dan utamanya terkonsentrasi di daerah Kota Palangka Raya, Kabupaten Pulang Pisau, Kabupaten Gunung Mas, Kabupaten Kapuas, dan kabupaten lainnya di seluruh wilayah Kalimantan Tengah. Suku inilah yang menghadirkan sisi kebudayaan beserta berbagai ritual dan upacara yang diceritakan dalam novel *KGP*. Jadi, dapat dikatakan bahwa budaya yang diangkat dalam novel ini diambil dari kebudayaan Dayak Ngaju di kehidupan nyata manusia daerah Kalimantan Tengah. Selain itu, dalam realisme magis, teks juga menghadirkan dunia empiris yang dapat diuji kebenarannya, apa yang dihadirkan memiliki referensi dalam kehidupan nyata atau pengalaman hidup orang kebanyakan (Faris, 2004, 14). Pengalaman yang dihadirkan dalam novel *KGP* yang dialami oleh banyak orang yaitu mengenai kehamilan Bua dengan ciri-ciri perut yang membuncit.

Sekarang kandungannya memasuki bulan kelima. Perutnya mulai kelihatan membuncit. Dia kelihatan semakin menarik. Wajahnya semakin tampak keibuan. Sebetulnya, aku punya keinginan untuk membawanya ke Banjarmasin sebulan sekali untuk memeriksakan kandungannya. Tetapi Bua selalu menolak. Ia lebih suka pulang ke dusunnya untuk memeriksakan kandungannya ke dukun beranak. Ia juga lebih memilih meminum ramuan akar-akar dan daun-daun yang dibuat *ineen* daripada obat-obatan (Fang, 2012, 138).

Lebih lanjut, Bua menceritakan bahwa pengalamannya merasakan tendangan sang anak selama mengandung. Hanya saja Bua mendapatkan pengetahuan mengenai keadaan anaknya yang sehat bukan dari dokter, melainkan dari seorang dukun. Selain itu, obat-obatan yang ia konsumsi juga bukan dari medis, melainkan dari jamu herbal yang diramu sendiri. Bua mengatakan bahwa dukun beranak di dusun tempat tinggalnya sudah sangat ahli dan juga yang membantu *ineen* ketika melahirkan dirinya dan saudara-saudaranya (Fang, 2012, 138).

Berdasarkan penelitian Sanjaya, Ilmi, dan Marlinae (2016, 2), masyarakat suku Dayak menggunakan kemampuan atau teknik pengobatan tradisional untuk penanganan kasus persalinan ibu. Adanya unsur kebudayaan kental pada masyarakat yang tidak mempunyai pilihan lain selain melakukan proses persalinan dengan nama dukun beranak. Dukun tersebut dianggap terpercaya dan memiliki kemampuan khusus seperti yang diwariskan oleh *ineen* kepada Bua. Hal tersebut merupakan sesuatu yang sudah biasa dilakukan atau terjadi pada masyarakat suku Dayak karena keadaan geografis dan kondisi daerah yang terpencil dan sangat kekurangan sumber daya manusia (SDM) kesehatan yang terlatih untuk penanganan kasus kesehatan, khususnya masalah persalinan. Selain unsur benda dan latar tempat serta pengalaman empiris, sebenarnya ada hal yang digambarkan muncul kemudian pada diri tokoh Nanang. Tokoh ini kemudian dilukiskan mulai memakai pandangan logis dan modern terhadap fenomena yang dihadapinya. Oleh karena itu, Nanang sering membantah dan tidak memercayai hal magis yang diceritakan Bua atau bahkan ia alami sendiri.

Nanang: Subjek yang Ragu dan Terguncang (*Unsettling Doubts*)

Pada tataran ini, keraguan muncul antara dua pemahaman yang sifatnya kontradiktif atas berbagai peristiwa yang ada di dalamnya. Keraguan juga dapat muncul dari perbenturan antarkultural dalam naratif dan mode realistik yang secara tradisional mengeksklusi mereka. Faris (2004, 17) memaparkan tiga bentuk keraguan (*hesitation*) yang meliputi keraguan yang dipicu oleh teks, properti objek, dan latar budaya pembaca.

Latar budaya yang berbeda dari tokoh Nanang dan Bua membuat keduanya memahami suatu peristiwa dengan sudut pandang yang berbeda pula. Telah diceritakan bahwa Nanang berasal dari kalangan intelek dengan pemahaman pengetahuan dengan dasar logika, sedangkan Bua berasal dari suku Dayak yang masih kuat kepercayaannya akan hal-hal magis. Ketika Nanang dihadapkan pada cerita sekaligus peristiwa yang dialami Bua, ia menjadi ragu sekaligus takut meskipun ia masih mempertahankan keyakinannya terhadap hal yang nyata. Ia sering mengalami peristiwa dalam ambang antara keraguan yang meresahkan dan tidak terpecahkan. Hal ini dimulai ketika Nanang terperangah ketika mendengar cerita Bua bahwa ibunya meninggal karena akibat semacam guna-guna yang dipercaya dikirimkan oleh *demang*. Musibah tersebut diikuti dengan berbagai peristiwa ganjil yang membuat Nanang ragu untuk percaya atau tidak.

“... Suatu hari, *ineen* mendengar bunyi burung mentit di sebelah kanan rumah kami. *Ineen* langsung mengatakan bahwa itu pertanda kurang baik dan menyuruh *umaaq* untuk tetap tinggal di rumah saja. Tetapi *umaaq* bilang, bunyi burung mentit itu berasal dari sebelah kiri rumah. Baginya, itu tanda bahwa perjalanannya ke ladang yang baru dibuka akan membawa hasil yang memuaskan. Mereka berdebat soal bunyi burung mentit itu berasal dari sebelah kanan atau sebelah kiri. Akhirnya, *umaaq* berangkat juga ke ladang dengan keyakinan burung mentit itu berbunyi dari sebelah kiri rumah.” (Fang, 2012: 62).

...

“Begitu sampai di ladang, aku melihat *umaaq* terbujur kaku. Di kakinya masih tampak darah segar menetes bekas patukan ular. Dan dadanya remuk tertindih pohon tumbang,” ujarnya getir setengah bergumam (Fang, 2012, 63).

Kutipan di atas menggambarkan Bua dengan ceritanya yang berisi banyak keganjilan mencoba untuk membuat Nanang percaya bahwa kematian *umaaq* memang disebabkan oleh *demang*. Kematian menjadi tidak wajar dengan adanya tanda-tanda yang diyakini sebagai petunjuk. Namun, tokoh Nanang dengan cara berpikir logis dan mengabaikan hal yang tidak wajar mengatakan bahwa peristiwa tersebut adalah murni kecelakaan. Pada akhirnya, ketika dengan tegas Bua menyatakan pendapatnya bahkan pendapat masyarakat sedusun yakin dengan

peristiwa itu merupakan perbuatan *Demang*, Nanang berada dalam keraguan sikap antara ingin mempercayainya atau tidak. Selanjutnya, Nanang dibuat bimbang lagi dengan peristiwa yang ia alami sendiri bukan sekedar cerita dari Bua.

Darah!!! Wajah pengantinku berdarah! Tangannya berdarah! Tubuhnya berdarah!
Aaaaaah!!! Aku menjerit di tengah lorong waktu. Kubuka mata lebar-lebar. Kubelalakkan
mata. Tidak ada apa-apa ...

...

Apa aku bermimpi?

...

Dalam penglihatanku tadi... darah... darah... ada darah di mana-mana...

(Fang, 2012, 123—125).

Peristiwa tersebut terjadi ketika prosesi pernikahannya dengan Bua berlangsung. Nanang melihat darah saat matanya memandang pada sesosok wajah, tubuh, tangan, hingga membuatnya menjerit. Keraguannya muncul ketika ia membuka mata lebar-lebar dan tidak ada apa-apa. Ia bahkan bertanya apakah ia hanya bermimpi atau peristiwa tadi terjadi secara nyata. Ketika Bua mengatakan bahwa ia akan menanggung semua kutuk yang menimpa, Nanang bergeming dan membantah bahwa nasib dan takdir sudah ditentukan secara pribadi, tidak perlu menimpakan nasib orang lain kepada diri sendiri. Pengetahuan, keyakinan, dan kepercayaan Nanang pada saat itu dibenturkan dalam peristiwa yang berkelindan antara yang magis (tidak tereduksi) dan nyata (*phenomenal word*). Keduanya berupaya memunculkan kebimbangan, keraguan, dan keresahan pada diri Nanang untuk selanjutnya mengambil keputusan apakah peristiwa tersebut termasuk magis atau real.

Nalar logika Nanang terus menolak sesuatu yang disampaikan oleh Bua dengan meyakinkan dirinya bahwa tidak mungkin Bua mampu menanggung balanya karena dalam keyakinan Nanang semua orang berjalan di garis hidupnya sendiri sehingga setiap orang juga mempunyai karma baik dan buruknya sendiri (Fang, 2012, 126). Singkatnya, dalam logika Nanang, setiap perbuatan baik seseorang akan melahirkan sesuatu yang baik pula pada dirinya, bukan pada diri orang lain sehingga ia menolak logika berpikir Bua yang mengatakan akan menanggung nasib buruk Nanang akibat dari kutukan. Nanang terus menolaknya dengan meyakinkan pada dirinya sendiri, “Aku mengelak. Aku menggelengkan kepala kuat-kuat (Fang, 2012, 126).” Namun, ketika cawan berisi darah ular kobra itu diserahkan padanya, akhirnya Nanang menerimanya setelah ia merasakan kebingungan, kebimbangan, dan perasaan antara percaya dan tidak ada kekuatan magis yang mengelilinginya.

Tetapi aku tidak tahu kekuatan dari mana terus mendorong dan menyorongkan cawan berisi darah ular kobra itu ke mulutku. Tangan *belian*? Tangan Bua? Tangan *seniang*? Tangan setan? Tangan-tangan semua orang? (Fang, 2012, 126).

Kutipan tersebut dengan jelas menggambarkan bagaimana kebingungan dirasakan oleh Nanang mengenai perasaan, keadaan di sekitarnya, sekaligus keputusannya yang cenderung bertolak dari keyakinan logika itu. Ia mengalami pergolakan batin dan peristiwa antara nyata dan tidak terjadi di sekitarnya, terutama mengenai gambaran darah yang belum juga hilang dari bayangannya. Setelahnya, Nanang mabuk aroma tuak yang telah ia minum bercawan-cawan (Fang, 2012, 127). Di tengah suasana mabuk itu pun, Nanang masih terbayang oleh darah dan ia merasakan ketidakjelasan antara yang magis dan real, antara alam mimpi dan alam nyata.

Juga ada... merah... darah...

Tetapi kepalaku sudah terlalu ringan untuk membaca siluet dan bayangan di depanku.

Tidak ada satu pun yang jelas kulihat (Fang, 2012, 127—128).

Keraguan yang dialami oleh Nanang dapat terjadi karena latar budayanya sebagai manusia terpelajar dan berpendidikan modern yang membentuk nalar berpikirnya untuk melogika sebuah peristiwa. Bagaimana, sebab, dan mengapa peristiwa itu terjadi dirunut secara logis. Ia tidak begitu saja memercayai sesuatu yang didengar atau dialaminya. Nanang menerimanya dengan proses berpikir logis sehingga awalnya ia menolak dan membantah peristiwa magis yang pada akhirnya membawa keraguan karena meskipun tidak logis, ia telah mengalami dan menyaksikan sendiri kemagisan tersebut.

Pernikahan Bua dan Nanang menjadikan Semesta yang Membaur (*Merging Realism*)

Penggabungan antara dunia magis (berkaitan dengan kepercayaan tradisional) dengan dunia real (modern) dimetaforakan dengan menyatunya Bua sebagai wakil masyarakat tradisional dan Nanang mewakili masyarakat yang modern. Peleburan batas-batas antara magis dan nyata yang terlihat menjadi tidak terlihat, tergambar saat berlangsungnya pernikahan antara Bua sebagai 'yang magis' dan Nanang sebagai 'yang nyata'. Keduanya berbaur dalam ikatan pernikahan yang menuntut adanya penyatuan kesepakatan dan keputusan dalam hal berumah tangga.

Jantungku berpacu semakin cepat ketika gadis itu tertunduk dan dengan suara pelan dan teragap ia menjawab, "Saya... saya... tidak tahu, Kak Nanang.... Apakah Kak Nanang tidak takut kutuk atas diriku?" tanyanya ragu. "Aku perempuan membawa sial dan pemberi bala. Aku takut nasib Kak Nanang jadi tidak mujur bila menjalin hubungan denganku..." "Persetan dengan kutuk itu!" sergahku seraya meraihnya ke dalam dekapanku. Aku sama sekali tidak memikirkan kutukan Demang atau Jue. Dengan tangan buntung ini, aku sudah merasa hidup dalam kutukan dan penderitaan. Berapa lama aku terkukung dalam kotak hitam berkawan dengan hantu-hantu yang selalu mendengungkan rasa putus asa? Bila saat ini aku menemukan kunci untuk membuka diriku, kenapa aku harus menundanya? Bua adalah kunci itu (Fang, 2012, 75—76).

Kutipan tersebut menjelaskan bahwa Bua masih terus memercayai dan khawatir akan kutukan yang ditimpakan padanya, sedangkan Nanang meresponnya dengan sanggahan bahkan makian. Nanang tidak peduli apakah Bua perempuan pembawa sial atau tidak, yang pasti ia yakin bahwa Bua merupakan kunci dari hidupnya yang sempat terpuruk akibat tangannya yang buntung. Selama perjalanannya mengenal Bua, ia sempat membandingkannya dengan Ida yang digambarkan sebagai menantu ideal. Ida merupakan lulusan fakultas hukum Universitas Lambung Mangkurat yang dipuja oleh Nanang sebagai gadis dengan "kecantikan, kepandaian, kekayaan, martabat, dan nama baik" (Fang, 2012, 112) dan dibandingkan dengan Bua yang hanya lulusan sekolah dasar dengan kepercayaan yang jauh berbeda dengannya. Perbandingan tersebut Nanang lakukan setelah Amit memintanya untuk menikahi Bua karena ia telah mengandung buah hati Nanang. Maka, ia menjadi bimbang apakah akan melanjutkan tanggung jawabnya dengan menikahi Bua atau meninggalkannya begitu saja. Akhirnya, dengan segala keyakinan dan keimanan Nanang yang membantah hal-hal magis, ia tetap menikahi Bua dengan landasan cinta kasih.

"Urusan Bua adalah urusan kami sekeluarga. Menyangkut nama baik keluarga, bahkan dusun kami. Saya tidak mau Bua tercela." Kali ini suara Amit terdengar sangat tegas. Dia bukan lagi bicara sebagai bawahanku. "Pak Nanang boleh pikirkan tentang perkawinan itu.

Tetapi jangan memainkan Bua. Jika itu sampai terjadi, kami akan panggil *belian* untuk Pak Nanang—," sambungnya pelan setengah mendesis tetapi pasti dengan nada penuh tekanan. "Hah?" Aku terperanjat. "Panggil *belian*? Untuk apa? Kirim mantra untukku? Kalian akan membuatku sakit? Gila? Atau mati?" tanyaku lugas. Mungkin lebih cocok kalau kukatakan terdengar tolol. Bah! (Fang, 2012: 116).

Terus terang, akhirnya, aku memang mengawini Bua sama sekali bukan karena takut terkena mantra *belian*. Bukan karena ancaman Amit (Fang, 2012, 117—118).

Awalnya, Amit mengancam Nanang dengan membawa narasi *belian* yang dalam kepercayaannya dapat mendatangkan sebuah kutukan. Nanang yang memang sedari awal tidak memercayainya terus meyakinkan diri bahwa ia ingin menikahi Bua bukan karena takut dikutuk, tetapi karena cinta dan kasihnya pada Bua yang tulus. Nanang mengatakan bahwa ia sungguh mencintai Bua.

"... sungguh-sungguh menyukai dan mencintai Bua. Nyatanya aku selalu rindu dengan teduh matanya. Aku selalu rindu dengan segar bibirnya. Selalu ingin dengar suara canda dan ketawanya. Selalu rindu pelayanannya yang tulus... (Fang, 2012, 106)."

Maka meskipun Nanang mendengar banyak cerita bahwa berhubungan dengan gadis Dayak dapat mendatangkan risiko terkena kiriman mantra atau kutukan, tetapi keimanan dan keyakinannya terhadap kuasa Allah sekaligus logikanya melakukan perlawanan sehingga ia tetap yakin untuk menikahi Bua. Apalagi dengan berita yang dibawa oleh Amit bahwa Bua telah menjadi buah bibir orang-orang yang selama ini memperhatikan kedekatan Nanang dan kembang Gunung Purei tersebut.

Amit mencoba meyakinkan Nanang dan membawanya kembali mengingat berbagai peristiwa yang dialami oleh Bua sebagai sesuatu yang patut dikasihani. Dari sini terlihat bahwa orang-orang sedusun, dalam hal ini masyarakat Dayak, memiliki keyakinan dan kepercayaan yang kuat akan adanya hal-hal magis yang sedang bekerja dalam kehidupan Bua. Oleh karena itu, mereka terus mengikuti dan membicarakan bahwa menghakimi Bua hanya dari satu sudut pandang yang cenderung menyudutkan. Namun, dilihat dari pendapat Bua mengenai dirinya sendiri pun sebenarnya ia memiliki keyakinan yang sama dengan masyarakat dusunnya bahwa ia perempuan pembawa sial. Keyakinan yang melahirkan ketakutan tersebut pada akhirnya membawa Bua untuk mencari rasa tenang, aman, dan semua itu ia dapatkan dari seorang laki-laki bernama Nanang. Dari sisi Bua, ia sudah sepenuhnya yakin untuk memilih Nanang sebagai laki-laki yang akan memimpin bahtera rumah tangganya. Hanya saja ia masih memiliki sikap ragu sekaligus takut akan kutukan yang berasal dari Jue. Hal demikian memperkuat fakta cerita bahwa Bua sepenuhnya meyakini kehadiran kutukan tersebut meskipun Nanang telah meyakinkan ia bahwa ia tidak peduli dengan akibatnya.

Pada akhirnya, Bua dan Nanang menikah dengan adat Dayak yang disemarakkan oleh orang sedusun dalam gegap gempita. Nanang yang menolak dan melawan narasi-narasi magis mau tidak mau melebur, menyatu, bahkan merasakan kebahagiaan di tengah upacara tradisi pernikahan yang dilestarikan dalam budaya Dayak. Upacara tersebut diiringi dengan prosesi yang tidak lazim dalam keyakinan Nanang. Hal itu karena dalam kepercayaan sekaligus tradisi keluarga Nanang, sebuah pernikahan seharusnya ada wali dan saksi dari kedua belah pihak. Adapun dalam hal ini saksi hanya diwakili oleh pihak keluarga Bua tanpa sepengetahuan dan restu dari keluarga Nanang, apalagi tidak ada wakil dari pemerintah yang meresmikan dan melegalkan pernikahan tersebut.

Sebuah dusun kecil di Gunung Purei akan berpesta. Semaraknya bukan saja karena panen yang berlimpah. Bukan sekadar ladang-ladang menghasilkan. Bukan pula puji syukur kepada roh-roh yang melindungi dusun dan ladang. Ini bukan sekadar pesta selamatan *bagondang*. Ini pesta perkawinan sekaligus upacara puji syukur (Fang, 2012, 85).

Setelah mengalami penyatuan melalui pernikahan secara adat dengan Bua sebagai yang magis, Nanang lebih sering mengalami keraguan, kebimbangan, bahkan hingga peristiwa nyata yang ia alami kemudian tampak meruntuhkan keyakinan modernnya. Hal demikian bermula dari peristiwa saat upacara pernikahan yang dialami Nanang sebagai pengalaman magis dengan hadirnya wangi-wangian yang menyeruak di mana-mana. Bua dan Nanang digambarkan sebagai pasangan dengan budaya serta karakter yang berlawanan dan memiliki pandangan yang berbeda mengenai banyak hal, misalnya ketika mereka berdua membicarakan mengenai masa depan anak mereka. Bua membayangkan bahwa anak mereka dapat bekerja di ladang seperti pada umumnya masyarakat Dayak. Di sisi lain, Nanang tidak berpikir demikian, apalagi ia tidak terbiasa dengan pekerjaan yang manual dan tidak menggunakan mesin. Dari percakapan berikut dapat dilihat bahwa keduanya memiliki kecondongan pemikiran yang berbeda, bahkan Nanang mempunyai kecenderungan meremehkan pemikiran dari Bua.

“Kak Nanang bisa membuka ladang. Aku akan membantu Kak Nanang. Jika anak kita laki-laki, sebentar saja ketika ia beranjak remaja, ia sudah bisa membantu Kak Nanang membuka ladang. Jika ia anak perempuan, aku akan mengajarnya mengirim nasi ketan dan air minum di dalam bambu,” jawabnya seraya tersenyum.

...

“Aku membuka ladang?” Aku terbahak tanpa mampu kutahan.

“Kenapa?” Bua menatapku heran. “Di sini Kak Nanang menebas hutan dan menebang kayu. Sama saja, kan?”

Aku tertawa geli. “Di sini semua memakai mesin. Lihat! Ada mesin gergaji, mesin pemotong, capit raksasa, juga pekerja-pekerja. Bukan aku yang mengerjakan semua itu. Aku kepala proyek di sini (Fang, 2012, 190—191).”

Selanjutnya dalam kehidupan berumah tangga, ada perdebatan antara Nanang yang modern dengan Bua yang tradisional mengenai keputusan untuk membawa Bua ke rumah sakit di kota Banjarmasin saat melahirkan. Bua ragu untuk keluar dari Gunung Purei karena ia meyakini bahwa perlindungan *belian* dari kutukan tidak akan berlaku lagi di kota. Mereka berdua terus berdebat dengan keyakinan, kepercayaan, dan pilihan masing-masing. Pada akhirnya, Nanang berhasil meyakinkan Bua untuk ikut ke Kota Banjarmasin setelah dibujuk rayu. Meskipun demikian, Bua terus mengungkapkan ketakutannya yang direspon oleh Nanang dengan kebingungan karena ia sendiri pun sebenarnya masih bimbang dengan segala peristiwa yang sudah ia alami selama bersama Bua. Nanang telah terpengaruh dengan ketakutan Bua terhadap kutukan yang bisa jadi terus mengintai dan menunggu waktu yang pas untuk menampakkan kecanggihannya.

Di akhir novel KGP diceritakan bahwa dalam perjalanan ke Kota Banjarmasin, *tank boat* yang mengangkut Bua yang sedang mempersiapkan kelahiran tenggelam. Nanang yang berada di tempat yang sama berhasil diselamatkan, sedangkan Bua beserta bayinya bernasib naas. Peristiwa ini semakin menggoyahkan keyakinan Nanang akan kutukan Jue.

Orang-orang berbaju putih tampak sibuk memasang berbagai alat ke tubuhnya. Infus. Oksigen. Deteksi jantung. Tensi darah. Persediaan transfusi. Dan banyak lagi. Sembari tergesa mendorongnya masuk ke dalam ruang operasi.
Ah... Bua.

Aku lari. Merangkulnya. Memeluknya. Menciumnya. Dengan cucuran air mata. Air mataku terasa menetes basah di atas wajahnya yang pias bercampur butiran air dan keringat.

Kutuk Jue-kah...?

Ah! Persetan dengan segala kutuk itu! (Fang, 2012, 207).

Di penggalan kalimat di atas, Nanang tampak bertanya-tanya, apakah peristiwa meninggalnya Bua karena kecelakaan tersebut akibat dari kutukan Jue atau bukan. Selanjutnya ia tetap yakin bahwa kejadian tersebut murni kecelakaan sehingga ia mengumpat dan memaki kutukan tersebut dalam keadaan marah. Semua peristiwa di atas menggambarkan bahwa hal-hal yang bersifat magis telah berbaur sekaligus menyatu pada diri Nanang yang awal mulanya dibawa oleh Bua sebagai subjek yang menerima begitu saja elemen yang tereduksi.

Nanang dan Disrupsi Identitas (*Disruption of Identity*)

Pada bahasan kali ini, ada perbandingan antara waktu, tempat, dan identitas berdasarkan logika empiris dalam paradigma modernis dan paradigma realisme magis. Dari ketiga jenis disrupsi itu, novel KGP hanya menunjukkan salah satunya, yaitu mengenai identitas Nanang yang rusak. Hal demikian dapat tergambar dari sebuah peristiwa yang dialami oleh Nanang yang telah melebur bersama Bua dalam naungan kehidupan rumah tangga. Peristiwa ini terjadi ketika Bua mengalami pendarahan sehingga Nanang memutuskan untuk membawanya ke rumah sakit di Banjarmasin menggunakan *speedboat*.

“Panggilkan dukun beranak di Gunung Purei...,” desahnya lemah.

Aku menggelengkan kepala.

“Tidak. Tidak. Ayo... ke Banjarmasin. Siapkan *speedboat*,” perintahku setelah aku bisa menguasai diri dari rasa penikku.

“Tidak. Tidak. Ke Gunung Purei...” Bua mencengkeram lenganku.

“Astaga, Bua! Di Banjarmasin ada rumah sakit. Ada dokter.”

“Aku ingin ke Gunung Purei... Ke *Ineen*... (Fang, 2012, 199—200).”

Perdebatan yang terjadi antara Nanang dan Bua tidak lain karena perbedaan kepercayaan dan budaya mereka berbeda. Bua masih meyakini bahwa dukun beranak lebih terpercaya daripada dokter di rumah sakit, sedangkan Nanang sebaliknya. Karena posisi Nanang lebih dominan dan keadaan Bua memang terdesak untuk segera ditolong, pendapat Nananglah yang akhirnya diambil. Dalam perjalanan menuju Banjarmasin, Bua terus mengungkapkan ketakutan sekaligus kekhawatirannya terhadap kutukan Jue (Fang, 2012, 203). Meskipun tidak sepenuhnya yakin dengan kutukan tersebut, Nanang pun mengalami kebimbangan dan perenungan terhadap peristiwa yang sejauh ini ia dan Bua alami bersama.

Ah... apa arti semua ini?

Apakah benar kutuk itu mulai bekerja? Apakah benar sesuatu yang buruk akan terjadi?

...

Kutuk Jue-kah...?

Ah! Persetan dengan segala kutuk itu! (Fang, 2012, 207).

Benarkah kutuk itu...?

Mana *belian*? Mana *seniang*? Mana *nyahuq*? Mana upacara-upacara selamatan itu?

Astaga!

Rohku mengejewantah mencari Tuhan.

Tuhan...

Hanya Tuhan... (Fang, 2012, 217—118).

Dari penggalan kutipan di atas, Nanang mengalami pergolakan batin atas berbagai peristiwa yang ia alami bersama Bua. Keyakinan awalnya yang menolak memercayai adanya kutukan mulai mempertanyakan ulang apakah kutukan itu memang bekerja atau tidak. Apalagi peristiwa yang ia alami bersama Bua benar-benar nyata telah merenggut keyakinan logikanya yang mulai mempertanyakan eksistensi *belian*, *seniang*, dan *nyahuq*. Disrupsi identitas tersebut hanya berlangsung di alam perenungan Nanang yang pada akhirnya tetap membawanya ke keyakinan awal bahwa hanya Tuhan yang memiliki eksistensi untuk menyebabkan terjadinya sesuatu.

SIMPULAN

Kehadiran mode naratif realisme magis menjadi pilihan yang menarik sebagai upaya penyeteraan antara hal yang nyata dan magis. Nanang, sebagai tokoh modernis sekaligus berpendidikan tinggi, dihadapkan dengan Bua yang tradisional sehingga muncul pengalaman berupa peristiwa di ruang antara real dan magis dalam novel KGP. Kelima elemen yang dijelaskan oleh Faris (2004) membantu menarasikan dialektika yang berlangsung dalam narasi novel. Elemen pertama yang merupakan peristiwa tidak tereduksi banyak dialami, diyakini, dan dibawa oleh Bua. Adapun elemen kedua yang berasal dari dunia nyata banyak digambarkan dan dibawa oleh sosok Nanang yang sering mempertanyakan dan membantah hal-hal magis. Lang Fang melalui novelnya mencoba untuk menyatukan kedua elemen tersebut dengan membawa Nanang masuk ke kehidupan magis Bua sehingga ia sering mengalami guncangan keraguan antara yang nyata dan magis. Selanjutnya, Nanang memutuskan untuk terus melanjutkan perjalanannya dengan menikahi Bua sebagai upaya peleburan dan penyatuan dua elemen yang berbeda. Melalui proses menyatuan itulah identitas Nanang yang pada awalnya bersandar pada hal-hal logis mulai rusak atau mengalami *disruption of identity* meskipun hanya bersifat sementara. Pada akhirnya dalam novel ini Nanang tetap berpijak pada keyakinan awal yaitu landasan logis meskipun sama-sama percaya dengan kekuatan supranatural, yaitu Tuhan. Hal tersebut menggambarkan bahwa, ada proses dialektika dan negosiasi antara Nanang dengan keyakinan modernnya dengan Bua yang tradisional selalu muncul dalam membicarakan persoalan sampai memutuskan sesuatu. Konsep negosiasi ini membuka jalan bagi kemungkinan heterogenitas tidak hanya dari wacana yang dominan (Nanang), melainkan juga wacana yang termaginalkan (Bua), tidak hanya dari subjek yang disebut Barat (pendatang-orang asing-kota), melainkan juga subjek yang disebut Timur (suku Dayak) (Faruk, 2007, 7).

DAFTAR PUSTAKA

- Addiniyah, F., & Kamilah, Y. L. (2021). *Sastra Peranakan Tionghoa*. Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka.
- Anwar, Muhammad Isra. (2018). *Komunikasi Budaya dalam Masyarakat Dayak Kaharingan, Kecamatan Loksado, Kabupaten Hulu Sungai Selatan, Kalimantan Selatan*. Skripsi. Surabaya: UIN Sunan Ampel.
- Ariyanti. (2011). *Budaya Tionghoa di Indonesia dalam Sebuah Cerpen Lang Fang*. *Jurnal Metasastra*, 4(2), 116—122.
- Fang, L. (2012). *Kembang Gunung Purei*. PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Faris, B. W. (2004). *Magical Realism and The Remystification of Narrative*. Vanderbilt University Press.
- Faruk. (2007). *Belenggu Pasca-Kolonial Hegemoni dan Resistensi dalam Sastra Indonesia*. Pustaka Pelajar.
- _____. 2020. *Metode Penelitian Sastra: Sebuah Penjelajahan Awal*. Pustaka Pelajar.
- Fitryarini, Inda, dkk. (2014). *Model Literasi Media Berbasis Kearifan Lokal pada Suku Dayak Tunjung dan Dayak Benuaq di Kutai Barat*. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Volume 17, Nomor 3, Maret 2014 (207-314).

- Fordiansyah, A. dkk. (2019). *Profil Kota Palangka Raya 2018*. Badan Perencanaan dan Pembangunan Daerah.
- Haryanto. (2015). *MUSIK SUKU DAYAK Sebuah Catatan Perjalanan di Pedalaman Kalimantan*. Yogyakarta: Badan Penerbit ISI.
- Khairiyah, A., Wulandari, D., & Salsta, P. A. (2021). *Sastra Peranakan Tionghoa*. Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka.
- Kurniawan, Adhitya Dwi, dkk. (2015). *Kebudayaan Suku Dayak di Kalimantan*. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.
- Kutha, N. R. (2011). *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra dari Strukturalisme Hingga Postrukturalisme Perspektif Wacana Naratif*. Pustaka Pelajar.
- Kuyasakti, Kuyen. (2013). *Budaya Modern* diakses pada 01 Desember 2022 pukul 07.01 WIB dari <https://oligardan.blogspot.com/2013/02/budaya-modern.html>.
- Megawati, Katarina. (2022). *Tuak dari Kalimantan Utara*. Diakses pada 01 Desember 2022 05.30 WIB dari <https://radio.aman.or.id/2022/07/15/tuak-dari-kalimantan-utara.html>.
- Natsir, M., Johansen, P., & Prastiwi, S. D. (2019). *Upacara-Upacara Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah: Antara Adat dan Agama*. CV. Media Jaya Abadi.
- Nawawi, R., Ruslan, T., & Aziddin, Y. (1986). *Sejarah Kota Banjarmasin*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Rochgiyanti. (2011). Fungsi Sungai bagi Masyarakat di Tepian Sungai Kuin Kota Banjarmasin. *Jurnal Komunitas*, 3(1), 51—59.
- Satrya, D. (2016). *Basis Paradigma Teori Realisme Magis*. Naskah digunakan untuk diskusi sastra yang diadakan Forum Apresiasi Sastra UAD Yogyakarta, Rabu 9 November 2016. Diakses pada 20 Juli 2022 pukul 01.34 WIB dari https://www.academia.edu/33894644/BASIS_PARADIGMA_TEORI_REALISME_MAGIS_1.
- Sanjaya, M. R., Ilmi, B., & Marlinae, L. (2016). Kajian Perilaku Kesehatan Dukun terhadap Ibu dan Bayi setelah Melahirkan Suku Asli Dayak Meratus Kalimantan Selatan. *Jurnal Berkala Kesehatan*, 2(1), 1—8.
- Umam. (2021). *Pengertian Tradisional Beserta Contoh Penggunaannya* diakses pada 01 Desember 2022 pukul 07.10 WIB dari <https://www.gramedia.com/literasi/pengertian-tradisional/>.
- Yonathan, Elroy. (2021). *Bagondang dalam Upacara Pernikahan Adat di Desa Bakonsu, Kecamatan Lamandau, Kabupaten Lamandau, Kalimantan Tengah*. Yogyakarta: ISI.
- Yustika, Natalia. (2017). *Menggali Simbol-Simbol Perkawinan Adat Suku Dayak Tunjung sebagai Ungkapan Nilai Kesetiaan dalam Perkawinan Gereja Katolik di Kec. Linggang Bigung, Kab. Kutai Barat, Kalimantan Timur*. Skripsi. Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma.
- Wahyudi. (2013). *Dasar-Dasar Penggajian Kayu*. Yogyakarta: Penerbit Pohon Cahaya.
- Wikipedia. (2022). Lan Fang. Diakses pada 22 Juli 2022 pukul 12.55 WIB dari https://id.wikipedia.org/wiki/Lan_Fang.