

borneo



kalimantan

2005



**Transformasi Sosial Masyarakat
Pesisir Borneo - Kalimantan**



borneo - kalimantan 2005

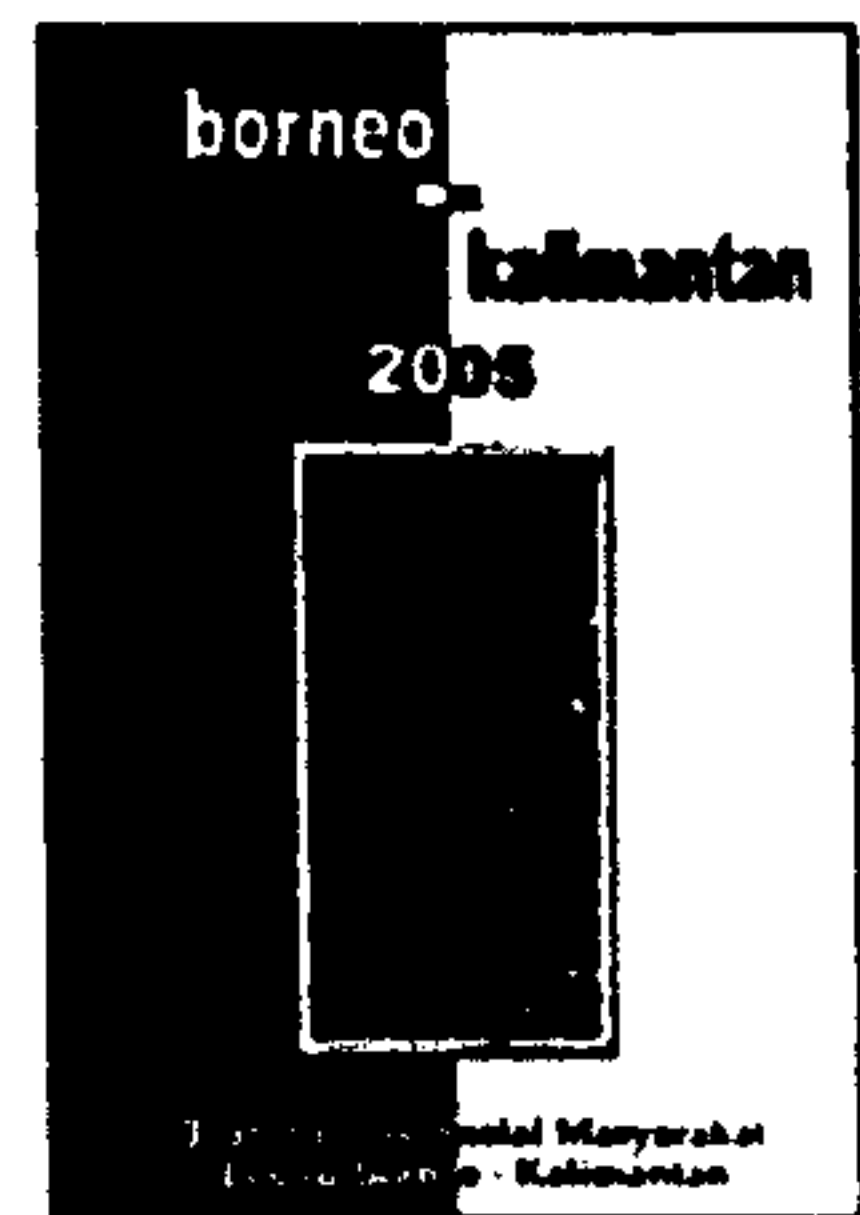
Transformasi Sosial Masyarakat Pesisir Borneo - Kalimantan

**Prosiding Konferensi Antaruniversiti
di Borneo - Kalimantan Ke 1**

Susunan
Abdul Halim Ali
Program Nusantara



Institut Pengajian Asia Timur
Universiti Malaysia Sarawak
Kota Samarahan, Sarawak
29 - 30 Ogos 2005



Pucuk rebung menjadi motif bersama para warga Nusantara yang meliputi rantau luas dari Selatan Vietnam dan Kampuchea menurun lewat Segenting Kra hingga ke Selatan Myanmar dan Semenanjung Tanah Melayu, termasuk Singapura; dari pulau Borneo - Kalimantan hingga Kepulauan Filipina; dan keseluruhan gugusan Kepulauan Indonesia.

Warna-Warna merah dan putih adalah pancaran Sang Saka Merah Putih dan Jalur Gemilang, sementara kuning mencerminkan kegemilangan diraja.

Institut Pengajian Asia Timur
Universiti Malaysia Sarawak
94300 Kota Samarahan
Sarawak

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Tanjungpura
Jalan Jenderal Ahmad Yani
Pontianak 78124
Indonesia

@2006 Pemakalah individu

Pesan:
Unit Penerbitan Akademik
Universiti Malaysia Sarawak
94300 Kota Samarahan
Tel: +6082-671000 samb. 535

Reka bentuk oleh Norhayati Ahmad

Dicetak oleh:
Masgraphics Services,
Sublot 6, Tingkat 2, Blok A,
King's Centre, Jalan Simpang Tiga,
93350 Kuching, Sarawak.
Tel: +6082-575395

ISBN 983-9257-63-3

Diprakarsakan oleh:
Institut Pengajian Asia Timur
Universiti Malaysia Sarawak
dan
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Tanjungpura, Pontianak

Kandungan

Tentang Konferensi Antaruniversiti Borneo-Kalimantan ke 2	vii
Pendahuluan	ix
Penyebaran dan Difusi Kulintangan di Sabah: Daripada Komuniti Pesisir ke Masyarakat Pedalaman. Jacqueline Pugh-Kitingan dan Judeth John Baptish	1
Hadrah di Sarawak. Kamil Salem dan Haji Sanib Said	13
Makan Tahun: Faktor Perubahan dan Sumbangan. Mohamad Suhaidi Salleh	25
Warisan Seni Wanita di Kawasan Pesisir Pantai Sarawak. Nazlina dan Norhayati Suleiman	41
Fenomena Hidu Gam dan Dadah Serta Cara Menanganinya. Che Bakar Che Mat, Hazman bin Seli dan Wan Hamidi bin Nordin @ Wan Ghazali	50
Studi Gender pada Masyarakat Nelayan: Kasus di Desa Botang Kuala, Kalimantan. Qorih Saleha	62
Pembangunan Budidaya Pertambakan Udang di Wilayah Pesisir Dengan Referensi Pada Wilayah Delta Mahakam, Kalimantan Timur Indonesia. Bambang Indratno Gunawan	77
Produktiviti Tambak Udang di Delta Mahakam. Noryadi, A. Syafei Sidik, Asfei Maidie dan Suprino	88
Angkatan Intelektual Melayu dan Agenda 956: Pemikiran dan Peranannya Sebagai Agen Pemaju Transformasi Sosial di Sarawak, 1976-1. Nordie Achie	98
Suku Kaum Bisaya Sabah: Satu Kajian Awal Tentang Transformasi Sosiobudaya. Hajah Siti Aidah Hj Lokin	113
Pola Transformasi Sosial Sama-Bajau di Sabah. Gusni Saat dan Kasim Mansur	128
Faktor-Faktor Pengaruh Dalam Transformasi Sosiobudaya Palau' di Semporna, Sabah: Satu Tinjauan Awal dari Perspektif Agama dan Komunikasi. Halina Sendera Mohd Yakin	138
Pola Kehidupan Perempuan Masyarakat Pesisir Dalam Memenej Waktu. Redatin Parwadi	150
Manuk - Manuk: Satu Penelitian Awal terhadap Ungkapan Risikan Dalam Masyarakat Bajau. Saidatul Normis Hj. Mahali	166

Wanita Bumiputera dan Sektor Tidak Formal Berskala Kecil: Satu Tinjauan di Pekan Tamparuli, Tuaran, Sabah. Kasim Hj Mansur, Lim Fui Yee Beatrice dan Marysia Engkok	174
Dari Kalimantan Selatan ke Semenanjung Malaysia: Migrasi Orang Banjar Pada Dua Zaman. Mohamed Salleh Lamry	182
Pendatang Filipina di Kampung - Kampung Air di Sabah: Komuniti Tanpa Undang - Undang. Wan Shawaluddin Wan Hassan dan Ramli Dollah	190
Kg. Ayer di Sabah: Warisan dan Perubahan. Saat Awang Damit dan Md. Saffie b Abdul Rahim	201
Penjelasan Terhadap Status Taraf Kampung Air Sabah: Kampung Landung Ayang Laut, Kudat. Bilcher Bala dan Baszley Bee b Basrah Bee	214
Kampung Ayer: Warisan Brunei di Kalangan Masyarakat Orang Hulu. Muhammad Hadi bin Muhammad Melayong	228
Profil Warga Pesisir Sarawak Barat Daya. Mohammad Azman Nazir bin Serail dan Zamri Haji Hassan	238
Dialek Melayu Brunei: Egosentrik Persebaran Dialek Melayu. Haji Jaludin bin Haji Chuchu	257
Sistem Sapaan Bahasa Melayu Sarawak: Transformasi dan Perkembangannya. Abang Patdeli Abang Muhi	273
Pemberian Nama Anak Damit Masyarakat Melayu-Brunei di Kampung Aying: Antara Tradisi dengan Perubahan. Maslin bin Haji Jukim	289
Kajian Sosio Budaya Peminjam - Peminjam Wanita Amanah Ikhtiar Malaysia (AIM) di Pesisir Pantai Sabah dan Sarawak. Azami Zaharim, Shahrudin Badaruddin dan Badron Abdul Manaf	297
Transformasi Sosial Masyarakat Pesisir Kalimantan Barat: Melalui Pendidikan Barat. H. Tarmizi Karim dan Uray Endang Kusumajaya	312
Isu Pendidikan di Kalangan Anak Pendatang Asing di Sabah. Azizah Kassim	323
Penglibatan Nelayan Dalam Penyelongkaran Tapak Kapal Karam dan Pencurian Aktifak Purba di Perairan Tanjung Simpang Mengayau: Kes Kajian Kampung Tanjung Kapor, Kudat, Sabah. Baszley Bee b Basrah Bee dan Bilcher Bala	339

Pengangkutan Air di Kalangan Masyarakat Filipina di Kampung - kampung Air: Satu Tinjauan di Sabah. Ramli Dollah dan Wan Shawaluddin Wan Hassan	347
Penelitian Reka Bentuk Perahu Tambang di Kuching Waterfront, Sarawak. Haji Khairul Aidil Azlin Abd Rahman dan Saiful Bahari Mohd Yusof	363
Pelaksanaan Pemilihan Umum Legislatif 2004 di Kecamatan Sungai Raya: Suatu Studi di Wilayah Pesisir Kabupaten Bengkayang. A.B. Tangdililing	374
Gawai Demokrasi: Satu Tinjauan Terhadap Pilihanraya-Pilihanraya di Sarawak (1970 - 2004). Neilson Ilan Mersat	387
Studi Alur Penanganan Rantai Dingin Hasil Perikanan Pasca Tangkap: Studi Kasus Di kecamatan Muara Badak. Andi Noor Asikin, Bagus Fajar dan Enwiantono	411
Pertanahan Warga Pesisiran Sarawak: Terumbang / ambing di Antara Laut dengan Pantai. Awang Mashabi Awang Mohamad	426
Transformasi Pendidikan Agama Islam di Negara Brunei Darussalam Pra-merdeka: Fokas kepada Sekolah Rendah Agama. Haji Awg Asbol bin Haji Mail	439
Islam di Pontianak Berdasarkan Kitab Hikayat Al-Habib Husain Al-Qadri. Mahyudin Hj Yahaya	456
Transformasi Sosial dan <i>Magnum Opus</i> Borneo: Teks dan Konteks. Awang Azman Awang Pawi	473
Glosari	485
Lampiran 1	487
Lampiran 2	494
Lampiran 3	498
Index	502

TENTANG KONFERENSI ANTARUNIVERSITI DI BORNEO-KALIMANTAN KE 1

Sejak abad ke 15, kuasa-kuasa penjajahan Portugis, Belanda dan Sepanyol, meminjam istilah Pramoedya Ananta Toer, adalah kuasa "arus balik" yang telah mengubah trajektori sejarah perkembangan masyarakat di rantau ini, satu zon budaya, satu *kultukreis* yang dipanggil Nusantara (nusa = tanah; antara) termasuk Brunei, Malaysia, Indonesia dan Filipina. Lalu, oleh kuasa-kuasa penjajah itu dibahagi-bahagikan wilayah Nusantara itu menurut daerah kekuasaan masing-masing dan berkembanglah rumpun tersebut menurut acuan imperial yang berlainan hingga terdirinya negara bangsa moden seperti Brunei Darussalam, Indonesia, Filipina dan Malaysia.

Setelah ratusan tahun berkembang bersendirian menurut acuan yang ditentukan oleh kuasa-kuasa penjajah dan terutamanya melalui peralatan ideologi negara kolonial, maka sistem pendidikan berbeza-beza antara satu tanah jajahan dengan yang lain. Turut terdampak akibat tuntutan ideologi tersebut ialah pada daerah pengetahuan.

Ternyata bahawa epistemologi, iaitu teori yang dapat menentukan bagaimana manusia memperoleh pengetahuannya tentang alam luarannya juga berbeza-beza antara kedua-dua Malaysia dan Indonesia, khususnya. Selama beberapa ketika, kita tidak lagi mengerti, apalagi mengalami dan merasai posisi epistemologi masing-masing yang berbeza-beza itu. Oleh kerana perbezaan tersebut, maka turut berkelainan ialah ontologi, iaitu cara kita memahami dunia, eksistensi, serta fitrah manusia.

Selain itu pula, dikalangan Indonesia, Brunei dan Malaysia, kita masing-masing sering berinteraksi secara akademik dengan negara-negara pilihan masing-masing, baik di timur mahupun di barat, tetapi secara relatif kurang antara para sarjana Malaysia dengan Indonesia, malah dengan Brunei Darussalam.

Oleh kerana kurang sekali interaksi akademik dan intelektual antara Sarawak dan juga Sabah dengan keempat-empat propinsi di Kalimantan, tetapi juga dengan negara Brunei Darussalam buat sekian lama, maka Institut Pengajian Asia Timur di Universiti Malaysia Sarawak, berkat dukungan canselorinya dan kerjasama kerektoran Universitas Tanjungpura, Pontianak serta Fakultas Ilmu sosial dan Ilmu Politik di situ, telah diprakarsakan satu forum bersama bagi maksud menaikkan interaksi demikian.

Maka diharapkan perhimpunan permulaan ini di Kota Samarahan pada 2005 dapat mencetuskan pertukaran akademik berasaskan sekalian hasil penelitian oleh para staf akademik serta juga peneliti lainnya tentang pulau Borneo-Kalimantan, yang dapat dimanfaatkan oleh para penyelidik seantero pulau ini. Lokasi perhimpunan seperti ini pula dicadangkan supaya bergilir-gilir di kalangan negara Brunei, propinsi-propinsi Kalimantan Timur, Kalimantan Barat, Kalimantan Tengah, Kalimantan Selatan, dan Sabah.

Konferensi antaruniversiti di pulau Borneo-Kalimantan ini berkisar pada tema utama mengenai transformasi sosial disini untuk maksud mendirikan kerjasama yang erat dan mantap di kalangan warga akademik, terutamanya angkatan mudanya yang cukup prihatin akan arah dan kecenderungan transformasi sosial di rantau ini.

Menghitung sahaja bilangan universiti di seluruh pulau Borneo-Kalimantan dengan bilangan staf akademik di pelbagai jurusan ilmu-ilmu sosial yang ratusan jumlahnya, maka tentu sahaja apabila tergabung hasil penyelidikan mereka, maka, sumbangan tersebut kepada korpus pengetahuan tentang pulau ini akan menjadi terpendang, apalagi jika penulisan-penulisan itu dihasilkan sendiri oleh para warga pulau ini.

Ringkasnya, konferensi antaruniversiti ini menjadi satu lagi forum bagi para sarjana, terutamanya warga Borneo-Kalimantan. Dari situ, maka diharapkan dapat di bangunkan dan digabungkan kesarjanaan dalam upaya bersama membina pengetahuan ilmu sosial tentang isu-isu sosial yang berpancamuka sifatnya itu.

Konferensi ini juga dapat memberikan kesempatan untuk membangkitkan isu dan masalah, baik kontemporari mahupun sejarah yang di hadapi negara, propinsi dan negeri di Borneo-Kalimantan. Pada sisi lain pula dapat diperiksa keadaan pengajian tentang Borneo-Kalimantan, lalu mengusulkan cara terbaik memajukannya dengan merenung akan kecenderungannya pada waktu-waktu lampau dan pelbagai cabarannya yang mendatang. Konferensi ini tidak mungkin memperolehi dukungan mantap dari Indonesia, Brunei Darussalam dan Malaysia tanpa kerjasama Universiti Malaysia Sarawak daripada pelbagai jabatan. Terima Kasih kepada Norhayati binti Ahmad kerana menguruskan sekretariat konferensi ini dan juga bantuan beliau menguruskan penerbitan prosiding konferensi ini.

Abdul Halim Ali

Kursi Nusantara
Institut Pengajian Asia Timur
Universiti Malaysia Sarawak
1 Mac 2005

Pendahuluan

MASALAH MENKONSEPTUALISASI KOMUNITI

Kekaburan istilah komuniti dalam penyelidikan ilmu sosial menyukarkan kita menentukan sikap dan batasan penyelidikan empirikal di pesisiran Pulau Borneo-Kalimantan. Pada amalnya, kajian komuniti menumpukan perhatiannya kepada pola interaksi di kampung dan juga di penempatan di kota. Juga yang dijadikan tumpuan penyelidikan ialah dampak daripada perubahan yang dicetuskan dari luar ke atas komuniti itu. Terdapat juga kajian komuniti yang dilaksanakan oleh ahli sosiologi untuk maksud mengaitkan jumpaan disitu dengan proses sosial dan struktur yang lebih luas, seperti susunan kelas sosial dan struktur klas yang terdapat dalam masyarakat kebangsaan. Perkaedahan penyelidikan tentang komuniti juga berbagai-bagai, tetapi yang sering digunakan ialah penyerta-pengamatan, informan terpilih, serta teknik antropologi sosial yang lain.

Namun, kajian komuniti sering menerima kritikan kerana dipersoalkan apakah yang dianggap tipikal dalam sesebuah kajian kes komuniti itu, sesungguhnya memancarkan proses sosial yang lebih luas dalam masyarakat luasnya. Maka sejak itu, telah mulai difikirkan semula isi dan maksud kajian komuniti dengan meninggalkan nada tambahan normatif yang sering mengiringi kajian komuniti. Seorang ahli sosiologi, M. Stacey sampai mencadangkan supaya konsep kajian komuniti itu di tinggalkan (Margaret Stacey. 1969, "The Myth of Community Studies", *British Journal of Sociology*. 20). Daerah-daerah dalam kajian komuniti yang sering dipakai perlu diperiksa semula, seperti lembaga-lembaga sosial yang berasaskan tempatan itu diusulkan supaya jangan lagi dikonseptualisasikan seolah-olah semuanya itu terpencil daripada struktur dan proses sosial yang terjadi dalam masyarakat luasnya.

Sewaktu-waktu saranan demikian dibuat pada sekitar akhir 1960an dan juga pada 1970an sosiologi kota telahpun meninggalkan apa yang dipanggilnya sosiologi mikro kajian komuniti pada tingkat yang umum. Malah pada waktu itu diusulkan supaya dilaksanakan kajian yang mampu menimbangakan proses-proses sosial diperingkat makro yang dianggap memberikan bentuk kepada penempatan-penempatan yang dijadikan kawasan kajian.

Setelah pendekatan tentang kecocokan kajian komuniti mula reda, maka timbul satu istilah baru-"kajian lokaliti", iaitu suatu kebangkitan semula minat tentang komuniti, tetapi kali ini dilaksanakan oleh para ahli sosiologi kota.

Secara sejarahnya, terdapat pertalian erat antara kajian komuniti di satu pihak dengan sosiologi desa dan sosiologi kota di pihak yang lain. Maka, pada 1941 dan 1956, seorang ahli antropologi yang mengkaji komuniti-komuniti tani Mexico memasukkan istilah konsep komuniti dalam ke dalam konsepnya yang lebih luas, iaitu, kesinambungan desa-kota. (Robert Redfield. 1941. *The Folk Culture of Yucantan*; Robert Redfield. 1956. *Peasant Society and Culture*). Pada zaman-zaman abad ke-19, pengkaji tentang komuniti, kerana kekhususan pengalaman Revolusi Industri di Eropah, telah membezakan secara mutlak akan kawasan-kawasan desa dan kota, iaitu antara *Gemeinschaft* dengan *Gesselschaft*. Yang pertama itu desa, iaitu "Komuniti" yang dikatakan bahawa kelompok sosial di situ disatukan oleh pertalian kekeluargaan, bermandiri dan serba lengkap. (F. Tonnies. 1887, *Community and Society* (terjemahan *Gemeinschaft and Gesellschaft*). (1955)). Akan tetapi, didapati bahawa sebenarnya masyarakat tidak dapat lagi dibahagikan secara mutlak seperti desa dengan kota. Lalu, konsep kontinuum desa-kota disarankan untuk menggantikan pembahagian mutlak demikian. Inti kepada konsep kontinuum ini ialah bahawa antara dua khutub, desa dan kota, terdapat gradasi jenis-jenis komuniti dari segi keluasannya, kepadatan penduduknya, tingkat pembahagian kerja warganya, tingkat rasa kesepaduannya dan kadar perubahan komuniti itu. Sebenarnya, gagasan *rural-urban continuum* yang diasaskan oleh dua ahli sosiologi, Sorokin dan Zimmerman pada 1920an berguna kerana perbezaan antara komuniti-komuniti desa dan kota pula berbeza-beza di kalangan masyarakat-masyarakat yang berlainan.

Dalam masyarakat kapitalis maju, konsep kontinuum ini didapati terbatas kebergunaannya kerana sudah hilang perbezaan yang signifikan antara cara hidup kota dengan desa, tetapi konsep tersebut dikatakan masih boleh dipakai di negeri-negeri yang membangun.

Kajian komuniti biasanya tertumpu kepada tiga jenis huraian: apakah sifat komuniti itu dulu? dan sejak itu apakah terjadinya kepadanya?; dan bagaimanakah proses perubahan di situ terjelma? Tiga jenis huraian ini diertikan berbeza-beza oleh para pengkaji komuniti, lalu tercetus perdebatan tentang apakah sifat sebenar komuniti. Perdebatan biasanya berkisar pada tiga persoalan; apakah absah pembelahan dua, iaitu dikotomi antara komuniti tradisional dengan komuniti modern?; apakah sifat komuniti itu padu, iaitu yang terbentuk dalam satu kelompok yang ruang individualismenya terbatas, malah tiada?; oleh kerana keterpencilan sosial dan geografinya, maka apakah komuniti itu berautonomi sifatnya, termasuk hadirnya kemandirian serta sanggup mencukupi keperluannya sendiri?

Aliran dikotomi desa-kota, iaitu pembelahan yang ketat antara dua jenis ruang itu berasaskan kajian yang dilaksanakan di Jawa pada 1960an, apabila Clifford Geertz 1963 *Agricultural Involution...* mencuba menunjukkan bahawa komuniti tradisional itu mempunyai sifat egalitarianisme, iaitu satu tanggapan bahawa semua orang dipemukiman itu sederajat kedudukannya. Lalu, disimpulkan beliau bahawa terjadi dalam masyarakat Jawa konsep "kemiskinan bersama", "keserataan" dan "keseragaman" yang semuanya disebabkan oleh penerimaan para warga akan konsep "Kemiskinan bersama" itu. Dipihak lain pula, terdapat pandangan seperti dakwaan Alec Gordon 1992 "The poverty of Involution: a critique of Geertz pseudo-history: *Journal of Contemporary Asia* 22(4) bahawa di pedesaan Jawa dalam sejarahnya sudah terdapat ketaksamaan sosial yang jelas selama berabad-abad, bukan sahaja kerana perbezaan pendapatan, tetapi kerana faktor kekuasaan, martabat, akses kepada tanah serta terdapatnya di situ hubungan *patron-client* yang sememangnya tidak imbang sifatnya. Perdebatan antara kedua-dua pandangan yang berselisihan ini berterusan hingga ke hari ini.

Tentang sifat komuniti yang dikatakan cirinya yang bersatu, iaitu sifat korporatnya ialah kerana didapati bahawa dalam komuniti itu wujud jaringan dukung dan terjadi di situ proses pengagihan semula sosial. Oleh kerana itu, maka disimpulkan bahawa puncak hubungan sosial dikalangan petani itu bukan berasaskan pertimbangan suku-bangsa atau kasta ataupun kelas sosial mereka, tetapi berasaskan hakikat bahawa komuniti itu berkesatuan sifatnya. Pendapat sebaliknya pula menolak asas-asas yang hadir dalam "ekonomi moral" dan yang di dukung oleh pandangan pertama, kerana pengamatan di lapangan menunjukkan bahawa yang lazim di komuniti tradisional ialah sebenarnya kepentingan diri dan individualisme, bukan ciri korporat para warganya. Hal ini didasarkan kepada amalan di situ bahawa kesejahteraan isirumah dan keluarganya itu sebenarnya tercapai lewat upaya warganya melangsungkan kesejahteraan isirumah dan keluarga masing-masing. Namun begitu, diakui oleh pendukung pandangan ini bahawa terdapat ketika-ketika apabila upaya penghasilan tadi bertindan dan bertepatan dengan manfaat dan kesejahteraan umum komunitinya. Apabila terjadi kerjasama demikian, maka hal itu dilaksanakan dalam rangka jangka pendek dan tidak formal. Kadangkala pula upaya kerjasama demikian terlaksana kerana keharusan desakan hubungan *patron-client* dalam komuniti. Pandangan kedua ini menganggap pandangan pertama itu amat terpengaruh oleh aliran utopia pemikir-pemikir Eropah, khususnya Inggeris dan Jerman, yang dikatakan telah diwarnai oleh nostalgia zaman pra-Revolusi Industri yang bersama-sama, Revolusi Perancis telah mencetuskan perubahan yang drastik dan kompleks untuk diuruskan oleh masyarakat Eropah pada zaman itu. Logik budaya sedemikian ini, kata pihak kedua, tentu sekali tidak dapat mengatasi logik ekonomi yang dasarnya adalah kepentingan diri dan bukan komuniti.

Sifat komuniti tradisional yang telah didebatkan, tetapi kini telah menjadi kurang sering, berkisar pada gambaran tentang kehadiran autonominya dan dayanya yang sanggup mencukupi keperluannya sendiri, iaitu yang mampu bermandiri. Lalu, komuniti itu diperihalkan sebagai suatu yang terdiri daripada beberapa keluarga, sifatnya yang terisolasi bukan saja daripada negara, tetapi juga daripada arus perdana ekonomi yang luas; dan oleh kerana hal-hal demikian, maka warganya pula dikatakan berkecenderungan melihat ke dalam kelompoknya dan bergantung kepada upayanya sendiri dan tidak pada komuniti-komuniti lain. Penentang pendapat sedemikian menghujahkan bahawa berasaskan juga kepada keterangan empirikal di beberapa tempat lain bahawa komuniti yang walaupun terpencil geografi, komuniti itu tetap terintegrasi dengan ekonomi serantau dan juga kebangsaan.

Andaian kajian komuniti di Barat Daya Sarawak yang dilaksanakan oleh program Nusantara, Institut Pengajian Asia Timur, Universiti Malaysia Sarawak pada 2003 memperlihatkan beberapa ciri yang hampir sama dengan beberapa ciri komuniti-komuniti yang terdapat di Asia Tenggara. Pertama, tidak terdapat bukti bahawa perkampungan-perkampungan di situ mempunyai sifat *egalitarian*, malah terdapat stratifikasi sosial; dan diamati juga bahawa kawasan-kawasan itu tidak juga bersifat korporat pada asasnya. Sesungguhnya, komuniti-komuniti tersebut terintegrasi ekonomi, sosial dan politik dengan daerah, bahagian, negeri dan negara. Sejarah komuniti-komuniti tersebut itu juga didapati tidak lama, satu ciri yang sama seperti perkampungan-komuniti lain di Malaysia yang biasanya didirikan, ada yang didirikan semula, ada yang dibahagi-bahagikan, dan ada pula yang dicantum selain terdapat pula yang sudah tiada lagi, namun masih dalam ingatan kolektif para warganya.

Perbahasan tentang sifat “sebenarnya” perkampungan, seperti halnya dengan komuniti di pesisir Sarawak akan terus dibahaskan. Oleh kerana itu telah timbul dua aliran pemikiran tentang sifat asasnya yang biasanya dipanggil perbahasan antara aliran “*moral economy*” dengan aliran “*political economy*”. Yang pertama itu dikaitkan dengan James C. Scott 1976 *The Moral Economy of The Peasant* bersama-sama Eric R. Wolf 1967. *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java*, sementara yang kedua dikaitkan dengan Samuel L. Popkin 1979 *The Rational Peasant...* Ringkasan perdebatan antara kedua-dua pandangan ini dicatatkan disini guna mencari satu penyelesaian kepada kontradiksi-kontradiksi yang di hadapi dalam upaya mengkonseptualisasi komuniti-komuniti ini. Kepada Scott yang berasaskan pengamatannya di Burma dan Cochin, China pada 1930an, sikap asasi petani ialah menghindari sebarang risiko yang berkemungkinan mengakibatkan keadaan berkebuluran dan kerana itu petani tersebut bercenderung memilih pendapatan yang rendah jumlahnya, asalkan pendapatannya itu tetap. Etika secukup hidupnya sesungguhnya adalah sebahagian daripada dimensi normatif atau sisi moral dalam ekonomi pertanian. Keadaan demikian terpancar pada struktur yang menyangkut hal-hal tentang timbal balik pembalasan dan pertukaran barangan dan juga khidmat. Dalam sistem ekonomi begini, maka para petani itu dikatakan memiliki kepercayaan yang hampir-hampir serupa dan seperasaan seperti yang ditegaskan oleh Robert Redfield (1956). Justeru, katanya sebarang konflik yang terjadi di mandala komunitinya itu ditanganinya dan diselesaikannya melalui keteraturan normatif yang terdapat dalam masyarakat petani, seperti yang diterapkan secara konstruktif oleh kepemimpinan komuniti itu.

Sebaliknya, aliran ekonomi politik yang dikaitkan dengan Samuel Popkin (1979) bertentangan pendapatnya dengan Scott (1976). Berasaskan pengamatannya di Vietnam, maka Popkin berhujah bahawa apabila hidup petani terdesak dan terhimpit oleh kuasa-kuasa pasar, maka petani tersebut tidak akan mencari-cari jaminan atau pertimbangan “*safety first*”, tetapi dia membuat keputusan lalu bertindak bukan sebagai warga ekonomi moral, tetapi sebagai “manusia ekonomi yang rasional”. Petani menurut pendapatan aliran pemikiran demikian adalah pemecah masalah secara rasional dan bukan secara moral kerana asas pemikiran dan tindakannya pada dasarnya berpaksikan pada pertimbangan “kepentingan diri” dan sikap

“berkira”. Tidak menyetujui akan sifat keserataan yang diyakini oleh pendukung aliran ekonomi sebagai sifat komuniti tradisional, beliau sebaliknya menunjukkan bahawa sebenarnya komuniti di situ berhirarki sifatnya. Dihujahkannya lagi bahawa hubungan kapitalis itulah yang menghubungkan komuniti tersebut dengan ekonomi luas dan hubungan yang sama juga berupaya memajukan sebilangan warga petani ke kelas yang lebih tinggi berbanding yang lain-lain disitu. Justeru, terdapat stratifikasi sosial di situ, kata Popkin (1979).

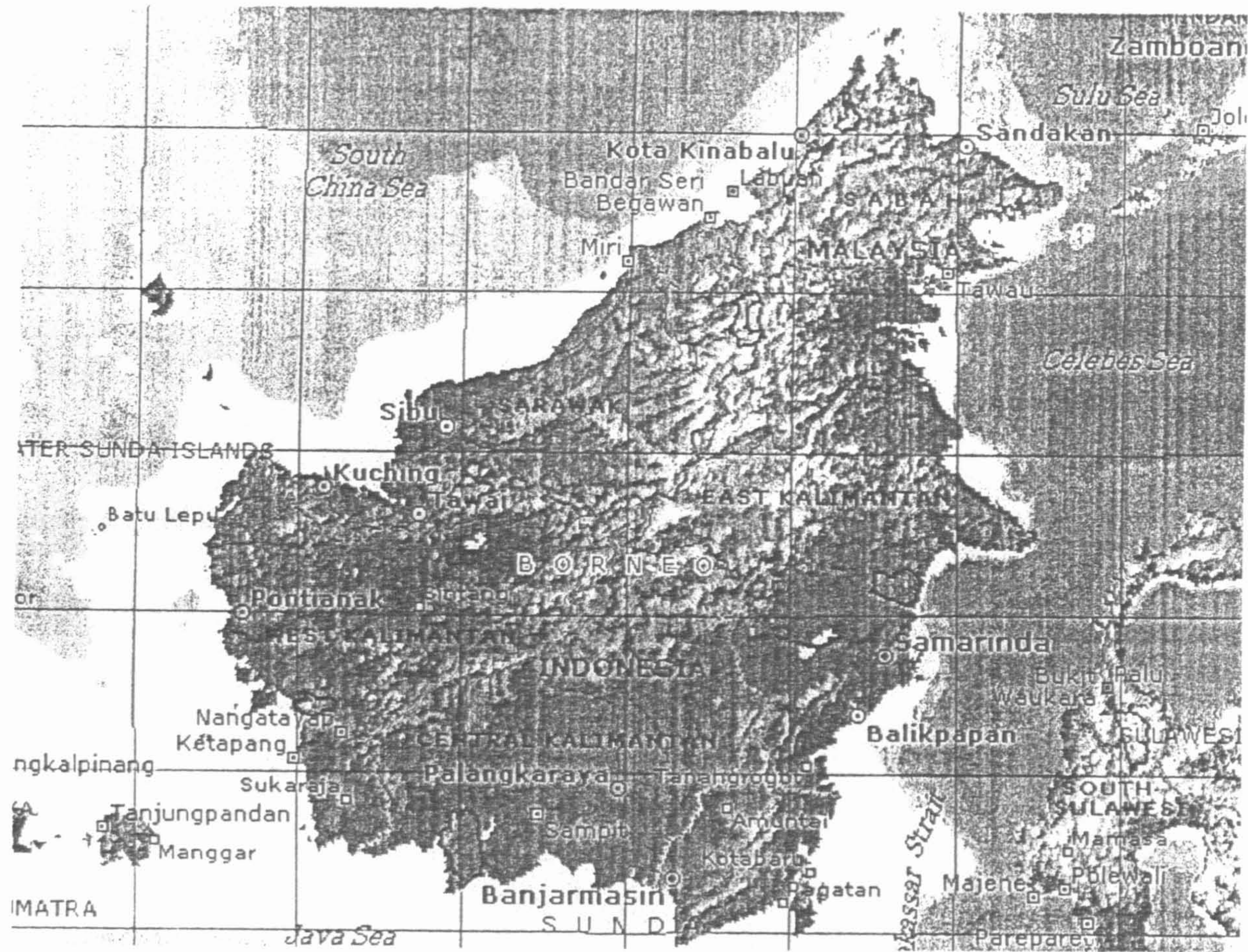
Terpancar daripada perdebatan tentang sifat komuniti ialah ciri-ciri tertentu yang ada pada komuniti tradisional dan komuniti modern. Komuniti tradisional dikatakan *egalitarian*; berorientasikan komuniti, iaitu sifat korporatnya; berorientasikan subsistensi, iaitu sifat mandiri; dan yang demikian moral dasarnya. Ciri-ciri komuniti modern pula adalah kebalikan seperti terdapat dalam komuniti tersebut ketidaksamaan; ciri individualisme (iaitu kebalikan sifat korporat); berorientasikan perdagangan, iaitu ciri keterbergantungan; maka yang demikian komuniti tersebut tidak moral pada dasarnya. Peralihan daripada “tradisional” ke arah “modern” dikatakan kerana proses peluasan pasaran, khususnya kuasa pasar dan intervensi negara dalam upaya “memodernisasikan” komuniti-komuniti tradisional tersebut.

Ternyata hujah kedua-dua aliran ini kuat, tetapi dalam kedua-dua pendapat itu terdapat kekurangan masing-masing. Mengcungkil kekuatan daripada kedua-dua pendapat yang berselisihan itu, maka tidak keterelakkan kita mengsintesis kedua-dua pandangan yang berkontradiksi itu. Maka, pada peringkat ini pertimbangan kita ialah: pada ketika-ketika hidup para petani di timpa serangan kuasa ekonomi pasaran, maka difikirkan bahawa mengikuti aliran ekonomi moral secara eksklusif ataupun sebaliknya mendukung hujah ekonomi politik dengan secara total, mungkin tidak mencukupi untuk di analisis kehidupan para warga pesisir Borneo-Kalimantan.

Abdul Halim Ali

Kursi Nusantara
Institut Pengajian Asia Timur
Universiti Malaysia Sarawak
1 Mac 2005

BORNEO - KALIMANTAN



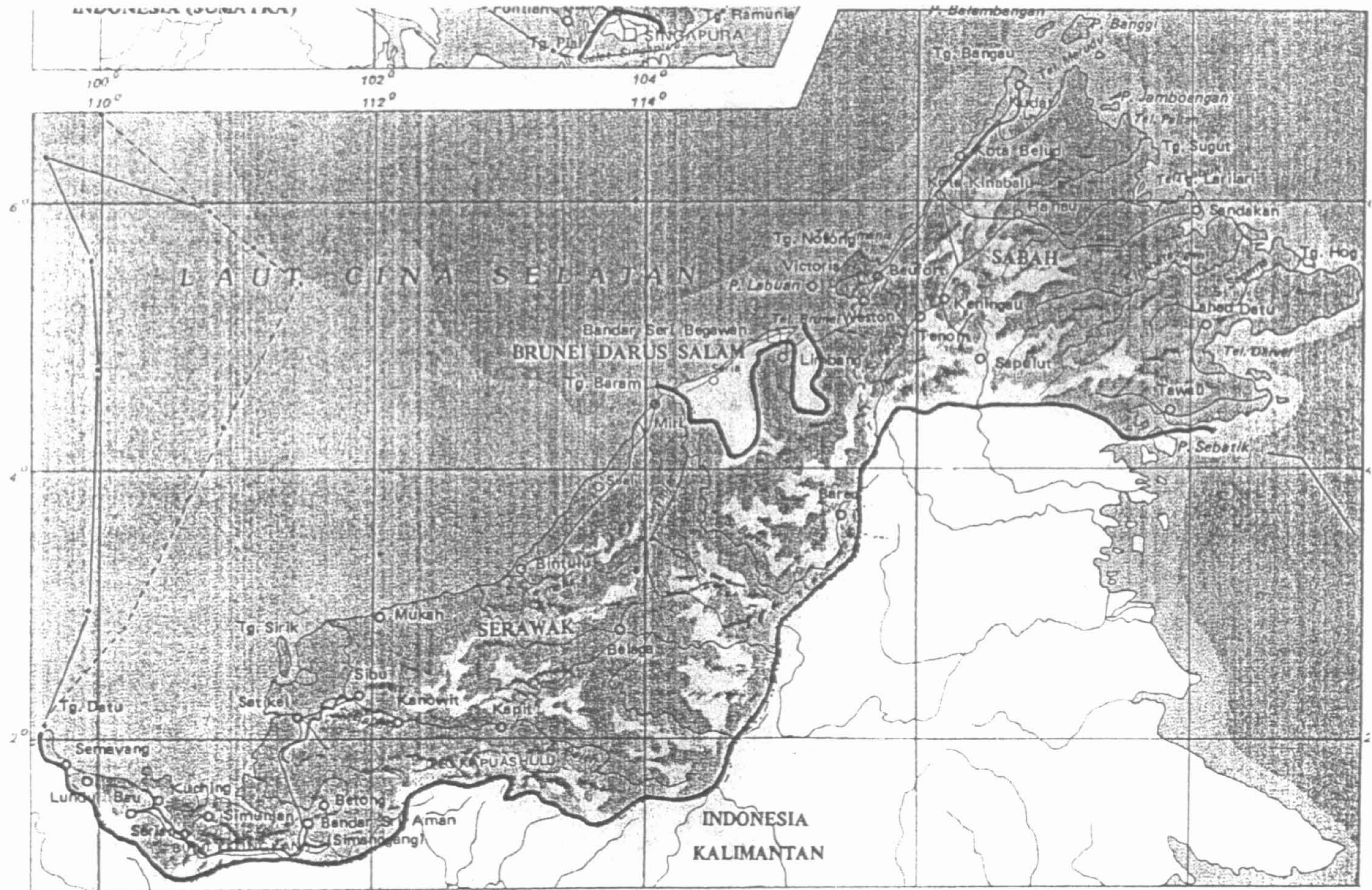
Negara Brunei Darussalam



Kalimantan



Sarawak dan Sabah



1:100,000

INDONESIA
KALIMANTAN



borneo - kalimantan
2005

From Coastal Communities to Interior Peoples – The Dispersion and Diffusion of the Kulintangan in Sabah¹

Jacqueline Pugh-Kitingan
Kadazandusun Chair
Universiti Malaysia Sabah
Judeth John Baptist
Jabatan Muzium Sabah

ABSTRACT

The dispersion and diffusion of musical instruments, repertoires and musical pieces are aspects of the processes of acculturation, change and social transformation. The kulintangan, a set of small kettle gongs or pot gongs on a frame, is a prominent feature of the gong ensembles of many coastal communities in Sabah, especially the Iranun and Bajau of the west coast, and the various Bajau groups and the Tidong and others of the east coast. Through contacts with these peoples, this instrument has been adopted by many older neighbouring communities, including the Tindal Dusun, Lotud, Kadazandusun of Papar, Tatana and Bisaya of Kuala Penyu and others of the west coast, and the interior peoples dispersed along the eastern rivers such as the Labuk Dusun, Upper Kinabatangan societies and others. In some cases, the instrument is an important part of ritual gong ensemble music, in others it is played only in non-ritual celebrations.

This paper begins with an overview of the distribution of the kulintangan in Sabah, including a discussion of its presence or absence in ritual performance and the varieties of musical repertoires played. It then focuses on the kulintangan in two communities, one from the east coast and one from the west, and discusses aspects of change and social transformation occurring amongst these peoples.

1. INTRODUCTION

The dispersion and diffusion of elements of intangible cultural heritage including oral literature, music and musical repertoires, dance forms, worldviews, customs and rituals, as well as of items of tangible cultural heritage, such as musical instruments, textiles, beadwork, basketry, architecture, and other objects, are evidences of social contacts, change and transformation (Malm 2005:5-6). In Sabah, the presence or absence of the kulintangan in traditional gong ensembles, its musical repertoires, performance contexts and techniques point to historical cultural linkages between communities.

The kulintangan is a set of small kettle gongs or pot gongs on a frame. It is played by a virtuoso performer and is accompanied by other instruments, including hanging gongs and often one or two drums according to the culture concerned. This instrument is found mainly in coastal communities, and amongst interior peoples who have accessible contact

¹ This paper is based largely on research carried out under several funds including the SEASREP Regional Collaboration Grant project *Kulintang Music and Malay Dance Traditions of North Borneo and the Philippines* (1998-2000) headed by Prof. Dr. Mohd Anis Mu Nor (Universiti Malaya) and Dr. Felicidad Prudente (University of the Philippines) of which the writers were Sabah Consultant and co-researcher respectively, and a second SEASREP Regional Collaboration Grant for the forthcoming publication *Kulintangan Music and Dance Traditions of Sabah, Malaysia Vol. 1* (2003-2005) of which the writers are general editor and co-researcher; the research on the Lotud Mamahui Pogun was partly funded by a Fundamental Research Grant from Universiti Malaysia Sabah (2003), while the study on *Mag-Duwata* rituals of the Bajau Kubang has been partially funded by the Kadazandusun Chair, Universiti Malaysia Sabah (2005). The writers wish to acknowledge co-researcher Encik Hanafi Hussin (Universiti Malaya) and Encik Zaini Zainal for the VCD film excerpts shown during the presentation of this paper.

(traditionally by river) with the coast. When not in use, the small kettle-gongs are usually stacked on top of one another and can be easily transported in a cylindrical rattan basket.

There is evidence of gongs and other brassware being made by the Iranun in the Tempasuk area of the west coast (Gowing 1979:154-157), and it appears that gongs were also items of trade introduced into northern Borneo several hundred years ago, from Togaya in Mindanao and also from Brunei further south. Hanging gongs superseded existing bamboo or wooden idiophones, as the main instruments for group music in indigenous communities throughout the Sabah area. In addition to their importance as musical instruments, gongs are often used as bridewealth components.

The kulintangan appears to have arrived on the Sabah scene later than the hanging gongs, perhaps around 200 years ago. Through trade contacts with Brunei, Mindanao and the Su'u region through the Iranun, various Bajau groups, the Brunei on the west coast and the Suluk (Taosug) along the east coast, the instrument has become acculturated into the gong ensembles of neighbouring indigenous cultures but is absent from the large gong ensembles of many interior communities.

2. DISTRIBUTION OF THE KULINTANGAN IN SABAH

The kulintangan forms a leading part of the gong ensembles of both east coast and west coast Bajau communities, the Iranun, the Suluk, the Brunei/Kedayan of the southwest coast and the Tidong of the southeast coast. On the east coast, it is also played amongst the Ida'an/Begahak of Lahad Datu, the Subpan of the Segamu River mouth, and peoples in the interior that have river contact with the coast, such as the various Paitanic communities along the Kinabatangan, Segama and Paitan rivers and the Labuk Dusun (also called Eastern Labuk-Kinabatangan Kadazan).

In the northern interior parts of Sabah, it is found amongst the Tombonuo, the main Paitanic group of Pitas District, and also the Dusunic groups Kimaragang and Tobilung of Kota Marudu area and formerly amongst the Dumpas. On the west coast, it is played by the Tindal Dusun (a branch of the Kadazandusun) who live in the Kota Belud district (Tempasuk) near the Iranun and Bajau, and the Lotud Dusun of Tuaran and Tamparuli, the coastal Kadazandusun of the Papar to Menggatal region, the Tatana Dusun, Bisaya Dusun and other groups from the Kuala Penyu and Beaufort areas. It is also found amongst the Lundayeh who moved into Sipitang region in southwest Sabah from Kalimantan and Sarawak, less than 100 years ago.

Apart from those Kadazandusun living in Kota Belud and Papar Districts, the kulintangan is not traditionally played by most of the huge Kadazandusun group, nor by the Rungus of Kudat. It is also absent from the gong ensembles of most Murutic communities of the southern interior of Sabah. Two notable exceptions to this are the Nabay Murut of Keningau in the central south interior, and the Murut of Kalabakan in the southeast interior. The Nabay adopted the kulintangan into their gong ensemble through contacts with communities living on the west coast, after a logging road was constructed between Keningau and Kimanis south of Papar around 30 years ago. The Kalabakan Murut, who were also affected by the logging industry during the 1970s and 1980s, have recently acculturated the instrument from the neighbouring Kalabakan Tidong.

3. GONG ENSEMBLES CONTAINING KULINTANGAN IN SABAH

Each of the 50 Austronesian communities in Sabah has its own characteristic gong ensemble, and gong music. It can be said generally that there are four main types of gong ensembles that include the *kulintangan* are found in Sabah.

In Bajau and Suluk communities along the east coast, particularly the *tagunggu*' ensembles of the various Bajau groups in Semporna, the *kulintangan* normally contains from five to seven or eight kettle gongs and is the leading instrument. It is accompanied by two or three large brass hanging gongs (with raised front surfaces around their bosses) called *agung*, and the brass-bodied Spanish military snare drum named *tambol* (or *tambul*). This membranophone has been acculturated into the ensembles of the Semporna peoples over the centuries through contacts from the southern Philippines.

Similar ensembles (with different musical repertoires) are also found amongst other communities living along the east coast and further inland, including the *Ida'an* / *Begahak* peoples of Lahad Datu, the *Subpan* or "Dusun" *Segama* of the lower *Segama* River, the various *Paitanic* peoples of the *Kinabatangan* River and the *Labuk Dusun*. In some of these ensembles, such as that of the *Subpan* and the *Labuk Dusun*, the hanging gongs are supplemented with one to three smaller hanging smooth fronted gongs called *babandil*. The *tambol* drum in these ensembles is sometimes very large and is laid horizontally on the ground. Amongst the *Makiang* and other Upper *Kinabatangan* communities, the drum is often replaced by two or three vertical wooden slit gongs or *kantung*, while the *Labuk Dusun* often use a traditional native drum with tuning pegs around its two heads instead of the *tambol*. The ensemble played amongst the *Bonggi* of *Banggi* Island during healing ceremonies may also be a variant of the *tagunggu*' type.

The *Tidong* communities of *Tawau* and *Sebatik* Island, and *Merotai* and *Kalabukan* further inland have a basic gong ensemble which consists of the *kulintangan*, two or three large hanging gongs (also called *agung*), and two or three *rabana* frame drums of Arabic origin. (A small Arab community descended from traders several generations ago is found in *Tawau*, and some of its members have intermarried with the *Tidong*). The *kulintangan* of the *Tidong* community usually has seven to nine kettle gongs, but one containing twelve was observed on *Sebatik* Island. The *Tidong* ensemble and its musical repertoire are different from those of the east coast Bajau communities, and may be considered as a separate type.

On the west coast in the *Tempasuk* area of *Kota Belud* District, the typical *Iranun* ensemble is called *sakadaremetan a kulintangan*, or simply *kulintang* in some villages. The same ensemble, known as *kuri-kurian bertitik*, is played by the Bajau of *Kota Belud*, and by the *Tindal Dusun* who name it *ma'agung*. This consists of the *kulintangan* played by an expert woman supported by two small thin brass hanging gongs (*Iranun beberdir*, *Bajau babandil*, *Tindal Dusun janang*), one on either side, which are beaten by other women who are seated on the floor as is the *kulintangan* virtuoso. The melodic patterns played on the *kulintangan* are balanced challenged by the complex beating of a pair of red double-headed barrel-shaped *gandang* drums, which are hit by men who hold the drums at an angle while sitting cross-legged facing each other in front of the *kulintangan*. Two large heavy hanging gongs (*Iranun agung*, *Bajau agong*, *Tindal Dusun tawog*), played by standing men, hang either side of the *gandang* pair, directly opposite the two smaller gongs. The pitches of these large gongs are normally an octave lower than those of the opposite smaller hanging gongs, which sound a semitone apart.

It appears that this ensemble and its repertoire originated with the *Iranun*, who are culturally and linguistically related to the *Danao* peoples of *Mindanao* (Banker 1984a). The

ensemble is very similar to that of the Maranao of Mindanao (Gowing 1979:127-128, Otto 1985). Over time, however, the Iranun ensemble and its repertoire have been acculturated by the neighbouring west coast Bajau communities, who today are the main exponents of its music. The Tindal Dusun, who live near these communities, have also adopted the ensemble but have developed a new repertoire of musical pieces. This type of ensemble is found amongst scattered Iranun villages further north along the coast towards Kudat, and also amongst Bajau communities in Putatan south of Kota Kinabalu, but often with only one *bebendir* or *babandil* (often called *bandil*), and the two *gandang* standing vertically during performance. The Lotud Dusun of Tuaran have adopted a variation of this for their non-ritual entertainment music from the neighbouring Bajau community of Tuaran. It is said that the traditional Iranun ensemble from Kampung Tungku, Lahad Datu on the east coast, was also of the same type as that from Kota Belud but with the two drums played standing vertically. This ensemble and its music, which are no longer extant, are very different from that of other east coast communities.

The fourth type of *kulintangan* ensemble is found amongst the coastal Kadazan and the Brunei of Papar and Membakut, and communities further south, such as the Tatana and Bisaya of Kuala Penyu. In this case, the *kulintangan* is supported by a full set of five or more hanging gongs, according to the culture concerned, arranged in a straight line often with a traditional native drum (although the Bisaya sometimes use one or two barrel-shaped standing *gandang*). A similar arrangement is also found amongst the Tohilung and Kimaragang of the Kota Marudu and Pitas areas in northern Sabah. Musically, the hanging gongs can be as important as the *kulintangan*, and their performance style is similar to those of the traditional ensembles further inland that lack the *kulintangan*. It appears that in most cases this type of ensemble may have originated from the introduction of the *kulintangan* into older hanging gong sets.

4. CONTEXTS, REPERTOIRES AND TECHNIQUES OF KULINTANGAN PERFORMANCE IN SABAH

Gong ensemble music is traditionally an important part of ritual cycles, both as a means of indicating the presence of certain spirits and as an accompaniment to dance. It also accompanies dance at non-ritual celebrations. (In some communities hanging gongs are also used for signaling messages). Where the *kulintangan* is present, it also functions as part of the gong ensemble, both in ritual and non-ritual contexts, according to culture. Unlike the music of hanging gong ensembles which usually only play one or two types of music distinctive of the particular culture concerned, *kulintangan* music is often associated with large repertoires of named pieces, known as *titik* in many coastal communities.

The *kulintangan* is an essential feature of the *tagunggu*' music that accompanies rituals which continue to be held in the Bajau communities of Semporna, where it has extensive repertoires of from nine to thirty-six pieces or *titik*, according to the particular community concerned (Fernando 2002:23-26; Pugh-Kitingan, Hanafi Hussin and Judeth John Baptist 2004b). Large repertoires of up to thirteen pieces are also found amongst other communities along the east coast, such as the Ida'an (13), Begahak (8), Subpan (7), and Suluk (9). Further inland, the Paitanic communities of the Upper Kinabatangan also have large repertoires, such as is found amongst the Makiang (11). The Labuk Dusun have just three main pieces in their repertoire, with several variations of each, which combine to form a twelve-piece repertoire. Amongst the Tidong communities further south, repertoires also include up to twelve pieces, although their titles indicate a different origin from those of the Bajau and Suluk further north.

Along the west coast, the numbers of pieces in kulintangan repertoires ranges from up to twelve amongst the Iranun, Bajau and Tindal Dusun to two amongst the Kadazandusun of Papar and one amongst the Lotud. In most cases, gong ensemble music with the kulintangan was played in ritual as well as non-ritual celebratory contexts. Amongst the Lotud Dusun, however, the kulintangan is only performed for entertainment and not for ritual. The secular celebratory functions of the Iranun, west coast Bajau and Tindal Dusun ensembles have almost totally superseded the ritual ones. The general trend for gong ensemble music that often accompanied rituals in the past to transcend into the non-ritual ethnographic present through traditional secular social contexts has been observed elsewhere in Sabah (Pugh-Kitingan and Hanafi Hussin 2004; Pugh-Kitingan, Hanafi Hussin and Judeth John Baptist 2004a, 2004b).

The basic performance practice of the kulintangan involves a solo virtuoso who sits behind the instrument (from the viewer's perspective) and beats out the melody with two beaters, one in each hand. In some communities, particularly the Tidong and the Bajau Laut of the east coast, and the Lotud and Bajau of Tuaran on the west coast, and second and sometimes a third performer may sit at the kulintangan with the virtuoso to hit out a continuous repeated beat on the highest pitched or lowest pitched kettles.

Let us now consider the role of the kulintangan in the cultures of two traditional communities, one from the east coast and one from the west.

5. THE KULINTANGAN AMONGST THE BAJAU KUBANG OF SEMPORNA

The tagunggu' ensemble of kulintangan, tambol and two or three agung mentioned above is played by the various Bajau groups of Semporna in the southeast coastal area of Sabah. It is the main instrumental ensemble of the small, largely non-Muslim Bajau Laut community (also named Sama Dilaut) as well as the large devoutly Muslim Bajau Kubang group, who are the largest ethnic group in the Semporna area.

Amongst the Bajau Kubang, tagunggu' ensembles are considered to be elements of langkapan or spiritually powerful heirlooms which have been handed down from the ancestors (omboh or arwah) in certain families. Each tagunggu' ensemble is owned by a senior custodian in the family (either man or woman) who is a skilled kulintangan player that knows all the titik in the repertoire. Expertise in kulintangan performance and styles of igal or dance are elements of intangible cultural heritage which, like langkapan, are also passed down the generations in families, as children are taught how to perform from very young.

In addition to tagunggu' ensembles, other items of langkapan include ancestral sleeping mats, pillows, flags, costumes, plates, brass offering trays, four-poster beds and other ritually powerful objects. These are displayed in or near the ritual space of the family's living room during the mag-duwata (mag-ruwata) to honour ancestral spirits, mag-duwata kabusungan healing ceremonies, and other rituals such as magpali-bahau or mag-ruwata kok taun that are annual ceremonies for newly harvested rice. The final section of mag-duwata kabusungan involves dancing in conscious trance by a spirit medium or jinn-bearer. At the sound of the tagunggu' music, the spirit medium, who wears the black ritual costume from the ancestors, becomes possessed by various spirits and collapses as one jinn leaves his or her body and another enters (Pugh-Kitingan, Hanafi Hussin and Judeth John Baptist 2005:209-213).

The *tagunggu'* accompanies the *igal* of the medium, and begins with the introductory piece *Titik Tagna*, followed by *Titik Duwata* and *Titik Jauti (Titik Jaupi)*, which are two important pieces to honour the ancestors. These are then followed by *Titik Lelang* then *Titik Limbayan*, and the cycle ends with *Titik Tabawan* (also named *Titik Lakas-Lakas* or *Titik Lubak-Lubak*, a fast piece of Suluk origin. During this piece, any family member may dance (*mag-igal*) without trance at the same time as the medium.

The various *jinn* have either male or female persona, regardless of the gender of the medium, which may be indicated by the musical piece or *titik* played by the *tagunggu'* ensemble—*Titik Lelang* is for a male *jinn*, while *Titik Limbayan* is for a female one.

Tagunggu' performance accompanying the *igal* dancing of a spirit medium are also essential elements in exorcism ceremonies or *bekelamat*, in which patients may be comatose and are believed to be possessed by *syaitan*. *Bekelamat* do not include the display of *langkapan*, but instead feature a suspended square tray or *kalangkang*, on which burning incense, money and other offerings to the *syaitan* are placed. The *kulintangan* player and accompanying musicians must be able to perform all the thirty-six *titik* in the repertoire, should the spirits so demand. An additional performer of the solo *nibung*-keyed xylophone or *gabbang* must also be ready on stand-by, in case the demons demand *gabbang* performance instead of the *tagunggu'* (Pugh-Kitingan, Hanafi Hussin and Judeth John Baptist 2005:213-214).

The *tagunggu'* ensemble and the *gabbang* are also played in non-ritual celebrations, such as weddings, circumcision ceremonies (*berkhatan*) and *Maulud Nabi* commemorating the birth of Islam's prophet Mohamed. These occasions usually feature the spontaneous non-trance *igal* of a highly skilled dancer in the village, who is drawn to the sound of the *kulintangan* and dances with the same intensity as the spirit medium in the ritual context (Pugh-Kitingan, Hanafi Hussin and Judeth John Baptist 2005:214-215).

With the recent development of the tourism industry through the annual *Regatta Lepa* organized by the Sabah Tourism Board, *tagunggu'* performance and *igal* dancing are being removed from their traditional contexts and placed on stage. Here, the family traditions of spontaneity and individuality are becoming threatened by musical conformity and group choreography. Gradually electric keyboards and band music is beginning to encroach into the still-strong *tagunggu'* tradition. Nevertheless, the ensemble continues as a fundamental part of rituals (Pugh-Kitingan, Hanafi Hussin and Judeth John Baptist 2005:215-217).

Thus, it can be seen that the *kulintangan* is the main melodic instrument in the *tagunggu'* ensemble of the Bajau Kubang, and this ensemble is essential for the performance of traditional family rituals and healing ceremonies, as well as for the celebration of important social events in the village. The Bajau Kubang are devout Muslims who follow all the requirements of their religion. Most families also try to adhere to the traditional *adat* or customary norms and prescriptions of their ancestors. The observance of rituals is regarded as a solemn duty to one's ancestors, and families who keep *langkapan* are highly respected in their society. Any violation of the *adat* is believed to incur the wrath of the ancestors, leaving family members open to attacks from various *jinn* and *syaitan* who cause illness. Without the *kulintangan*, the *tagunggu'* is incomplete and cannot perform; and without the *tagunggu'*, the necessary rituals cannot be held.

The observance of Islam and the adherence to ancestral traditions are two pillars which support the culture of the Bajau Kubang. It is not clear when the Bajau Kubang first became Muslims, but their various rituals and *adat* observances are largely pre-Islamic. The presence and importance of the *kulintangan* in ritual not only as a musical instrument, but as a conduit of spiritual power between the ancestors and living family members, indicates