

# **DISERTASI**

## **SEKOLAH DI MASYARAKAT PEDALAMAN**

**Kajian Fenomenologi Pengadopsian Sekolah  
di Kalangan Suku Dayak Ngaju  
Kalimantan Tengah**



**RUSLIKAN**

**PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS AIRLANGGA  
SURABAYA  
1999**

# **SEKOLAH DI MASYARAKAT PEDALAMAN**

**Kajian Fenomenologi Pengadopsian Sekolah  
di Kalangan Suku Dayak Ngaju  
Kalimantan Tengah**

## **DISERTASI**

Untuk memperoleh Gelar Doktor  
dalam Ilmu Sosial  
pada program Pascasarjana Universitas Airlangga  
di bawah pimpinan Rektor Universitas Airlangga

**Prof. H. Soedarto, dr, DTM & H, Ph.D.**

Telah dipertahankan di hadapan  
Rapat Terbuka Senat Universitas Airlangga Surabaya  
Pada Hari Kamis  
Tanggal 2 September 1999  
Pukul 10.00 WIB

**Oleh :**

**RUSLIKAN**  
**NIM. 099411746 D**

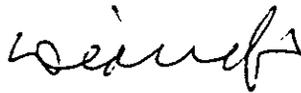
## Lembar Pengesahan

Disertasi ini telah disetujui

tanggal : 27 September 1999

oleh:

Promotor



---

**Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA**

Telah diuji pada Ujian Tertutup  
tanggal 9 Juni 1999.

---

**PANITIA PENGUJI DISERTASI**

Ketua : Prof. Dr. H. Sunarto. MSc.

- Anggota : 1. Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto M. PA.  
2. Dr. Saleh Sugiyanto M. Sc.  
3. Dr. Salladien.  
4. Dr. L. Dyson. Drs. MA.  
5. Dr. Dede Oetomo.

Ditetapkan dengan Surat Keputusan  
Rektor Universitas Airlangga  
Nomor : 4641/JO3/PP/1999  
Tanggal : 20 Juni 1999

dengan berkat Idzin Nya  
kupersembahkan  
kepada  
bangsa dan negara  
almamater  
ayah almarhum dan ibu  
istri tersayang dalikah  
keempat buah hati dan  
pelita cinta  
eko setyo mahanani  
dwi anung nindito  
vita maya nurmarini  
dian artanty

## UCAPAN TERIMA KASIH

Pertama-tama saya ucapkan puji dan syukur kehadirat Allah SWT, atas rahmat dan karunianya sehingga disertasi ini dapat diselesaikan.

Untuk dapat menyelesaikan disertasi ini saya telah mendapatkan berbagai bantuan baik moril maupun materiil dari berbagai pihak yang tidak mungkin saya sebutkan satu persatu disini, oleh karena itu perkenankanlah saya pada kesempatan ini mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada :

Prof. H. Soetandyo Wignjosuebrotu, M.PA yang telah membimbing dalam proses penyelesaian disertasi ini dan sekaligus sebagai promotor dengan penuh kesabaran, ketekunan, kearifan dan kebijaksanaan sebagai guru sejati yang patut diteladani.

Rektor Universitas Airlangga Prof. H. Soedarto, dr DTM&H., Ph.D., yang telah memberikan kesempatan kepada saya untuk mengikuti pendidikan program doktor di Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

Direktur Program Pascasarjana Prof. Dr. H. Soedijono Tirtowidardjo, dr, beserta staf yang telah memberikan arahan dalam penyelesaian Studi Program Pascasarjana di Universitas Airlangga.

Rektor Universitas Palangka Raya Prof. Dr. H. Ali Hasymi MS. MA, Dekan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Palangka Raya, Drs. Henry

Singarasa Ms dan Ketua Jurusan Pendidikan IPS yang telah memberikan kesempatan, ijin dan fasilitas dana bagi kelancaran pendidikan program doktor saya.

Prof. Ramlan Surbakti Drs, MA, PhD, Dr Dede Oetomo, Prof Abdoel Gani, SH, MS, Widodo J. Pujirahardjo, dr, MS, MPH, Dr. PH, Dr. H. Sarmanu MS, Dr Zainnudin M. Ap., Dr. L. Dyson, Drs, Ms., dosen Pascasarjana Universitas Airlangga. Dr. Bernard Sellato, Dr. Salladien, Dr. Sunyoto Usman, sebagai dosen MKPD, serta Prof. Dr. Sunarto MSc, Dr. Saleh Sugiyanto M.Sc.

Prof. KMA. Usop MA, Dr. Bernard Sellato, Drs Bajik R. Simpai, Drs. Samuel Mihing, Drs. Sidik Rahman Usop Ms, Lodi Inoh SH, Drs. Iwar Guyur, Drs. Lewis KDR BBA, Drs. Mantikei R Hanyi, Drs. Dium Rangin, Dra. Sri Utami Pacquet, Dra. Yemina Yulita dan rekan-rekan sejawat lainnya di Universitas Palangka Raya sebagai teman diskusi yang telah memberikan masukan kritis berupa gagasan, informasi sehingga ikut memperkaya pemahaman saya tentang keberadaan struktur dan kultur masyarakat Dayak yang berada di pedalaman khususnya dan Borneo pada umumnya.

Pemerintah Daerah Tingkat II Kabupaten Kapuas dan segenap jajarannya (yang berada di tingkat kecamatan, kelurahan dan desa) yang telah memberikan dukungan dan kerjasama yang mereka berikan selama kegiatan penelitian lapangan berlangsung guna mengungkap kisah-kisah keluarga masyarakat petani ladang berpindah di pedalaman Batu Nyapau.

Ibunda tercinta Moebining yang tidak henti-hentinya secara tulus ikhlas mendoakan putranya agar mudah mencapai kesuksesan.

Terakhir secara khusus saya sampaikan rasa haru dan terima kasih kepada istri tercinta Dalikah R. dengan segala pengorbanan dan kesabarannya dapat mempertahankan semangat juang, juga kepada anak-anak tersayang Eko Setyo Mahanani, Dwi Anung Nindito, Vita Maya Nurmarini dan Dian Artanti atas segala pengertian dan dorongan tiada henti yang mereka berikan selama ini.

Semoga berbagai dorongan dan bantuan yang telah diberikan mendapat imbalan kebajikan dihadapan Allah SWT. Amin.

## RINGKASAN

Sekolah pada dasarnya merupakan upaya formalisasi kegiatan pendidikan dalam suatu masyarakat sehingga fungsi dan proses pendidikan bisa berlangsung secara lebih terencana, sistematis, berjenjang dan professional. Upaya formalisasi tersebut dimaksudkan untuk lebih memenuhi kepentingan negara beserta masyarakat sebagai suatu keseluruhan. Karenanya, sekolah bisa dipandang sebagai instrumen nasional dan sekaligus investasi bagi peningkatan kualitas sumberdaya manusia yang tidak hanya berguna bagi kelangsungan hidup suatu negara dan masyarakat, tetapi juga bagi kemajuan negara beserta masyarakat itu sendiri.

Posisi dan fungsi sekolah yang demikian itu, secara implisit mengandung pandangan teoretis bahwa sekolah memainkan peran signifikan dalam, dan bagi pembangunan nasional di sesuatu negara. Pemikiran teoretis tersebut selama ini mendapat dukungan, baik oleh teori modal manusia (*human capital theory*) yang dikembangkan para ahli ekonomi maupun oleh teori modernisasi (*modernization theory*) yang dikembangkan para ahli ilmu-ilmu sosial. Karenanya, usaha pemerataan pendidikan dan program ekspansi sekolah ke segenap kelompok dan lapisan masyarakat dipandang sebagai langkah strategis bagi negara-negara sedang berkembang yang ingin membebaskan diri dari berbagai ketertinggalan. Itu terlihat dalam kebijakan nasional masing-masing negara yang ditandai oleh meledaknya masuk menjadi murid sekolah di berbagai jenjang beserta melonjaknya anggaran negara yang dikeluarkan untuk membiayai program pemerataan pendidikan dimaksud.

Dalam usaha pemerataan kesempatan pendidikan (sekolah) tersebut, Indonesia termasuk salah satu negara sedang berkembang yang mencatat prestasi spektakuler sehingga mendapat penghargaan internasional dari Unesco berupa Medali Emas Avicena. Walaupun demikian, sejumlah hasil penelitian menunjukkan bahwa program ekspansi sekolah (SD) ke kelompok masyarakat

tertinggal belum seberapa berhasil sebagaimana yang diharapkan, termasuk juga di daerah pedalaman Kalimantan Tengah. Upaya menyebarkan (mendifusikan) sekolah ke sistem sosial masyarakat pedalaman tampaknya belum sepenuhnya direspons secara positif oleh warga masyarakat daerah pedalaman. Sebagian warga masyarakat masih belum tergerak untuk mengadopsi sekolah sebagai tempat pendidikan bagi anak-anak mereka, sementara sebagian lainnya telah berketetapan hati untuk mengadopsi sekolah.

Bertolak dari kenyataan tersebut, penelitian ini mempermasalahkan: Mengapa difusi sekolah ke masyarakat pedalaman berkenyataan seperti itu? Mengapa sebagian di antara mereka (warga masyarakat pedalaman) berkeputusan mengadopsi sekolah, sementara sebagian lainnya tidak? Pertimbangan essential apakah yang membedakan mereka, khususnya dalam memaknakan sekolah itu sendiri?

Sesuai dengan pokok permasalahan tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan mendeskripsikan gambaran umum keputusan adopsi terhadap sekolah yang terjadi di masyarakat pedalaman beserta karakteristik anggota masyarakat yang mengadopsi maupun yang tidak mengadopsi sekolah sebagai tempat pendidikan bagi anak-anak mereka. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk memahami perbedaan tipologis dalam rasionalitas mereka antara yang mengadopsi sekolah dan yang tidak mengadopsi sekolah.

Penelitian ini bertolak dari asumsi bahwa partisipasi menyekolahkan anak atau tidak menyekolahkan anak merupakan suatu keputusan adopsi (pilihan rasional orang tua) yang dilakukan secara sengaja dan dengan penuh kesadaran sesuai dengan definisi mereka masing-masing terhadap sekolah itu sendiri. Atas dasar itu, penelitian ini tergolong menggunakan paradigma definisi sosial, dan prosedur penelitiannya menggunakan pendekatan penelitian kualitatif. Penelitian dilakukan terhadap kasus pengadopsian sekolah (SD) yang terjadi di Desa Batu Nyapau, salah satu desa terpencil dan tertinggal di wilayah Kabupaten Kapuas, Propinsi Kalimantan Tengah. Dalam penelitian kualitatif ini, kegiatan lapangan

berlangsung selama 14 bulan, terhitung mulai awal Maret 1997 hingga akhir Mei 1998.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dalam pengadopsian terhadap sekolah, masyarakat pedalaman (secara tipologis) bisa dibedakan menjadi dua kelompok tipikal, yaitu tipikal *ayungku*, dan tipikal *hubah*. Karakteristik kedua kelompok tipikal tersebut tidak hanya berbeda dalam dunia keseharian mereka, tetapi juga pada tataran rasionalitas mereka dalam memaknakan sekolah.

Mereka yang tergolong kalangan *ayungku* mengidentifikasi diri sebagai penganut setia warisan budaya leluhur, kuat berpegang teguh pada kepercayaan (agama) Kaharingan. Mereka belum begitu dipengaruhi dan tersentuh oleh nilai-nilai atau unsur-unsur baru yang datang dari luar, dan sampai sekarang masih kukuh menolak mengadopsi sekolah. Mereka tidak berkenan menyekolahkan anak-anaknya di lembaga pendidikan formal (SD) yang ada. Mereka bisa disebutkan kalangan lokalit tradisional yang memiliki rasionalitas tersendiri yang disebut dengan *rasionalitas lokalit tradisional*.

Sementara mereka yang tergolong kalangan *hubah* bersifat lebih akomodatif dalam menyambut unsur-unsur baru yang datang dari luar, dan umumnya tidak lagi menganut ajaran (agama) Kaharingan, melainkan telah beralih ke agama Kristen atau Islam. Mereka itulah yang dengan tanpa ragu mengadopsi sekolah (SD) untuk tempat pendidikan bagi anak-anaknya. Bahkan bagi mereka yang tergolong mampu, juga menyekolahkan anak-anaknya sampai ke jenjang pendidikan lebih tinggi yang tersedia di luar desa setempat. Mereka bisa disebut kalangan lokalit moderen yang memiliki rasionalitas tersendiri yang disebut *rasionalitas lokalit moderen*.

Kalangan *ayungku* yang merupakan sosok tipikal masyarakat pedalaman dengan *rasionalitas lokalit tradisional* berkeputusan menolak untuk mengadopsi sekolah bukan hanya karena sekolah itu (dalam kalkulasi mereka) tidak fungsional bagi kehidupan sosial ekonomi rumah tangga mereka sehari-hari, tetapi juga karena sekolah itu dinilai tidak ramah terhadap keyakinan (agama

Kaharingan) warisan leluhur mereka. Sekolah dimaknai sebagai "barang asing" yang bukan hanya tak jelas kegunaannya bagi mereka, melainkan juga mengandung "bahaya" bagi keselamatan ajaran (agama) leluhur yang mereka junjung tinggi. Bagi mereka, tak ada untungnya sama sekali menyekolahkan anak, baik bagi kepentingan ekonomi rumah tangga, lebih-lebih untuk melestarikan ajaran (agama) yang diwariskan oleh leluhur mereka; mengadopsi sekolah malah ditafsirkan mendatangkan kerugian, tidak saja dalam arti ekonomi, tetapi juga dalam arti keyakinan (agama). Karenanya, keputusan mereka untuk tidak mengadopsi sekolah sebenarnya juga merupakan bentuk perlawanan (secara tersembunyi) terhadap unsur-unsur moderen yang dianggap tak sesuai dengan tradisi warisan leluhur mereka.

Sementara itu, kalangan *hubah* yang merupakan sosok tipikal masyarakat pedalaman dengan *rasionalitas lokalit moderen* berkeputusan mengadopsi sekolah karena menyekolahkan anak itu sendiri dipandang sebagai bagian dari cara hidup lebih maju. Mereka masih menghargai tradisi leluhur sebagai bagian dari kekayaan budaya, namun hal itu tidak lagi diyakini sebagai sistem kehidupan yang ideal, bahkan cenderung dianggap kuno. Dalam konteks itu, menyekolahkan anak dianggap jauh lebih utama ketimbang diposisikan sebagai tenaga kerja yang harus membantu orangtua. Sebab, sekolah dimaknai sebagai pembawa kemajuan yang membuat anak-anak mereka menjadi lebih terdidik dan terpelajar dibandingkan dengan diri mereka sendiri. Dalam dunia kesadaran mereka, tingkat sekolah anak dimaknai sebagai salah satu lambang dari kemoderenan yang memberikan kebanggaan tersendiri (bagi pihak orangtuanya).

Itu menunjukkan bahwa proses adopsi sebuah inovasi, termasuk lembaga persekolahan, tidak selalu berjalan menurut logika mekanistik yang positivistik sebagaimana paradigma difusi inovasi yang diajukan Rogers serta beberapa pakar difusi inovasi yang lainnya. Penelitian ini menunjukkan bahwa keputusan adopsi inovasi (menerima atau menolak) bergantung pada horizon atau kerangka acuan yang terstruktur dalam kesadaran masing-masing pelaku. Perbedaan horizon

itulah yang mengedepan antara kalangan *ayungku* dan kalangan *hubah* sehingga mereka memberikan keputusan yang berbeda dalam mengadopsi sekolah. Perbedaan horizon tersebut sekaligus mencerminkan perbedaan rasionalitas antarmereka. Kelompok tipikal *ayungku* lengket dengan rasionalitas lokalit tradisional, akibat horizon mereka yang belum bergeser dari pola pemikiran tradisional (warisan) leluhur. Sementara kelompok tipikal *hubah* lengket dengan rasionalitas lokalit moderen, akibat horizon mereka yang telah berubah mengikuti pola pemikiran "tradisi besar" sebagaimana yang dimaksudkan Redfield.

Temuan penelitian ini ikut mendukung teori sosiologi pengetahuan (fenomenologi) Berger beserta teori-teori sosiologi mikro senada yang lainnya. Pada tataran praktis, sesuai dengan hasil penelitian ini, disarankan untuk mengambil posisi akomodatif dalam menyebarkan inovasi ke tengah suatu sistem sosial, termasuk dalam menyebarkan sekolah ke tengah masyarakat tertinggal di pedalaman. Kerangka acuan dan rasionalitas mereka harus dipertimbangkan sehingga tidak menimbulkan penolakan atau perlawanan secara terang-terangan atau secara tersembunyi.

## ABSTRACT

Key words: adoption of schools  
 process of adoption  
 traditional locality rationale  
 modern locality rationale

This study is stimulated by the facts that the efforts to formalize education (schools) as a new innovation for the hinterland society do not always get positive response. Questions still raise why schools are not always rationally adopted for their children's education.

To answer the above problems, this study tries to identify and describe the general reasons of adopting schools by the hinterland society. This study also intends to know the typological differences in their rationale to adopt schools as a place for their children's education.

In this study, qualitative research approach is utilized. This study also uses social definition paradigms in its procedures. This study was conducted at Batu Nyapau village, one of the hinterland remote and absolute villages in Kapuas Regency, Central Kalimantan, from March 1997 to May 1998.

Based on the findings, the adoption of schools by the hinterland society is typologically categorized into two, i.e. *ayungku* (traditional locality rationale) and *hubah* (modern locality rationale). *Ayungku* is a typical hinterland society belief with their traditional locality rationale, which refuses to adopt schools with the reasons that schools are not funtional for their household socio-economic daily life. Schools are not kind for their Kaharingan belief inherited by their screfather.

*Hubah* with its modern locality rationale decides to adopts schools as a part to have a more improved way of life. They still appreciate traditions as a part of culture, but they are not ideal anymore because they trust schools more to give better education for their children, and in turn, have better way of life.

This study suggests that the process of adopting schools as a new innovation is not always in line with positivistic thought as stated by Rogers and others. The study shows that the decision to adopt schools depends on the horizon or structured background of each individuals within the society. The findings of this study support the theory of phenomenology proposed by Berger and others.

## DAFTAR ISI

	Hal.
UCAPAN TERIMA KASIH	i
RINGKASAN	iv
ABSTRACT	ix
DAFTAR ISI	x
DAFTAR GAMBAR	xii
DAFTAR TABEL	xiii
BAB 1. PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang Masalah	1
1.2. Rumusan Masalah	7
1.3. Tujuan dan Manfaat Penelitian	8
BAB 2. TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA KONSEPTUAL	11
2.1. Masyarakat, Budaya dan Pendidikan	11
2.2. Sekolah dalam Perspektif Perubahan Sosial	21
2.3. Difusi dan Adopsi Sekolah di Pedalaman	33
2.4. Kerangka Konseptual	45
BAB 3. METODE PENELITIAN	51
3.1. Pendekatan dan Strategi Penelitian	51
3.2. Memasuki Lokasi Penelitian	55
3.3. Teknik Pensahihan Hasil Penelitian	68
3.4. Penentuan Lokasi Penelitian	75
BAB 4. MENGENAL PULAU BORNEO	79
4.1. Kilasan Sejarah	79
4.1.1. Sekilas keadaan alam	79
4.1.2. Manusia Dayak: dari mana asalnya dan siapa mereka?	82
4.2. Masyarakat dan Budaya	94
4.2.1. Masyarakat kesukuan dan pandangan dunia orang Dayak	96
4.2.2. Budaya manusia Dayak: antara hutan dan sungai	109

BAB 5. MASYARAKAT PEDALAMAN KALIMANTAN TENGAH	112
5.1. Penyebaran Penduduk dan Struktur Ekonomi Masyarakat	112
5.2. Ragam Etnis serta Struktur dan Organisasi Sosial	122
5.3. Sistem Kepercayaan dan Adat-Istiadat	130
5.4. Terpaan Sekolah dan Budaya Luar	136
 BAB 6. MASYARAKAT LOKAL TEMPAT PENELITIAN	 142
6.1. Alam dan Kehidupan Ekonomi	142
6.2. Struktur Masyarakat dan Tradisi Setempat	150
6.3. Lembaga Persekolahan di Batu Nyapau	163
 BAB 7. ADOPSI SEKOLAH DI BATU NYAPAU	 167
7.1. Gambaran Pengadopsian Sekolah: Antara Dua Kelompok Berbeda	167
7.2. Adopsi di Kalangan <i>Ayungku</i>	184
7.3. Adopsi di Kalangan <i>Hubuh</i>	190
 BAB 8. PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN	 202
 BAB 9. KESIMPULAN DAN IMPLIKASINYA	 246
9.1. Kesimpulan	246
9.2. Implikasi Teoretis dan Praktis	251
 DAFTAR PUSTAKA	 256
 LAMPIRAN-LAMPIRAN	 264

## DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1	: PARADIGMA DIFUSI INOVASI KONVENSIONAL	Hal 49
Gambar 3.1	: KOMPONEN-KOMPONEN ANALISIS DATA MODEL INTERAKTIF	66
Gambar 5.1	: PETA PROPINSI KALIMANTAN TENGAH	113
Gambar 6.1	: PETA KABUPATEN KAPUAS	143
Gambar 6.2	: PETA DESA BATU NYAPAU	144
Gambar 6.3	: PETA WILAYAH KECAMATAN TEWAH	146

DAFTAR TABEL

	Hal
Tabel 8.1 : MATRIK RASIONALITAS TRADISIONAL LOKALIT DAN RASIONALITAS TRADISIONAL MODERN.	243

# BAB 1

## BAB 1

# PENDAHULUAN

### 1.1. Latar Belakang Masalah

Sekolah pada dasarnya merupakan upaya pelebagaan dan formalisasi pendidikan sehingga kegiatan, fungsi dan proses pendidikan dalam suatu masyarakat bisa berlangsung secara lebih terencana, sistematis, berjenjang dan profesional (Cohen, 1970: 56). Kegiatan pendidikan yang semula berlangsung informal dan terintegrasi dengan aktivitas kehidupan sehari-hari dalam lingkungan keluarga dan masyarakat dimodernisir menjadi lembaga "spesialisasi" tersendiri yang dikenal dengan nama "sekolah".

Keberadaan lembaga pendidikan formal (persekolahan) itu sendiri, dalam sepanjang sejarahnya tak terlepas dari kepentingan negara beserta masyarakat di mana sekolah itu diselenggarakan. Karena "From the beginning, it appears that schools and their skilled products were seen as serving the State and the society as a whole" (Fagerlind dan Saha, 1983: 32). Dalam konteks demikian, sekolah bisa dikatakan sebagai instrumen nasional – dalam memberikan pelayanan pendidikan – untuk memenuhi harapan dan cita-cita masyarakat dan negara di mana sekolah itu berada.

Atas dasar itu, maka wajar bila sekolah dirancang dan diselenggarakan sesuai dengan cita-cita dan kebutuhan yang berkembang dalam suatu masyarakat dan

negara. Dengan kata lain, sekolah sesungguhnya merupakan instrumen dan sekaligus investasi yang penting artinya, tidak hanya bagi kelangsungan hidup suatu negara dan masyarakat, tetapi juga untuk kemajuan negara beserta masyarakat itu sendiri. Posisi dan fungsi sekolah yang demikian itu, secara implisit mengandung pandangan teoretis bahwa sekolah memainkan peran signifikan dalam dan bagi pembangunan nasional di sesuatu negara. Sekolah dipandang sebagai instrumen dan sekaligus investasi yang penting untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia -- sebagai salah satu modal utama -- guna mencapai kemajuan ekonomi maupun sosial di sesuatu negara. Dinyatakan oleh Adams bahwa:

The causal relationship between education and development became accepted by academics and policy-makers in the late 1950s and early 1960s. Supported by the publications and funding programs of OECD and UNESCO, education came to be viewed almost without question as an important, and indeed "crucial" agent for the rapid economic growth of nations (1977: 300).

Pandangan teoretis tentang nilai investasi dari lembaga pendidikan (sekolah) tersebut antara lain dikuatkan oleh "teori modal manusia" (*human capital theory*) yang dikembangkan oleh para ahli ekonomi seperti pada karya Schultz (1961), Denison (1962) dan Becker (1964) yang pada dasarnya menganggap bahwa pendidikan formal merupakan instrumen sangat penting untuk meningkatkan kapasitas produksi penduduk atau warga masyarakat dalam suatu negara atau bangsa. Produktivitas dalam suatu masyarakat dianggap sangat bergantung pada tingkat pendidikan (sekolah) warga masyarakat itu sendiri. Karenanya, investasi di bidang pendidikan, termasuk program ekspansi sekolah dan pemberantasan buta huruf

dianggap sebagai instrumen yang bersifat strategis dalam program pembangunan nasional di negara-negara sedang berkembang.

Selain itu, arti penting dari sekolah dalam upaya pembangunan nasional juga dikuatkan oleh teori modernisasi (*modernization theory*) yang dikembangkan oleh para ahli ilmu-ilmu sosial; suatu teori yang sangat menekankan pentingnya nilai-nilai modernitas di tingkat individu warga masyarakat bagi kemajuan ekonomi dan sosial sesuatu negara atau bangsa. Nilai-nilai modernitas tersebut perlu tertanam menjadi mentalitas warga masyarakat, dan untuk itu diperlukan proses transformasi secara berencana dan sistematis melalui lembaga pendidikan formal (sekolah). Oleh sebab itu, sekolah dianggap sebagai agen kunci bagi kemajuan dan modernisasi di negara atau bangsa yang sedang berkembang. Atas dasar itu, sekolah diposisikan sebagai instrumen transformasi sosial, untuk mengubah masyarakat dari nilai-nilai tradisional menuju ke nilai-nilai modern. Berarti, sekolah mengemban tugas selaku instrumen nasional untuk pembinaan mentalitas warga masyarakat sehingga sesuai dengan nilai-nilai modernitas.

Berdasarkan uraian di muka, secara sederhana dapat dinyatakan bahwa teori modal manusia dan teori modernisasi sama-sama menempatkan sekolah sebagai agen transformasi sosial yang berperan strategis bagi kemajuan ekonomi dan sosial di suatu negara atau bangsa. Kedua teori tersebut berpegang pada asumsi bahwa kemajuan ekonomi (dan sosial) suatu negara ditentukan oleh produktivitas rakyat atau penduduknya. Produktivitas tersebut ditentukan oleh kualitas sumberdaya

manusianya; teori modal manusia menekankan aspek penguasaan iptek, sedangkan teori modernisasi menekankan pemilikan nilai-nilai modernitas. dan, kualitas sumberdaya manusia tersebut bergantung pada hasil pendidikan, terutama yang diperoleh melalui lembaga persekolahan (Fagerlind dan Saha, 1983: 39; Clignent, 1980: 165). Karenanya, program perluasan kesempatan pendidikan (sekolah) beserta peningkatan tingkat pendidikan masyarakat dipandang sebagai suatu keharusan bagi negara-negara sedang berkembang yang ingin bebas dari berbagai ketertinggalan.

Kedua pandangan teoretis tersebut sangat dominan dijadikan acuan oleh para ahli maupun perencana pembangunan di negara-negara sedang berkembang, yang ingin sesegera mungkin keluar dari keterbelakangan ekonomi dan sosial. Oleh sebab itu, setelah berakhirnya Perang Dunia II, terutama semenjak akhir dasawarsa 1950-an hingga akhir dasawarsa 1960-an di seluruh dunia berkembang optimisme yang sangat besar terhadap lembaga pendidikan formal (sekolah). Sekolah dianggap sebagai agen kunci untuk mengantarkan suatu negara kepada kemajuan ekonomi maupun sosial. Anggapan tersebut sedikit banyak juga diilhami oleh kenyataan (kemajuan) yang dicapai negara-negara di Eropa Barat dan Amerika Utara. Karena kemajuan ekonomi dan sosial di negara-negara industri maju tersebut umumnya dinilai sebagai akibat dari faktor kualitas sumberdaya manusia yang dipunyainya, dan itu dianggap sebagai akibat dari andil lembaga pendidikan (sekolah) di negara-negara maju tersebut.

Pada masa sehabis Perang Dunia tersebut ada semacam persetujuan umum di kalangan politisi, para pakar dan perencana pembangunan bahwa tingkat pendidikan masyarakat akan menentukan perkembangan ekonomi dan sosial sesuatu negara.

Karenanya, usaha pemerataan pendidikan dan ekspansi sekolah kepada seluruh kelompok dan lapisan masyarakat dipandang sebagai suatu keharusan. Pandangan dan optimisme semacam itu hampir tak pernah dipertanyakan secara kritis hingga akhir dasawarsa 1960-an. Oleh Fagerlind dan Saha dikatakan:

*In the early 1960s the investment value of education for the improvement of human productivity was virtually unquestioned; by the end of the same decade human capital theory as the basis for a viable development strategy have been brought into doubt (1983: 46).*

Manifestasi dari optimisme yang dimaksudkan itu -- lembaga persekolahan dianggap memegang peran penting bagi kemajuan suatu bangsa dan negara -- terlihat dalam kebijakan nasional masing-masing negara yang menaruh perhatian cukup besar kepada upaya perluasan kesempatan pendidikan (sekolah) di berbagai jenjang. Itu ditandai oleh peledakan masuk menjadi murid sekolah di berbagai jenjang beserta melonjaknya anggaran negara yang dikeluarkan untuk membiayai program pendidikan tersebut (Habte, 1980: 88).

Di Indonesia, sebagai salah satu negara sedang berkembang juga mencatat prestasi spektakuler, baik dalam menurunkan angka buta huruf maupun dalam menaikkan angka masuk menjadi murid SD, SLTP, SLTA, dan perguruan tinggi, sehingga pemerintah Indonesia mendapat penghargaan internasional berupa Medali Emas Avicena dari Unesco (Soedijarto, 1996: 12).

Walaupun Indonesia berprestasi mengesankan, tetapi program ekspansi sekolah (SD) ke kelompok masyarakat tertinggal di daerah pedalaman masih belum

berhasil sebagaimana yang diharapkan. Hal tersebut tercermin pada hasil beberapa penelitian di beberapa daerah, seperti hasil penelitian Darlan di Kalimantan Tengah (1998), hasil penelitian Hanafi dan kawan-kawan di Jawa Timur dan Nusa Tenggara Barat (1996), hasil penelitian Dalikah dan Hantingan di Kalimantan Tengah (1994), serta hasil penelitian Hariwung dan kawan-kawan di Kalimantan Tengah (1993). Keempat hasil penelitian tersebut mengisyaratkan bahwa sekolah masih merupakan "barang baru" yang belum sepenuhnya diadopsi oleh warga masyarakat tertinggal di daerah pedalaman. Sebagian di antara warga masyarakat tersebut memang telah ada yang mengadopsi sistem persekolahan sehingga SD setempat dimanfaatkan sebagai tempat menyekolahkan putera/puteri mereka. Tetapi sebagian yang lain masih belum berpartisipasi menyekolahkan anak-anaknya ke SD yang tersedia dan disediakan bagi putera/puteri mereka; mereka belum tergerak untuk mengadopsi sekolah sebagaimana anggota masyarakat yang lain.

Mengapa terjadi fenomena yang semacam itu? Mengapa sebagian diantara mereka berkeputusan mengadopsi sekolah sementara sebagian lainnya tidak? Pertimbangan essensial apakah yang membedakan mereka, khususnya dalam memaknakan sekolah itu sendiri?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut saya rasakan amat menantang untuk dijawab dan karena itu ikut melatarbelakangi penelitian ini. Lebih-lebih setelah dilakukan observasi awal di tempat penelitian, di mana fenomena menyekolahkan anak ternyata tak bersangkut-paut dengan stratifikasi sosial sebagaimana yang di duga sebelumnya.

Oleh sebab itu, yang terasa lebih penting untuk difahami ialah tentang konstruksi (pemaknaan) terhadap sekolah itu sendiri, baik bagi kelompok masyarakat yang berkeputusan mengadopsi sekolah sebagai tempat pendidikan putera/puteri mereka, maupun bagi kelompok masyarakat yang berkeputusan tak mengadopsi sekolah sebagai tempat pendidikan putera/puteri mereka.

## 1.2. Rumusan Masalah

Sesuai dengan latar belakang masalah yang telah dikemukakan di atas, penelitian ini pada dasarnya mempermasalahkan mengapa kelompok masyarakat di daerah pedalaman belum sepenuhnya mengadopsi sekolah (SD) sebagai tempat pendidikan bagi putera/puteri mereka? Mengapa baru sebagian saja yang berkeputusan mengadopsi sekolah sebagai tempat pendidikan putera/puteri mereka, sementara sebagian lainnya berkeputusan tidak mengadopsi?

Secara lebih rinci, yang dipermasalahkan dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimanakah gambaran umum keputusan adopsi terhadap sekolah yang terjadi di masyarakat pedalaman? Bagaimanakah karakteristik anggota masyarakat, baik yang berkeputusan mengadopsi maupun tidak mengadopsi sekolah di daerah pedalaman?
2. Mengapa masyarakat pedalaman mengambil keputusan adopsi yang berbeda terhadap sekolah? Mengapa sebagian di antara mereka berkeputusan mengadopsi sekolah, sementara sebagian lainnya berkeputusan tidak mengadopsi sekolah?

3. Pertimbangan-pertimbangan apakah yang mendasari keputusan mereka itu? Di manakah letak perbedaan esensial dalam memaknakan sekolah antara mereka yang berkeputusan mengadopsi sekolah dan mereka yang berkeputusan tak mengadopsi sekolah?

### **1.3. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Sesuai dengan latar belakang dan rumusan masalah yang telah disebutkan di muka, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan mendeskripsikan (karakteristik) anggota masyarakat di daerah pedalaman yang tergolong mengadopsi maupun tidak mengadopsi sekolah sebagai tempat pendidikan bagi anak-anak mereka.

Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk memahami rasionalitas mereka -- berdasarkan perspektif para pelaku itu sendiri -- baik bagi mereka yang mengadopsi maupun yang tidak mengadopsi sekolah. Berdasarkan hasil pemahaman tersebut dimunculkan (sebagai temuan) letak perbedaan rasionalitas yang esensial antara kelompok masyarakat yang mengadopsi sekolah dan kelompok masyarakat yang tidak mengadopsi sekolah.

Hasil penelitian ini mempunyai manfaat (kontribusi), baik pada tataran teoretis maupun praktis. Pada tataran teoretis, hasil penelitian ini ikut memperkaya perbendaharaan teoretis tentang adopsi inovasi. Berdasarkan paradigma difusi inovasi yang berkembang selama ini, cepat atau lambat adopsi terhadap suatu inovasi

senantiasa dihubungkan dengan variabel-variabel yang sudah relatif baku, seperti (1) karakteristik dari inovasi yang disebarakan; (2) saluran komunikasi yang digunakan dalam proses difusi inovasi; (3) karakteristik personal dari subjek sasaran difusi inovasi; (4) karakteristik sistem sosial yang melingkungi subjek sasaran difusi inovasi; dan (5) gencar atau tidaknya agen pembaharu dalam menyebarkan inovasi. Variabel-variabel tersebut, selama ini lazimnya diposisikan sebagai faktor eksternal yang mempengaruhi seseorang dalam mengambil keputusan adopsi terhadap suatu inovasi; keputusan adopsi inovasi seakan-akan berlangsung mekanistik. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa keputusan adopsi inovasi lebih merupakan "buah" atau hasil dari proses pemaknaan, penalaran dan "rasionalisasi" tertentu di tingkat masing-masing pelaku. Oleh sebab itu, kategori keinovatifan dalam mengadopsi suatu inovasi, secara teoretis juga berkait dengan corak rasionalitas tertentu.

Pada tataran praktis, hasil penelitian ini bermanfaat bagi pengambil kebijakan pendidikan yang sedang atau akan menyebarkan sistem persekolahan ke masyarakat tertinggal di daerah pedalaman. Untuk berhasilnya program ekspansi sekolah ke masyarakat pedalaman, sesuai dengan hasil penelitian ini, pengambil kebijakan pendidikan agaknya perlu mengembangkan "sekolah pedalaman" yang benar-benar relevan dan fungsional bagi kemajuan sosial dan ekonomi lokal sehingga kehadiran sekolah tersebut dirasakan bermakna bagi kehidupan sehari-hari masyarakat pedalaman itu sendiri. Untuk itu, perlu dikembangkan konsep pendidikan dasar (SD) yang berbasiskan kebutuhan-kebutuhan dasar tingkat lokal, dengan

mempertimbangkan perspektif (rasionalitas) masyarakat pedalaman itu sendiri. Sebab dengan sosok sekolah (SD) yang relatif seragam seperti sekarang ini, akan terasa sangat "asing" dan tak jelas urgensinya bagi kebanyakan kelompok masyarakat di daerah pedalaman.

# BAB 2

## BAB 2

### TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA KONSEPTUAL

#### 2.1. Masyarakat, Budaya dan Pendidikan

Antara masyarakat, budaya dan pendidikan terdapat keterkaitan yang sangat erat. Secara sederhana bisa dikatakan bahwa masyarakat tak mungkin eksis bila tanpa budaya yang menuntun cara hidup mereka sehari-hari. Di lain pihak, budaya itu sendiri tak akan ada bila tanpa masyarakat yang memproduksi dan mereproduksikannya. Budaya yang merupakan acuan cara hidup suatu masyarakat tersebut tak mungkin terpelihara dan terwariskan dari generasi ke generasi bila tanpa proses sosialisasi dan enkulturasi yang dilakukan secara turun temurun. Proses sosialisasi dan enkulturasi dalam rangka pewarisan budaya tersebut memerlukan fungsi dan proses pendidikan.

Mengenai keterkaitan antara masyarakat dan budaya, oleh Horton dan Hunt disimpulkan bahwa *"society refers to people, and culture to pattern of behavior"* (1968: 49). Masyarakat menunjuk pada orang-orang, sedang budaya menunjuk pada pola tingkah laku dari orang-orang yang tergabung dalam masyarakat tersebut. Secara lebih rinci, Horton dan Hunt menyatakan:

A culture is a system of behavior shared by the member of a society; a society is a group of people who share a common culture. A society is made up of people who are interacting on the basis of shared beliefs, customs, values, and activities. The common patterns which govern their interaction make up the culture of the society. There cannot be a culture apart from society, and no society exists without a culture (1968: 48- 49).

Itu menunjukkan bahwa tidak ada masyarakat yang tanpa budaya, dan keberadaan suatu budaya tak dapat dilepaskan dengan adanya masyarakat itu sendiri. Karena budaya tersebut lahir dan berkembang dari dan oleh masyarakat di mana budaya itu hidup. Di lain pihak, masyarakat itu terbentuk oleh karena adanya kepercayaan-kepercayaan, kebiasaan-kebiasaan, nilai-nilai dan norma-norma bersama yang menjadi budaya dalam masyarakat tersebut. Dengan demikian, antara masyarakat dan budaya dapat diibaratkan seperti kedua buah sisi dari sekeping mata uang. Sisi satu adalah masyarakat dan sisi satunya lagi adalah budaya. Keduanya saling berpautan dan tak dapat dipisahkan satu sama lain. Oleh sebab itu, setiap masyarakat bisa dipastikan memiliki budaya tertentu yang menjadi pegangan bersama tentang bagaimana seharusnya mereka berbuat, beraktivitas, bertindak, berhubungan dan berinteraksi dalam kehidupan sehari-hari.

Atas dasar itu, budaya bersifat normatif bagi suatu masyarakat, dengan memberikan acuan kepada orang-orang yang tergabung dalam masyarakat bersangkutan tentang bagaimana seharusnya bertingkah laku sehari-hari. Horton dan Hunt menyatakan "Since culture tells us the way in which things should be done, we say that it is normative, which is another way of saying that it provides standards of proper conduct" (1968: 49). Budaya sebagai acuan normatif bagi suatu masyarakat juga dinyatakan berbagai ahli kenamaan di bidang sosiologi maupun antropologi yang lain, misalnya oleh Durkheim (dalam Cuzzort dan King, 19980), Parsons (1952), Lenski (1970), Taylor (dalam Richter Jr, 1987), Benedict (1934), White

(1949), dan Geertz (1973).

Dalam pandangan Lenski, tokoh aliran teori evolusionisme, budaya termasuk sebagai bagian dari prasyarat fungsional untuk bisa *survive* dan eksisnya suatu masyarakat. Pada karyanya, *Human Societies*, Lenski pertama-tama menegaskan bahwa "Human societies are basically adaptive mechanism. They are, in other words, instruments which men use to satisfy their needs" (1970: 27). Ia menempatkan masyarakat sebagai kelengkapan hidup manusia untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia itu sendiri. Itu mengandung pengertian bahwa struktur, fungsi dan evolusi suatu masyarakat tidak terlepas dari tuntutan adaptasi guna memenuhi kebutuhan manusia itu sendiri. Dengan kata lain, bagaimana masyarakat itu tersusun, berfungsi dan berevolusi merupakan rentetan akibat dari upaya manusia untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya.

Dalam penalaran Lenski, manusia selaku makhluk hidup perlu secara terus menerus memenuhi kebutuhan biologis dasar (*basic biological needs*) mereka. Banyak di antara kebutuhan-kebutuhan tersebut yang harus diusahakan untuk bisa mendapatkannya-- tak dapat dipenuhi tanpa melalui rangkaian usaha tertentu-- seperti kebutuhan akan makanan, minuman, keamanan dari serangan penyakit, binatang buas atau musuh-musuh pengancam yang lain, serta berbagai macam kebutuhan yang lainnya. Di antara kebutuhan-kebutuhan bersifat biologis tersebut, ditambah lagi dengan sejumlah kebutuhan yang bersifat psikologis, oleh manusia baru bisa lebih terjamin dan efektif dipenuhi melalui kerja sama yang saling mendukung; mereka

perlu kehidupan berkelompok dan bermasyarakat. Melalui kehidupan bermasyarakat itulah mereka saling belajar dan berbagi pengalaman sehingga secara bersama-sama dan terus menerus terbentuk budaya yang menjadi cara hidup mereka.

Sesuai dengan jalan pemikiran tersebut, di satu sisi, masyarakat beserta budayanya bisa dipandang sebagai cara (*means*) untuk memenuhi sejumlah kebutuhan dasar manusia yang tergabung dalam masyarakat tersebut. Tetapi di sisi lain, kehidupan bermasyarakat itu sendiri juga memunculkan tuntutan dan kebutuhan-kebutuhan sosial baru pada diri manusia. Banyak di antara kebutuhan manusia yang muncul dan berkembang justru karena mereka hidup dalam masyarakat. Karena semenjak suatu masyarakat terbentuk dan eksis, maka akan berkembang kebutuhan-kebutuhan dan masalah-masalah untuk mempertahankan kelangsungan hidup masyarakat itu sendiri. Untuk itu, kondisi-kondisi tertentu perlu dipenuhi sehingga memungkinkan masyarakat tersebut *survive*. Itulah yang oleh ahli-ahli sosiologi biasa disebut "prasyarat-prasyarat fungsional bagi suatu masyarakat" (*functional requisities of societies*).

Menurut Lenski (1970: 29- 30), suatu masyarakat tak mungkin eksis dan mempertahankan kelangsungan hidupnya tanpa terpenuhi dan terpeliharanya prasyarat-prasyarat fungsional dimaksud. Ia mengidentifikasi beberapa prasyarat fungsional bagi kelangsungan hidup suatu masyarakat, yaitu:

*Pertama*, sistem komunikasi yang memungkinkan warga masyarakat saling bertukar informasi satu sama lain. Pada masyarakat manusia, sistem komunikasi

tersebut dengan menggunakan tanda-tanda (*signals*) dan simbol-simbol (*symbols*). Bahasa merupakan sistem simbol yang amat utama untuk bisa saling berkomunikasi dalam suatu masyarakat.

*Kedua*, sistem produksi dan distribusi untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dalam kehidupan suatu masyarakat. Itu tidak hanya berhubungan dengan peralatan dan teknik untuk menghasilkan barang, tetapi juga menyangkut sistem pembagian kerja (siapa mengerjakan apa, bilamana dan di mana) dalam proses produksi dan pendistribusiannya.

*Ketiga*, sistem pertahanan untuk melindungi warga masyarakat dari kekuatan-kekuatan yang mengancam keselamatan mereka, baik bagi keselamatan secara individual maupun secara kolektif. Sistem pertahanan tersebut tidak hanya dalam arti militer untuk menghadapi serangan musuh berupa orang maupun binatang, tetapi juga dalam arti pengobatan terhadap serangan penyakit.

*Keempat*, sistem penggantian kembali warga masyarakat (*member replacement*) sehingga kelangsungan hidup suatu masyarakat tidak sampai punah. Sistem penggantian kembali tersebut diperlukan karena masing-masing warga masyarakat secara alamiah pasti mati, cepat atau lambat. Karenanya, sangat diperlukan sistem penggantian kembali yang di dalamnya mengandung dua aspek, yaitu berhubungan dengan (1) mekanisme reproduksi biologis sehingga terjadi proses penerusan keturunan dari generasi ke generasi, dan (2) sosialisasi dan enkulturasi sehingga setiap generasi baru bisa mewariskan kemampuan-kemampuan serta cara-

cara hidup yang sesuai dengan harapan generasi terdahulu.

*Kelima*, dan yang terakhir, sistem pengendalian sosial (*social control*) sehingga warga masyarakat menaati aturan-aturan (*rules*) sesuai dengan kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat. Untuk itu, diperlukan sistem sanksi, baik yang bersifat positif (*rewards*) maupun yang bersifat negatif (*punishment*).

Keseluruhan sistem yang merupakan prasyarat fungsional tersebut terbentuk menjadi bagian dari budaya dalam kehidupan sosial suatu masyarakat. Dari situlah terbentuk sistem sosiobudaya dalam suatu masyarakat. Sistem sosiobudaya tersebut, menurut Lenski memiliki empat elemen konstitusi, yaitu bahasa, teknologi, organisasi sosial, dan ideologi (Lenski, 1970: 34). Sistem sosiobudaya dengan keempat elemen dasarnya itu bersifat mutlak diperlukan bagi, dan dalam kehidupan suatu masyarakat. Tanpa itu, suatu masyarakat tak akan *survive* dan eksis.

Relatif seiring dengan argumen diatas, salah seorang tokoh kenamaan teori fungsionalisme struktural, Talcott Parsons, menyatakan bahwa "Culture, that is, is on the one hand the product of, and on the other hand a determinant of, systems of human social interaction" (1952: 15). Berarti, berbagai sistem interaksi sosial yang terjadi dalam suatu masyarakat ditentukan oleh budaya yang hidup dalam masyarakat tersebut. Tetapi, di lain pihak, budaya itu sendiri juga merupakan produk dari sistem interaksi sosial yang terjadi dalam masyarakat bersangkutan. Karenanya, menurut Parsons, suatu budaya pada dasarnya merupakan warisan sosial (*social heritage*) yang

diperoleh dari hasil belajar dan merupakan hasil berbagi (*sharing*) dalam kehidupan masyarakat (Parsons, 1952: 15). Itu menandakan bahwa masyarakat dengan budayanya merupakan dua hal yang secara analitik bisa dibedakan satu sama lain, tetapi dalam kenyataannya tak dapat dipisahkan satu sama lain. Sebab keberadaan yang satu bergantung pada keberadaan yang lain. Budaya memprasyaratkan adanya masyarakat supaya bisa tercipta dan terbentuk, sementara masyarakat juga memprasyaratkan adanya budaya supaya tercipta tatanan sosial (sistem hubungan dan interaksi sosial) dalam kehidupan suatu masyarakat.

Hubungan antara masyarakat dan budaya yang saling membutuhkan satu sama lain itu, juga tergambar dengan jelas dalam teori AGIL (Adaptation, Goal attainment, Integration, Latency) Parsons. Menurut teori AGIL tersebut, suatu masyarakat baru mungkin eksis bila terdapat (1) sistem adaptasi terhadap lingkungan, (2) sistem pencapaian tujuan, (3) sistem yang mengintegrasikan sistem adaptasi dengan sistem pencapaian tujuan, dan (4) sistem menanamkan dalam sanubari warga masyarakat ketiga sistem yang disebutkan di atas. Sistem adaptasi diperankan oleh sistem ekonomi dalam kehidupan suatu masyarakat. Sistem pencapaian tujuan diperankan oleh sistem politik dalam suatu masyarakat. Sistem integrasi diperankan oleh sistem budaya dalam suatu masyarakat. Sedangkan sistem *latensi* diperankan oleh sistem pendidikan dan pengendalian sosial dalam suatu masyarakat.

Prasyarat fungsional suatu masyarakat yang dinyatakan dalam teori AGIL Parsons tersebut, secara substansial memiliki banyak kesamaan dengan pandangan

Lenski yang telah disebutkan sebelumnya, meskipun pada formulasinya berbeda satu sama lain. Kedua tokoh teoritis tersebut sama-sama menempatkan eksistensi budaya (termasuk pendidikan) sebagai keharusan bagi eksistensi suatu masyarakat.

Dari perspektif fenomenologi atau sosiologi pengetahuan, Berger dan Luckmann berpendapat bahwa:

Organisme manusia tidak memiliki sarana biologis yang diperlukan untuk memberikan stabilitas bagi perilaku manusiawi. Eksistensi manusia, jika dikembalikan pada sumber-sumber daya organisasinya sendiri, akan merupakan eksistensi dalam semacam khaos. Tetapi khaos seperti itu secara empiris tidak dijumpai, walaupun secara teoretis kita dapat membayangkannya. Secara empiris eksistensi manusia berlangsung dalam suatu konteks ketertiban, keterarahan dan kestabilan. Maka timbul pertanyaan: Dari mana asalnya kestabilan tatanan manusiawi yang ada secara empiris itu? (1990: 73)

Dalam menjawab pertanyaan yang diajukan itu, Berger dan Luckmann membedakan perilaku sosial di masyarakat binatang dengan perilaku sosial dalam masyarakat manusia. Di masyarakat binatang, lebah atau semut misalnya, perilaku sosial dan bermasyarakat mereka semata-mata karena insting dan secara biologis-alamiah sudah terpola sedemikian itu dari masa ke masa. Sedangkan tertib sosial yang tampak nyata secara empiris pada masyarakat manusia bukan dikarenakan insting, tetapi lebih dikarenakan oleh adanya produksi budaya yang kemudian melahirkan tatanan sosial. Saat seseorang dilahirkan, tatanan sosial tersebut telah ada dan membudaya. Dari manakah asal usul tatanan budaya dan tatanan sosial tersebut? Menurut Berger dan Luckmann, tatanan tersebut "merupakan suatu produk manusia, atau lebih tepat lagi, suatu produksi manusia yang berlangsung terus menerus" (1990:

74).

Apa yang disebutkan Berger dan Luckman tersebut tercermin juga dalam teori strukturasi Giddens-- suatu teori yang amat terkenal dan tergolong memimpin akhir-akhir ini. Berdasarkan teori strukturasi, struktur suatu masyarakat dimaknakan sebagai aturan-aturan dan sumber-sumber (*rules and resources*) yang termanifestasi dalam sistem sosial sehari-hari (Giddens, 1984: 25). Konsep struktur tersebut secara eksplisit memasukkan budaya sebagai bagian integral dari struktur suatu masyarakat. Karena aturan-aturan, dalam arti konstitutif maupun regulatif pada dasarnya adalah budaya, dan oleh Giddens dimasukkan ke dalam pengertian struktur. Struktur itu sendiri dianggap bersifat dinamis, karena ia tidak hanya direproduksi tetapi juga diproduksi secara terus menerus oleh para aktor yang bertindak sebagai agen struktur. Karenanya, struktur suatu masyarakat, termasuk di dalamnya budaya, di satu sisi merupakan acuan bertindak (*medium*) bagi warga masyarakat. Di sisi lain, struktur tersebut juga merupakan hasil (*outcome*) dari agensi para pelaku yang berlangsung dari waktu ke waktu dalam suatu masyarakat.

Itu berarti, suatu masyarakat tak mungkin memiliki tatanan sosial yang relatif stabil-- akan selalu khaos dalam istilah Berger dan Luckman-- bila tanpa budaya yang menstrukturkan perilaku orang-orang yang tergabung dalam masyarakat tersebut. Karenanya, setiap kelompok masyarakat bisa dipastikan memiliki budaya tertentu yang secara turun temurun diwariskan, dipelihara dan dikembangkan oleh kelompok masyarakat bersangkutan. Budaya tersebut merupakan kekayaan dan warisan sosial

yang hidup dalam memori kolektif dan dijadikan pegangan cara hidup dalam suatu masyarakat.

Sesuai dengan pandangan Parsons serta ahli-ahli lain yang telah disebutkan di depan, budaya sebagai cara hidup dan memori kolektif itu merupakan hasil belajar dan hasil saling berbagi dalam masyarakat. Karenanya, menjadi mutlak bagi suatu masyarakat untuk melakukan kegiatan pewarisan budaya kepada generasi berikutnya sehingga masyarakat bersangkutan beserta budayanya bisa tetap eksis dan *survive* dari masa ke masa. Peran pewarisan budaya itulah yang ditangani oleh fungsi pendidikan dalam suatu masyarakat. Sehubungan dengan itu, Wignjosoebroto menyatakan:

Pendidikan adalah suatu upaya institusional yang terencana dalam masyarakat untuk meneruskan kekayaan budaya yang telah diciptakan dan dimiliki generasi terdahulu kepada generasi penerusnya. Pendidikan adalah suatu proses, sedangkan kekayaan budaya (baik yang materiil maupun yang berupa norma dan nilai) adalah objek-objek yang dialihkan via proses tersebut. Tak adalah pendidikan tanpa muatan budaya, dan tidak adalah budaya yang akan dapat terkekalkan di dalam kehidupan manusia tanpa adanya aktivitas sosial yang disebut pendidikan itu (1998: 138).

Yang dikemukakan Wignjosoebroto itu, tidak hanya menegaskan apa itu pendidikan, tetapi juga mengungkapkan bagaimana keterkaitan antara budaya dan pendidikan. Bahkan secara tersirat juga menunjukkan hakikat dan urgensi tugas pendidikan bagi kelangsungan hidup suatu masyarakat beserta budayanya.

Atas dasar itu, pendidikan dapat dipandang sebagai instrumen suatu masyarakat untuk mengestafetkan warisan budaya kepada generasi baru sehingga

memenuhi harapan masyarakat bersangkutan. Dengan pendidikan, generasi baru diharapkan memiliki kepribadian tertentu dan menguasai seperangkat kemampuan tertentu yang sesuai dengan harapan dan cita-cita masyarakat dimana pendidikan itu diselenggarakan. Dengan demikian, kekayaan budaya suatu masyarakat bisa terwariskan dari generasi ke generasi. Karenanya, bisa dipahami bila muncul istilah "kurang ajar" bagi mereka yang berperilaku menyimpang dari tatanan budaya dalam suatu masyarakat.

## 2.2. Sekolah dalam Perspektif Perubahan Sosial

Berdasarkan uraian pada bagian 2.1. tentang masyarakat, budaya dan pendidikan, bisa disimpulkan bahwa kegiatan pendidikan inheren dalam kehidupan masyarakat di mana pun dan kapan pun, apakah pada masyarakat yang masih sederhana dan tertinggal ataukah pada masyarakat yang telah sedemikian kompleks dan maju. Ketika belum muncul lembaga pendidikan formal (sekolah), pendidikan berlangsung secara informal. Ia terintegrasi dengan kehidupan sehari-hari dalam lingkungan keluarga dan masyarakat itu sendiri. Generasi baru memperoleh seperangkat pengetahuan, keterampilan dan kebiasaan-kebiasaan melalui proses pendidikan yang berlangsung secara informal tersebut. Seperangkat kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma juga tertanam melalui proses pendidikan secara informal. Yang bertindak sebagai *alma mater* atau "ibu asuh" utama adalah keluarga. Dalam keluarga itulah generasi yang lebih muda "bersekolah" untuk memperoleh

asuhan dan bimbingan dari generasi yang lebih tua sehingga kelak bisa "menjadi orang". Hal tersebut, oleh Topatimasang disebut sebagai proses dan lembaga sosialisasi tertua umat manusia (Topatimasang, 1998: 7).

Pada masyarakat yang masih sederhana dan belum mengalami differensiasi sosial secara berarti, keluarga merupakan pusat dan satuan sosial yang teramat utama, dengan peran yang beraneka ragam, termasuk sebagai "sekolah". Oleh Babbie dikatakan:

The earliest families were probably self-sufficient social units, serving all the system and individual needs for survival. In addition to what I've already mentioned, family was the central economic and political unit; all education took place there, and family was closely linked to religion throughout time (1983: 129).

Mengingat peran aneka ragam dan terutama peran pendidikan yang berpusat dalam keluarga itu, salah seorang ahli antropologi kenamaan, Margaret Mead, berkesimpulan bahwa semua orang berhutang budi kepada keluarga, karena dari keluarga itulah seseorang itu lahir, diasuh dan dibina hingga "menjadi manusia" (dalam Leslie, 1982: 3). Juga dinyatakan oleh Demos (1970: 186) bahwa dalam konteks masyarakat yang masih sederhana keluarga merupakan lembaga dan satuan sosial amat fundamental bagi kelangsungan hidup suatu masyarakat. Karena suatu keluarga bukan sekedar tempat melahirkan dan membesarkan anak, tetapi juga sebagai "sekolah", "rumah sakit", "bengkel kerja", "tempat rekreasi dan hiburan", serta "benteng pertahanan dan keamanan".

Itu menunjukkan bahwa pendidikan dalam suatu masyarakat pada mulanya berlangsung secara informal, dan terutama diperankan oleh lembaga keluarga; ia terintegrasi dengan kehidupan sehari-hari, terutama dalam lingkungan keluarga. Kegiatan pendidikan belum dilembagakan secara khusus, atau belum diformalisasikan yang ditangani oleh lembaga atau spesialisasi tertentu dalam masyarakat.

Keadaan tersebut berkait dengan taraf perkembangan masyarakat, yaitu karena differensiasi institusional dan fungsi-fungsi yang belum banyak berkembang dalam suatu masyarakat. Studi Kneller (1985) tentang keberadaan sekolah menunjukkan bahwa sekolah itu muncul dan berkembang sebagai bentuk adaptasi suatu masyarakat terhadap perkembangan kompleksitas kehidupan sosial yang terjadi dalam tubuh masyarakat itu sendiri. Ia berkembang akibat proses differensiasi sosial dalam suatu masyarakat. Suatu masyarakat yang berubah menjadi semakin kompleks akibat proses diferensiasi institusional dan fungsi-fungsi, juga pada akhirnya menuntut penspesialisasian kelembagaan yang menangani fungsi pendidikan dalam masyarakat.

Dengan meningkatnya kompleksitas suatu masyarakat, maka pendidikan dengan cara-cara tradisional yang berlangsung secara informal (tanpa sekolah) tidak lagi memadai untuk dapat mewariskan tuntutan kebutuhan akan pengetahuan dan ketrampilan yang semakin luas, kompleks dan terspesialisasi. Karenanya, dibutuhkan suatu lembaga tersendiri yang secara khusus dan kompeten memberikan pelayanan

pendidikan kepada warga masyarakat, sesuai dengan jenjang dan spesialisasi yang mereka butuhkan. Dari kebutuhan itulah lahir dan berkembangnya sistem pendidikan formal atau sekolah.

Proses kehadiran dan perkembangan sekolah yang dilontarkan Kneller itu memiliki kesamaan dengan "kisah asal usul sekolah" yang dikemukakan Topatimasang dalam karyanya *Sekolah Itu Candu* (1998). Menurut Topatimasang, kata "sekolah" itu sendiri berasal dari bahasa Latin, yaitu berasal dari kata *skhoia*, *scola*, *scolae* atau *schola*, yang secara harfiah (keempatnya) mempunyai arti "waktu luang" atau "waktu senggang". Asal usulnya bisa dikembalikan ke Zaman Yunani Kuno, tempat asal dari istilah-istilah tersebut (1998: 5- 6). Mengenai "kisah asal usul sekolah", dengan gaya bahasa yang sangat populer, Topatimasang menuturkan:

Alkisah, orang Yunani tempo dulu biasanya mengisi waktu luang mereka dengan cara mengunjungi suatu tempat atau seseorang pandai tertentu untuk mempertanyakan dan mempelajari hal-ikhwal yang mereka rasakan memang perlu dan butuh untuk mereka ketahui. Mereka menyebut kegiatan itu dengan kata atau istilah *skhole*, *scola*, *scolae*, atau *schola*. Keempatnya punya arti sama: "waktu luang yang digunakan secara khusus untuk belajar" (*leisure devoted to learning*).

Lama kelamaan, kebiasaan mengisi waktu luang mempelajari sesuatu itu akhirnya tidak lagi semata-mata jadi kebiasaan kaum lelaki dewasa atau sang ayah dalam susunan keluarga pati masyarakat Yunani Kuno. Kebiasaan itu juga kemudian diberlakukan bagi para putra-putri mereka, terutama anak laki-laki, yang diharapkan nantinya dapat menjadi pengganti sang ayah. Karena desakan perkembangan kehidupan yang kian beragam dan kian menyita waktu, sang ayah dan sang ibu merasa bahwa mereka pun tak lagi punya waktu untuk mengajarkan banyak hal kepada putra-putrinya. Karena itu, mereka kemudian mengisi waktu luang anak-anak mereka dengan cara menyerahkan pada seseorang yang dianggap tahu atau pandai di suatu tempat tertentu, biasanya adalah orang dan tempat dimana mereka juga dulunya pernah ber-*skhole* (1998: 6- 7).

Pola *skhole* seperti di Yunani Kuno tersebut merupakan embrio dari lembaga dan tradisi sekolah, yang akhirnya berkembang menjadi salah satu institusi sosial tersendiri pada setiap masyarakat moderen. Institusionalisasi upaya pendidikan secara lebih didaktis dan metodis banyak dipengaruhi oleh karya besar John Amos Comenius *Didactica Magna* yang melontarkan gagasan "pelembagaan pola dan proses pengasuhan anak-anak itu secara sistematis dan metodis..." (Topatimasang, 1998: 8). Sedangkan pelembagaan pendidikan secara lebih terorganisasi, berjenjang dan menggunakan sistem klasikal-- cikal bakal pola pengajaran sekolah-sekolah moderen yang dikenal sekarang ini-- merupakan andil dari pemikiran Johann Heinrich Pestalozzi di abad ke-18 (Topatimasang, 1998: 8).

Sementara itu, hasil kajian Cohen (1970) mensinyalir bahwa sekolah memiliki fungsi dan misi yang relatif sama, yaitu sebagai instrumen politik untuk mencapai cita-cita suatu negara. Cikal bakal sekolah (sebelum masehi) seperti yang terdapat pada negara-negara kota di Mesopotamia, Mesir Kuno dan Yunani Kuno hingga sekolah-sekolah di zaman moderen ini, kesemuanya mengemban tugas untuk memenuhi harapan dan cita-cita negara, termasuk untuk menghasilkan pemimpin yang berbakat serta untuk membina kesetiaan dan kualitas warga negara sebagaimana yang diharapkan di masing-masing tempat dan zaman.

Dari berbagai uraian yang telah disebutkan diatas agaknya jelas bahwa sekolah itu lahir dan dikembangkan untuk memenuhi tuntutan perkembangan masyarakat maupun negara yang semakin menuntut penspesialisasian fungsi-fungsi

dalam masyarakat. Selain itu, secara tersirat mengisyaratkan bahwa sekolah yang diciptakan dan dikembangkan itu bukan hanya dimaksudkan untuk melestarikan kehidupan masyarakat maupun negara dimana sekolah itu diselenggarakan, tetapi juga untuk mencapai kemajuan-kemajuan sebagaimana yang dicita-citakan. Berarti, dilihat dari perspektif perubahan sosial, sekolah bukan semata-mata sebagai bentuk adaptasi atas perubahan sosial yang telah terjadi dalam suatu masyarakat, tetapi juga dimaksudkan sebagai agen bagi perubahan sosial itu sendiri. Dalam hubungan itu, Malassis (1976: 23) berpendapat bahwa antara pendidikan dan masyarakat selalu ada kaitan dialektikal. Sistem pendidikan (sekolah) merupakan produk masyarakat--sebagai bentuk respons terhadap perkembangan dan kebutuhan yang hidup dalam suatu masyarakat. Selanjutnya, sistem pendidikan yang merupakan produk masyarakat tersebut juga menimbulkan perubahan-perubahan tertentu bagi masyarakat bersangkutan. Hubungan dialektikal semacam itu berlangsung terus menerus melintasi waktu dan generasi.

Sehubungan dengan fungsi perubahan sosial dari sekolah, salah seorang pakar sosiologi, de Jong (1970: 9) mengidentifikasi ada empat tipe teori yang selama ini mengedepan. Masing-masing tipe teori dimaksud adalah seperti berikut ini.

*Pertama*, tipe teori yang menempatkan sekolah di dalam kerangka kemajuan ekonomi berdasarkan teori *Human Capital*. Tipe teori pertama ini lebih tertuju untuk menunjukkan andil sekolah bagi kemajuan ekonomi dan condong bertolak dari perbandingan antarnegara dan berdasarkan data kuantitatif.

*Kedua*, tipe teori yang menempatkan sekolah sebagai bagian dari upaya modernisasi. Tipe teori kedua ini penekanannya lebih tertuju untuk menjelaskan bagaimana sesungguhnya fungsi alokasi dan sosialisasi dari sekolah, dengan melihat sebaran pekerjaan dan pendapatan lulusan sekolah serta nilai-nilai modernitas yang mereka miliki.

*Ketiga*, tipe teori yang menempatkan sekolah di dalam kerangka tujuan pemerataan dan perubahan struktural. Tipe teori ketiga ini lebih tertuju untuk menjelaskan keefektivan dari usaha pemerataan kesempatan bersekolah untuk mengeliminir ketimpangan struktural dalam masyarakat.

*Keempat*, tipe teori yang menempatkan sekolah dalam kerangka dunia yang selalu berubah, dimana daya kritis serta tujuan pembebasan dan pemberdayaan menjadi amat utama. Tipe teori keempat ini lebih tertuju untuk menjelaskan bagaimana kinerja sekolah yang sesungguhnya sesuai dengan paradigma pembebasan dan pemberdayaan itu sendiri.

Mengenai teori tipe pertama, sehabis perang dunia II, terutama akhir dasa warsa 1950-an hingga akhir dasa warsa 1960-an di seluruh dunia memang berkembang optimisme yang sangat besar terhadap lembaga pendidikan formal (sekolah). Sekolah dianggap sebagai agen kunci untuk mengejar kemajuan ekonomi dan sosial bagi negara-negara terbelakang yang umumnya baru terbebas dari belenggu penjajahan. Kemajuan ekonomi dan sosial yang dicapai oleh negara-negara di Eropa Barat dan Amerika Utara dinilai karena faktor kualitas sumberdaya manusia

yang dipunyainya, dan itu dianggap sebagai akibat andil sistem persekolahan di negara-negara maju tersebut. Pada masa itu ada semacam persetujuan umum yang luas berkembang di kalangan politisi, pakar serta perencana pembangunan bahwa tingkat pendidikan masyarakat akan menentukan perkembangan ekonomi dan sosial di suatu negara. Asumsinya, perkembangan ekonomi suatu negara ditentukan oleh produktivitas rakyatnya, dan produktivitas tersebut ditentukan oleh kualitas sumberdaya manusianya. Kualitas sumberdaya manusia tersebut bergantung pada hasil pendidikan, terutama yang diperoleh melalui sekolah. Karenanya, usaha pemerataan pendidikan dan ekspansi sekolah kepada seluruh kelompok masyarakat dipandang sebagai suatu keharusan (Fagerlind dan Saha, 1983).

Optimisme tentang sumbangan pendidikan bagi kemajuan ekonomi tersebut memang dikuatkan oleh beberapa hasil penelitian di waktu itu, misalnya oleh hasil penelitian Blaug (1970), hasil penelitian Schultz (1963) dan hasil penelitian Anderson (1963). Tetapi hasil-hasil penelitian setelah dasa warsa "keemasan" tersebut mulai cenderung bernada pesimistis karena ledakan ekspansi sekolah dinilai berkembang jauh lebih luas dan cepat dibandingkan dengan hasil perubahan ekonomi yang disumbangkannya, dan itu tercermin dalam beberapa hasil penelitian, di antaranya hasil penelitian Ward (1974), Collins (1971), Jack dan kawan-kawan (1972), dan Little (1976).

Dalam tipe teori kedua, sekolah dianggap sebagai agen penting dalam proses dan bagi tujuan modernisasi. Karena berdasarkan teori modernisasi, keterbelakangan

(kehidupan ekonomi) negara-negara sedang berkembang dikarenakan faktor-faktor budaya yang melekat pada diri masyarakat yang sedang berkembang itu sendiri. Mereka tak memiliki nilai-nilai modernitas seperti yang dimiliki masyarakat di negara-negara maju. Sepanjang penduduk atau rakyat di negara-negara sedang berkembang masih kental bermentalitas tradisional— kurang menghargai waktu, boros, malas, berorientasi jangka pendek, rendah motivasi berprestasi, pasrah pada nasib, menyerah pada alam— kemajuan ekonomi akan sulit bisa dicapai. Bantuan modal dan teknologi dari negara-negara maju atau badan-badan internasional kepada negara-negara sedang berkembang akan sia-sia saja bila tanpa disertai nilai-nilai modernitas di tingkat individu warga masyarakat di masing-masing negara sedang berkembang. Karenanya, pendidikan untuk menanamkan nilai-nilai modernitas merupakan prasyarat atau kunci bagi perbaikan dan kemajuan ekonomi di masyarakat, bangsa dan negara sedang berkembang. Pandangan demikian itu dikedepankan dalam pemikiran sejumlah ahli yang dikenal sebagai pengembang-pengembang teori modernisasi, misalnya tercermin pada karya Lerner (1963), McClelland (1961), serta Inkeles dan Smith (1974).

Dalam proses modernisasi tersebut, ada dua fungsi penting lembaga pendidikan, yaitu melakukan fungsi alokasi dan fungsi sosialisasi (de Jong, 1984: 66). Fungsi alokasi berkaitan dengan tugas sekolah untuk menyiapkan tenaga kerja terdidik sesuai dengan tingkatan dan kualifikasi yang dibutuhkan dalam masyarakat. Dengan fungsi tersebut, sekolah menyediakan berbagai jenjang dan spesialisasi guna

melahirkan angkatan kerja dalam berbagai jenjang dan keahlian untuk mengisi lowongan kerja yang layak bagi mereka. Pelaksanaan fungsi alokasi-- mempersiapkan calon tenaga kerja berkompeten sesuai dengan kualifikasi yang dibutuhkan pasaran kerja dalam masyarakat-- akan membawa konsekuensi pada terciptanya sistem penempatan (alokasi) berdasarkan kemampuan dan prestasi seseorang, bukan ditentukan oleh faktor-faktor "keberuntungan" atau "kemalangan" yang berdasarkan asumsi. Dengan demikian, dimungkinkan terjadinya mobilitas ke atas (*upward mobility*) secara terbuka serta berdasarkan kemampuan dan prestasi seseorang; penempatan seseorang pada suatu status-posisi menjadi ditentukan oleh ukuran-ukuran obyektif sesuai dengan kualifikasi kemampuan dan prestasi yang dimiliki.

Sedangkan fungsi sosialisasi berkaitan dengan upaya transformasi dari nilai budaya yang tradisional menuju nilai budaya yang moderen. Dengan fungsi sosialisasi tersebut, diharapkan tertanam nilai-nilai modernitas di tingkat individu sehingga tercipta anggota masyarakat yang bermentalitas moderen-- modal utama untuk memajukan kehidupan ekonomi dan sosial dalam suatu masyarakat, bangsa dan negara. Sehubungan dengan itu, Inkelas dan Smith menyatakan "Mounting evidence suggest that it is imposible for a atate move into the twentieth century it its people continue to live in earlier era" (1974: 3). Karenanya, mentalitas tradisional warisan masa lalu harus dirombak dan ditransformasi sehingga sesuai dengan tuntutan baru di masa kini. Itulah inti tugas sosialisasi yang perlu dilaksanakan sekolah

berdasarkan teori modernisasi, dan itu dianggap sebagai kunci bagi kemajuan ekonomi dan sosial di suatu masyarakat, bangsa dan negara.

Menempatkan sekolah dalam kerangka modernisasi, yaitu sebagai faktor kunci bagi kemajuan ekonomi dan sosial oleh Fagerlind dan Saha dianggap terlampau berlebihan, karena juga terdapat faktor struktural yang tak kalah pentingnya. Dikatakan oleh Fagerlind dan Saha:

Given the above considerations, the temptation to view education as a single panacea for attainment of development objectives is risky, to say the least. Education in general, and schooling in particular, cannot of its own achieve the desired societal goals without additional structural supports. Research in both developed and developing countries has clearly documented the fact that educational goals (academic achievement, career orientations and attitudes and beliefs) are only partially determined by educational factors such as teacher quality or curricula (1983: 235).

Mengenai tipe teori ketiga, sekolah ditempatkan sebagai kekuatan yang bisa diharapkan mengikis ketimpangan struktural dalam masyarakat. Mereka yang berada di lapisan bawah dianggap hanya mungkin memperbaiki taraf hidupnya bila mereka memiliki perangkat pengetahuan dan ketrampilan yang memadai. Karenanya, upaya pemerataan kesempatan pendidikan dipandang sangat penting untuk memperkecil jurang pemisah antarkelas ekonomi atau kelas sosial dalam masyarakat. Oleh Bowles dikatakan:

The "out put" of the school system are represented as "skills" or other capacities embodied in individuals. Egalitarian educational reform, it is said, redistributes these skills, much as an agrarian reform redistributes titles to land (1980: 206).

Fungsi pemerataan seperti diharapkan itu di dalam kenyataannya tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan. Sumber penyebabnya karena faktor kelas itu sendiri tetap menentukan, dalam mendapatkan pendidikan maupun pekerjaan yang "berkelas" (1980: 154- 156).

Mengenai teori tipe keempat, yaitu sekolah sebagai agen pembebasan dan pemberdayaan, yang muncul kepermukaan justru pandangan-pandangan radikal yang mengancam sekolah itu sendiri. Karya Ivan Illich *Deschooling Society* (1971) dan karya Reimer *Schools is Dead* (1972) merupakan tonggak-tonggak yang sangat radikal mempersoalkan fungsi sekolah selaku agen untuk mencerdaskan, membebaskan, dan memberdayakan. Menurut mereka, sekolah lebih memerankan diri selaku lembaga "penjinakan".

Seiring dengan itu, muncul berbagai tawaran tentang pendidikan alternatif, khususnya yang diajukan oleh Freire, seperti yang disajikan dalam *Pendidikan, Pembebasan dan Perubahan Sosial* (1984) dan *Pendidikan Sebagai Praktek Pembebasan* (1984). Bila tawaran pendidikan alternatif Freire dilakukan maka cara-cara konvensional harus di tinggalkan, baik dalam perencanaan kurikulum sekolah maupun praktik pendidikan yang dilaksanakan sehingga menjadi partisipatif dan kontekstual (Apps, 1979: 122- 128).

Sesuai dengan arah dan tujuan pembangunan nasional Indonesia, yaitu terwujudnya kehidupan masyarakat yang maju, mandiri, sejahtera, serta adil dan makmur, maka keempat tipe teori yang disebutkan di muka perlu diadopsi dan di

implementasikan dalam merancang dan melaksanakan pendidikan nasional. Karena keempat tipe teori tersebut bersifat komplementer, bisa saling mengisi untuk mewujudkan tatanan masyarakat Indonesia baru yang maju, mandiri, sejahtera, serta adil dan makmur. Hal tersebut sangat beralasan, karena sistem pendidikan nasional (Indonesia) sudah seharusnya dibangun dan ditempatkan sebagai instrumen nasional untuk mengantarkan bangsa Indonesia menuju masyarakat yang maju, mandiri, sejahtera, serta adil dan makmur.

### **2.3. Difusi dan Adopsi Sekolah di Pedalaman**

Difusi inovasi atau penyebaran inovasi ke dalam suatu sistem sosial—dimaksudkan agar suatu inovasi diadopsi oleh warga masyarakat dalam sistem sosial bersangkutan— merupakan salah satu cara atau strategi dalam usaha perubahan sosial secara berencana. Inovasi yang disebarakan itu bisa berupa gagasan baru, praktik baru, atau produk-produk baru. Dengan menyebarkan suatu inovasi, warga masyarakat dalam suatu sistem sosial diharapkan meninggalkan "barang lama" yang mereka punyai, digantikan oleh "barang baru" yang oleh penyebar inovasi dianggap lebih menguntungkan.

Kebaruan suatu inovasi tidak selalu dalam arti obyektif. Karena mungkin saja suatu inovasi (secara obyektif) telah lama ada, namun dipandang baru dalam sistem sosial tertentu. Berarti, secara subyektif dipandang "barang baru" dalam sistem sosial tersebut. Pandangan subyektif itulah yang jauh lebih penting dan menentukan apakah

suatu gagasan, praktik atau produk tergolong inovasi ataukah tidak bagi suatu kelompok masyarakat. Mengenai hal tersebut, Rogers mengatakan:

An innovation is an idea, practice, or object that is perceived as new by an individual or other unit of adoption. It matters little, so far as human behavior is concerned whether or not an idea is "objectively" new as measured by the lapse of time since its first use or discovery. The perceived newness of the idea for the individual determines his or her reaction to it. If the idea seems new to the individual, it is an innovation (1983: 11).

Sesuai batasan yang diajukan Rogers tersebut, maka upaya memasyarakatkan sekolah ke tengah masyarakat tertinggal juga termasuk usaha difusi inovasi. Karena sekolah juga termasuk gagasan dan praktik baru, khususnya bagi kelompok masyarakat di daerah pedalaman yang masih tertinggal dan belum menerima sekolah sebagai bagian dari tradisi mereka. Bagi kelompok masyarakat di daerah-daerah tertinggal, seperti di masyarakat pedalaman Kalimantan, sekolah masih merupakan "barang baru" atau "pendatang baru" dalam sistem sosial dan budaya mereka. Dalam sistem sosial mereka yang telah mentradisi dari generasi ke generasi, kegiatan pendidikan berlangsung secara informal dan terintegrasi dengan aktivitas hidup sehari-hari dalam lingkungan keluarga dan masyarakat. Belum merupakan kegiatan institusional tersendiri yang diorganisir secara formal, sistematis, berjenjang, dan profesional. Karenanya, upaya menyebarkan atau memasyarakatkan sekolah ke tengah sistem sosial yang sedemikian itu juga tergolong suatu difusi inovasi.

Usaha menyebarkan inovasi ke tengah masyarakat, termasuk upaya memasyarakatkan sekolah di masyarakat tertinggal, dalam kenyataannya tidak semudah membalik telapak tangan. Suatu inovasi kadang-kadang memakan waktu

bertahun-tahun, bahkan puluhan tahun untuk bisa diadopsi secara luas dalam suatu kelompok masyarakat. Untuk mengadopsi sistem pendidikan taman kanak-kanak, misalnya, memakan waktu sekitar 50 tahun hingga diterima secara luas sebagai bagian dari sistem persekolahan di masyarakat Amerika Serikat (Rogers, 1983: 63). Malah tidak jarang difusi inovasi yang mengalami kegagalan karena tak mendapat respons positif dari anggota masyarakat dalam suatu sistem sosial. Hal demikian itu justru merupakan salah satu daya tarik yang mengundang minat para ahli dari berbagai disiplin ilmu untuk mengkajinya. Sehubungan dengan itu, diungkapkan oleh Rogers bahwa "One reason why there is so much interest in the diffusion of innovations is because getting a new idea adopted, even when it has obvious advantages, is often difficult" (1983: 1).

Kisah kegagalan Nelida dalam mengkampanyekan budaya memasak air minum di desa Los Molinos, Peru, merupakan salah satu contoh kasus yang sangat menarik. Karena kemenarikannya, oleh Rogers dijadikan salah satu ilustrasi di bagian awal tulisannya tentang *diffusion of innovations* (1983). Secara singkat dikisahkan oleh Rogers tentang bagaimana Nelida mengkampanyekan budaya memasak air minum di Los Malinos serta mengapa ia gagal dalam melaksanakan misi tersebut. Nelida memberikan penyuluhan kesehatan di desa Los Malinos selama dua tahun, termasuk berkunjung dari rumah ke rumah guna meyakinkan ibu-ibu setempat tentang pentingnya memasak air minum bagi kesehatan. Tugas penyuluhan yang dilakukan selama dua tahun itu, hanya berhasil meyakinkan dan merubah kebiasaan 11 ibu rumah tangga-- dari kebiasaan tidak memasak air minum

menjadi berkebiasaan memasak air minum. Padahal, sasaran kampanyenya ditujukan pada 200 KK yang ada di desa Los Malinos tersebut. Tingkat keberhasilan yang amat rendah alias gagal tersebut memberikan isyarat bahwa upaya difusi inovasi memang tak semudah yang dibayangkan, lebih-lebih bila berhadapan dengan rintangan budaya sebagaimana yang dialami Nelida di desa Los Malinos.

Itu menunjukkan bahwa keberhasilan difusi inovasi -- upaya membuat suatu kelompok masyarakat mengadopsi suatu inovasi -- bukanlah persoalan sederhana, meskipun inovasi yang ditawarkan (secara obyektif) mengandung manfaat berarti bagi kelompok masyarakat sasaran. Karena ketidaksederhanaannya itu, menjadi wajar bila banyak disiplin ilmu yang ikut terlibat dalam kajian difusi inovasi, di antaranya sosiologi awal (cikal bakal dari kajian difusi inovasi), sosiologi umum, sosiologi desa, antropologi, komunikasi, pendidikan, geografi, marketing, dan kesehatan masyarakat beserta sosiologi kesehatan (Rogers, 1983: 44- 45).

Ketidaksederhanaan yang dimaksudkan itu juga berlaku di negara-negara sedang berkembang yang berupaya menyebarkan sistem persekolahan ke tengah masyarakat tertinggal di pedalaman. Program pemerataan pendidikan dengan melakukan ekspansi sekolah hingga ke daerah-daerah plosok umumnya tak berjalan mulus sebagaimana yang diharapkan. Pengalaman serupa, menurut Shipman (1971) sebenarnya juga terjadi di Inggris di masa-masa menjelang revolusi industri, yaitu ketika negeri itu melakukan ekspansi sekolah ke kalangan masyarakat petani di daerah-daerah pedalaman. Karena masyarakat petani pedesaan di Inggris ketika itu tak melihat letak urgensi sekolah bagi anak-anak mereka, malah sekolah dikritik

sebagai perintang kegiatan produktif. Pada tahun 1723, misalnya, terlontar salah satu suara oposisi terhadap ekspansi sekolah yang menyatakan "Going to school in comparison to working is idleness, and the longer boys continue in this easy sort of life, the more unfit they will be when grown up for downright labour, both as to strength and inclination" (Shipman, 1971: 104).

Mengapa negara-negara sedang berkembang secara gencar melakukan ekspansi sekolah ke berbagai kelompok dan lapisan masyarakat? Mengapa sekolah didifusikan dan diekspansikan secara gencar hingga ke kelompok masyarakat yang terpencil dan tertinggal?

Upaya yang dilakukan oleh negara-negara sedang berkembang—menyebarkan sekolah ke berbagai kelompok dan lapisan masyarakat—sebenarnya merupakan bagian dari upaya mengejar ketertinggalan mereka dari negara-negara maju. Fagerlind dan Saha menyatakan bahwa:

However, it is certain that by the late 1950s and early 1960s there was general agreement among politicians, educational and social planners, and scholars that education was a key change agent for moving societies along the development continuum. There were a number of reasons, both theoretical and practical, which presumed to explain this relationship. One of these was based on the very simple belief that literacy was essential for modernization and industrialization to occur, specically for the less developed countries (1983: 39).

Sementara itu, Clignet (1980) menyatakan bahwa negara-negara sedang berkembang, setelah mengenyam kemerdekaan dari penjajahan bangsa asing, umumnya berupaya melakukan ekspansi sekolah atau pendidikan formal ke berbagai kelompok dan lapisan masyarakat. Itu dilakukan dalam kerangka pembangunan untuk

terciptanya perubahan sosial dan ekonomi secara berencana, guna menghilangkan stagnasi ekonomi yang diderita negara-negara sedang berkembang. Menurut Clignet, ada tiga asumsi yang melandasi upaya ekspansi sekolah yang dimaksudkan itu, yaitu:

First, they believed that economic stagnation resulted from a shortage of qualified technical and managerial cadres. ... This meant that school enrollments, particularly enrollments, of post-primary institutions, had to be increased. A second explanation for economic stagnation was the scarcity of appropriate behavioral orientations, specifically the persistence of a traditional, particularistic, and ascription-based system of values which is oriented towards individuals in terms of what they are rather than what they do and which discourages individual entrepreneurships. It was believed that economic growth required both the eradication of this system and the socialization of individuals toward achievement motivations. In turn, it was held that this socialization could be accomplished most effectively by the schools. Finally, economic stagnation was seen to result from the "scarcity of equality" and from the perpetuation of political and economic inequalities among ethnic and social groups. Since the main function of formal schooling was to ensure upward mobility, it was assumed these could minimize the impact of this inequalities (Clignet, 1980: 165).

Seiring dengan asumsi tersebut, Bouman dan Anderson (1973: 250) berpendapat bahwa kemajuan ekonomi suatu negara baru mungkin dipacu bila bagian terbesar warga negaranya telah bebas dari buta huruf. Menurut mereka, upaya industrialisasi dan ekspansi ekonomi secara lebih cepat di negara-negara sedang berkembang mensyaratkan warga negara yang melek huruf, setidaknya mencapai angka 70 hingga 80%. Jika angka melek huruf di suatu negara belum mencapai 70 - 80% maka usaha-usaha modernisasi ekonomi akan terhambat, dan tak mungkin bisa melaju sebagaimana yang diharapkan. Karenanya, investasi dan ekspansi sekolah ke segenap kelompok dan lapisan masyarakat dianggap sebagai suatu keharusan bagi setiap negara sedang berkembang.

Peraih hadiah Nobel dalam ilmu ekonomi, Theodore Schultz, juga menekankan arti penting dan strategis investasi pendidikan bagi kemajuan ekonomi suatu negara. Dalam pandangan Schultz (1980: 642- 647), transisi dari masyarakat agraris menuju masyarakat industri membawa konsekuensi pada semakin pentingnya penguasaan teknologi beserta faktor kualitas sumberdaya manusia. Karena produktivitas dan pertumbuhan ekonomi tak banyak lagi bergantung pada faktor lahan pertanian itu sendiri, melainkan lebih banyak bergantung pada faktor teknologi dan kualitas sumberdaya manusia. Untuk itu, upaya peningkatan kualitas dan tingkat pendidikan penduduk merupakan langkah strategis dan sangat penting untuk menghasilkan kemajuan ekonomi dan kesejahteraan di sesuatu negara. Dengan tanpa keraguan, ia menyatakan "education accounts for much of the improvements in population quality" (Schultz: 1980: 647).

Sesuai dengan asumsi-asumsi dan pandangan para ahli kenamaan seperti disebutkan di atas, bisa dimengerti bila negara-negara sedang berkembang menaruh perhatian besar terhadap program penyebaran sekolah yang seluas mungkin. Itu terlihat pada keberhasilan ekspansi sekolah yang mengesankan selama dasa warsa 1960-an dan 1970-an di negara-negara sedang berkembang. Indikasinya tercermin pada masuk menjadi murid Sekolah Dasar, Sekolah Menengah dan Perguruan Tinggi yang semula berjumlah 65 juta, 7,5 juta dan 0,9 juta melonjak menjadi 236 juta, 67 juta dan 10 juta. Sementara itu, angka buta huruf di kalangan penduduk dewasa juga mengalami penurunan yang berarti, dari semula berjumlah 44% turun menjadi 32% (Habte, 1980: 88).

Dibandingkan dengan negara-negara sedang berkembang yang lain, prestasi Indonesia tergolong spektakuler. Karena secara kuantitatif, Indonesia berhasil menurunkan angka buta huruf dari 90% pada tahun 1945 menjadi 13% pada tahun 1993. Sementara angka partisipasi jenjang SD melonjak dari 18% pada tahun 1945 menjadi 94% pada tahun 1993; angka partisipasi jenjang SLTP melonjak dari 2,3% pada tahun 1945 menjadi 59% pada tahun 1993; angka partisipasi jenjang SLTA melonjak dari 0,59% pada tahun 1945 menjadi 39,89% pada tahun 1993; angka partisipasi jenjang perguruan tinggi melonjak dari 0,03% pada tahun 1945 menjadi 9,46% pada tahun 1993 (Sudijarto, 1996: 8). Prestasi gemilang tersebut dikarenakan beberapa kebijakan nasional di bidang pendidikan, antara lain digalakkannya program SD Inpres, program wajib belajar enam tahun yang disusul dengan gerakan wajib belajar pendidikan dasar sembilan tahun, pengembangan kelompok belajar paket A dan B di luar sistem persekolahan, dan sebagainya.

Walaupun prestasi Indonesia secara kuantitas tergolong mengesankan, tetapi di segi kualitas dan relevansi pendidikan dirasakan masih menjadi permasalahan. Segi kualitas maupun relevansi pendidikan di Indonesia masih mengandung berbagai kelemahan yang masih perlu ditanggulangi (Soedijarto, 1996: 12). Selain itu, ekspansi sekolah ke daerah-daerah terpencil dan tertinggal juga masih belum mendapat sambutan sebagaimana yang diharapkan. Upaya difusi sekolah (SD) ke daerah-daerah tertinggal umumnya belum memberikan hasil positif yang memuaskan. Partisipasi orangtua masih relatif rendah-- menurut penilaian pemerintah maupun

para pengamat-- dalam memanfaatkan sekolah sebagai tempat menyekolahkan anak-anak mereka.

Hal tersebut tercermin pada hasil beberapa penelitian di beberapa daerah. Antara lain hasil penelitian Darlan tentang *Strategi dan Upaya Menuntaskan Wajib Belajar 9 Tahun bagi Masyarakat Desa Tertinggal di Kalimantan Tengah* (1998) yang mengindikasikan bahwa program wajib belajar pendidikan dasar 9 tahun di desa-desa tertinggal tidak hanya menghadapi kendala yang bersifat teknis edukatif dan managerial, tetapi juga berhadapan dengan kendala budaya yang belum menganggap sekolah sebagai kebutuhan dalam sistem sosial mereka; bekerja di ladang untuk membantu orangtua masih dianggap jauh lebih penting daripada pergi ke sekolah yang dipersepsi tak menghasilkan apa-apa bagi kehidupan keluarga mereka. Sementara itu, hasil penelitian Hanafi dan kawan-kawan tentang *Profil SD pada Desa-desa IDT di Jawa Timur dan Nusa Tenggara Barat* (1996) menunjukkan bahwa SD pada desa-desa tertinggal, di samping kurang terlayani secara baik (*underserved*) oleh unsur yang melakukan pembinaan, juga kurang disambut dan dipedulikan keberadaannya oleh masyarakat di mana sekolah itu berada; kesadaran masyarakat tentang pentingnya sekolah masih merupakan permasalahan serius dan memerlukan pembinaan secara tersendiri. Selain itu, hasil penelitian Dalikah dan Hantingan tentang *Faktor Penghambat dalam Menyongsong Wajib Belajar Pendidikan Dasar Dati II Kabupaten Kapuas Kalimantan Tengah* (1984) menunjukkan bahwa program wajib belajar 9 tahun relatif sukar dipenuhi pada desa-

desa terpencil di pedalaman, terutama karena kinerja SD setempat beserta aspirasi pendidikan masyarakat sekitarnya yang secara umum masih memprihatinkan.

Kenyataan paradoks antara prestasi spektakuler Indonesia (secara makro) di satu pihak dan adopsi sekolah yang masih memprihatinkan pada daerah-daerah tertinggal di lain pihak, sangat mungkin merupakan refleksi dari kategori-kategori keinovatifan pengadopsi inovasi dalam proses difusi dan adopsi sekolah. Dalam hubungan ini, Rogers (1983) membagi ada lima kategori keinovatifan pengadopsi inovasi yang tersebar di tengah masyarakat, yaitu inovator (*innovators*), pengadopsi awal (*early adopters*), mayoritas awal (*early majority*), mayoritas akhir (*late majority*), dan pengadopsi kolot (*laggards*). Inovator adalah orang atau kelompok yang tergolong paling dini mengadopsi inovasi yang disebarkan ke tengah masyarakat. Setelah itu baru diikuti oleh mereka yang tergolong pengadopsi awal. Berikutnya diikuti oleh mereka yang tergolong mayoritas awal. Sesudah itu baru disusul oleh mereka yang tergolong mayoritas akhir. Yang paling belakangan mengadopsi suatu inovasi ialah mereka yang tergolong pengadopsi kolot atau *laggards*.

Berdasarkan kategori keinovatifan tersebut-- dalam konteks masyarakat nasional/Indonesia-- kelompok masyarakat tertinggal di daerah pedalaman tampaknya tergolong ke dalam kategori mayoritas akhir dan pengadopsi kolot. Mereka yang telah berkeputusan mengadopsi sekolah bisa digolongkan ke dalam kategori mayoritas akhir. Sisanya, yaitu mereka belum mengadopsi sekolah dapat digolongkan ke dalam kategori pengadopsi kolot.

Di tingkat mikro, yaitu di tingkat masing-masing kelompok masyarakat di daerah tertinggal mungkin juga beragam cepat lambatnya warga masyarakat setempat dalam mengadopsi inovasi (sekolah). Mungkin ada yang tergolong dalam kategori inovator, pengadopsi awal, mayoritas awal, mayoritas akhir, dan pengadopsi kolot.

Dalam perspektif difusi inovasi, keputusan untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah termasuk ke dalam keputusan inovasi opsional (*optional innovation decision*), tidak tergolong keputusan inovasi kolektif (*collective innovation decisions*) maupun keputusan inovasi otoritas (*authority innovation decisions*). Karena keputusan untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah dilakukan oleh orang perorang, bukan diputuskan oleh kelompok atau oleh pemegang otoritas tertentu. Mengenai batasan keputusan inovasi optimal tersebut, Rogers menyatakan:

Optional innovation decisions are choices to adopt or reject an innovation that are made by an individual independent of decisions of other members of the system. Even in this case, the individual's decision may be influenced by the norms of his system and by his interpersonal networks (1983: 29).

Sejauh ini, sesuai dengan paradigma difusi inovasi yang berkembang sampai sekarang, keputusan untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi suatu inovasi biasanya ditempatkan sebagai variabel bergantung, sementara variabel bebasnya meliputi: Pertama, karakteristik atau sifat yang melekat pada inovasi yang disebarkan itu sendiri, termasuk di dalamnya segi-segi kemanfaatan relatif, kompleksitas, kompatibilitas, keteramatan dan ketercobaan dari suatu inovasi. Kedua, saluran komunikasi yang digunakan dan terlibat dalam penyebaran suatu inovasi, termasuk di

dalamnya penggunaan komunikasi massa, komunikasi antarpersonal, dan keterlibatan pemuka pendapat dalam proses penyebaran suatu inovasi. Ketiga, karakteristik personal pengambil keputusan inovasi itu sendiri, termasuk di dalamnya tingkat pendidikan, status sosial dan ekonomi, serta tingkat modernitas dan kosmopolitanitas mereka masing-masing. Keempat, karakteristik sistem sosial dimana suatu inovasi disebarkan, termasuk di dalamnya corak kepercayaan, nilai, norma, dan pola kehidupan sehari-hari yang membudaya dalam suatu kelompok masyarakat. Kelima, tingkat kegenaran agen pembaharu dalam menyebarkan suatu inovasi ke tengah masyarakat yang dijadikan sasaran difusi inovasi (Rogers, 1993: 165, 233).

Paradigma difusi inovasi seperti yang disebutkan di atas tampak sekali logika positivismenya. Karena keputusan untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi suatu inovasi implisit dalam pengadopsian sekolah— dianggap mengikuti hukum kausalitas yang bergantung pada faktor-faktor tertentu. Untuk itu, yang diandalkan dan yang dominan digunakan adalah pendekatan penelitian kuantitatif. Karenanya, upaya memahami keputusan inovasi – berkeputusan mengadopsi atau menolak suatu inovasi— berdasarkan interpretasi, pemahaman dan pemaknaan para pelaku menjadi kurang mendapat perhatian dalam tradisi penelitian difusi inovasi hingga saat ini. Yang kurang mendapat perhatian itulah yang dicoba lakukan melalui penelitian yang menggunakan pendekatan penelitian kualitatif ini.

#### 2.4. Kerangka Konseptual

Pertama-tama, penelitian ini bertolak dari asumsi bahwa kegiatan pendidikan merupakan sesuatu yang inheren dalam setiap masyarakat. Karena melalui kegiatan pendidikan itulah kekayaan budaya dalam suatu masyarakat diwariskan, dipelihara dan dikembangkan dari generasi ke generasi. Melalui aktivitas pendidikan itulah generasi baru memperoleh seperangkat pengetahuan dan kemampuan bersifat jasmaniah maupun rohaniyah sehingga mereka dapat memainkan peran-peran sosial sebagaimana yang diharapkan dalam sistem sosial di mana pendidikan itu diselenggarakan. Dikatakan oleh Jarolimek bahwa:

What sets human beings apart from all other living creatures is the extent to which they must learn to become who and what they are. That is, physical care, feeding, sheltering, and protecting human infants are not enough to assure the survival of human societies. A second critical requirement is that the young are taught the things they need to know-- those social and cultural imperatives-- that will ensure the perpetuation of the society from one generation to the next. All societies make provisions for such education of the young (1981: 2).

Pendapat Jarolimek tersebut juga telah dikemukakan berbagai seginya oleh para ahli, yaitu seperti yang telah dikemukakan dalam bagian 2.1. dan 2.2. Kesemuanya menunjukkan bahwa kegiatan pendidikan senantiasa berlangsung dan menyertai keberadaan suatu masyarakat beserta budayanya. Eksistensi masyarakat beserta budayanya tidak mungkin *survive* dan berkelanjutan bila tanpa fungsi dan proses pendidikan dalam masyarakat tersebut. Melalui proses pendidikan itulah generasi baru memperoleh pengalaman belajar tentang bagaimana seharusnya mereka bertindak, berhubungan, dan berinteraksi sosial dalam kehidupan sehari-hari.

Pada masyarakat tertinggal yang belum mengenal baca tulis (*preliterate societies*), termasuk masyarakat tertinggal di daerah pedalaman Kalimantan, kegiatan belajar tersebut berlangsung secara informal dalam lingkungan keluarga dan masyarakat itu sendiri, yaitu dengan jalan berpartisipasi langsung dalam kehidupan sosial sehari-hari, apakah dalam lingkungan keluarganya masing-masing ataukah dalam lingkungan masyarakat secara luas. "This is a kind to what we would call 'on the job training'" (Jarolimek, 1981: 2). Itulah cara generasi baru mempelajari bermacam-macam pengetahuan dan ketrampilan yang dibutuhkan untuk memenuhi tuntutan sosial dan budaya dalam kehidupan sehari-hari mereka. Melalui kegiatan pendidikan secara informal itulah kegiatan sosialisasi dan enkulturasi berlangsung dalam rangka mengestafetkan kekayaan budaya kepada generasi baru. Dalam sistem sosial mereka, kegiatan pendidikan belum dilembagakan sebagai suatu sistem tersendiri yang diorganisir secara formal, sistematis dan berjenjang sebagaimana dalam sistem persekolahan. Karenanya, sekolah merupakan "barang baru" dan "cara belajar baru" dalam sistem sosial mereka. Dengan kata lain, sekolah adalah suatu inovasi bagi mereka (masyarakat tertinggal).

Karenanya, upaya pemerintah melakukan ekspansi sekolah hingga ke daerah-daerah tertinggal di pedalaman pada dasarnya merupakan usaha difusi inovasi. Suatu usaha untuk memasyarakatkan atau membudayakan sistem baru (persekolahan) dalam penyelenggaraan pendidikan ke tengah sistem sosial masyarakat tertinggal di pedalaman. Itu disebut suatu usaha difusi inovasi karena berkesesuaian dengan

konsep umum inovasi yang diajukan Rogers (1983: 11), salah seorang ahli sosiologi yang dikenal sebagai pakar di bidang difusi inovasi.

Dengan menyebarkan inovasi (sekolah) ke tengah masyarakat tertinggal, sesuai dengan konsep dan paradigma difusi inovasi, para warga masyarakat diharapkan mengadopsi sistem baru yang disebarkan itu. Masing-masing orang tua diharapkan mengadopsi sekolah sebagai tempat menyekolahkan anak-anak mereka sehingga kegiatan pendidikan kepada generasi baru bisa berlangsung secara lebih terorganisir dan sistematis sesuai dengan tuntutan kemajuan dan modernisasi.

Sesuai dengan paradigma difusi inovasi, sekolah yang disebarkan ke sistem sosial masyarakat tertinggal akan dengan sendirinya disikapi sebagai "barang baru" atau sistem baru oleh anggota sistem sosial tersebut. Karena sistem persekolahan itu memang relatif berbeda dengan sistem tradisional yang berlangsung informal dan telah membudaya secara turun temurun. Oleh sebab itu, adalah masuk akal bila anggota sistem sosial di masyarakat tertinggal tak akan secara serta merta menerima sistem persekolahan, meskipun oleh para penyebar sistem baru tersebut dikonsepsikan memiliki manfaat dan keunggulan dibandingkan dengan sistem informal yang tradisional.

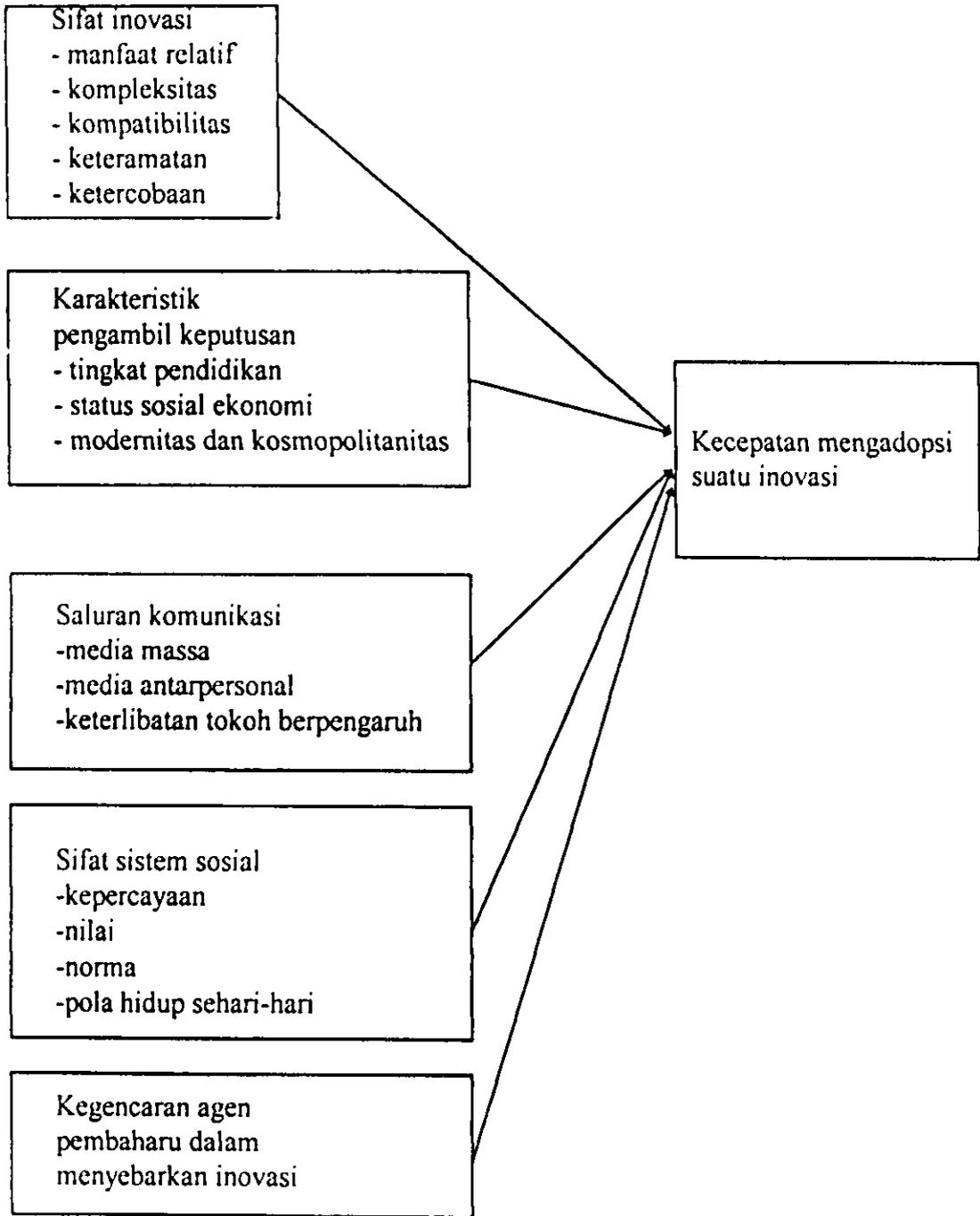
Berdasarkan perspektif difusi inovasi seperti yang telah disebutkan dalam bagian 2.3., secara teoretis dapat dikatakan bahwa cepat lambat adopsi inovasi -- seberapa lama masing-masing warga masyarakat tertinggal di daerah pedalaman mengadopsi sekolah-- merupakan cerminan dari tingkat keinovatifan masing-masing

warga masyarakat dalam sistem sosial bersangkutan. Kategori keinovatifan mereka--inovator, pengadopsi awal, mayoritas awal, mayoritas akhir, atukah pengadopsi kolot-- dalam penelitian ini tidak dipandang sebagai sesuatu yang bersifat mekanistik. Karena keputusan para pelaku (*actor*) untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah diyakini sebagai suatu pilihan rasional yang melibatkan pertimbangan-pertimbangan tertentu; tidak berlangsung mekanistik seperti mekanisme stimulus - respons ala behaviorisme dan positivisme. Lebih-lebih karena keputusan mereka itu tergolong keputusan inovasi opsional (*optinal innovation decision*) yang bergantung sepenuhnya kepada pertimbangan dan pilihan masing-masing pelaku dalam sistem sosial itu sendiri; merupakan keputusan di tingkat masing-masing orang yang tak bergantung pada keputusan kolektif maupun keputusan pemegang otoritas di tingkat kelompok atau sistem sosial.

Oleh sebab itu, pada penelitian ini, keputusan untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah tidaklah dikonsepsikan sebagai akibat dari faktor-faktor penyebab tertentu sebagaimana yang lazim digunakan dalam tradisi penelitian difusi inovasi selama ini. Berdasarkan paradigma difusi inovasi yang mentradisi selama ini, kecepatan masing-masing anggota sistem sosial dalam mengadopsi inovasi biasanya dikonsepsikan sebagai variabel tergantung yang ditentukan oleh variabel-variabel bebas seperti pada gambar di bawah ini.

VARIABEL BEBAS

VARIABEL TERGANTUNG



Gambar 2.1

Paradigma Difusi Inovasi Konvensional

Dalam penelitian ini, keputusan untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah tidak dikonsepsikan seperti pada kerangka konseptual yang digambarkan di atas. Tetapi lebih dikonsepsikan sebagai suatu pilihan yang dilakukan secara sadar dan dengan penuh pertimbangan oleh masing-masing pelaku. Karenanya, yang diperlukan adalah upaya pemahaman terhadap rasionalitas yang mendasari keputusan adopsi yang mereka lakukan, apakah bagi mereka yang berkeputusan mengadopsi sekolah ataukah bagi mereka yang berkeputusan tidak mengadopsi sekolah. Rasionalitas tersebut akan terungkap berdasarkan alasan-alasan beserta jalan pemikiran yang mereka gunakan sewaktu mengambil keputusan untuk mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah. Rasionalitas yang demikian itu dengan sendirinya berdasarkan berspektif emik, karena sesuai dengan pemahaman dan tafsiran para pelaku (pengambil keputusan) adopsi itu sendiri. Kerangka konseptual demikian itulah yang digunakan dalam penelitian ini.

# BAB 3

## BAB 3

### METODE PENELITIAN

#### 3.1. Pendekatan dan Strategi Penelitian

Penelitian ini dimaksudkan untuk memahami fenomena pengadopsian lembaga persekolahan -- sebagai tempat menyekolahkan anak -- di masyarakat pedalaman yang settingnya relatif jauh dari kota, terpencil, lingkungan sekitarnya dipenuhi hutan dan sumber utama penghidupannya dari kegiatan berladang. Arahnya untuk memahami mengapa para orang tua di masyarakat pedalaman beragam keputusannya dalam memanfaatkan lembaga persekolahan (SD) sebagai tempat menyekolahkan anak-anak mereka. Ada di antara mereka yang berkeputusan menyekolahkan anak-anaknya ke SD setempat, dan bahkan hingga ke jenjang sekolah lebih tinggi. Tetapi, ada pula di antara mereka yang berkeputusan sebaliknya, yaitu tak menyekolahkan anak-anaknya ke SD, lebih-lebih ke tingkat pendidikan lanjutan.

Mengapa mereka mengambil keputusan yang berbeda? Pertimbangan-pertimbangan apakah yang mendasari keputusan mereka itu? Di manakah letak perbedaan essensial dalam memaknakan sekolah antara mereka yang berkeputusan mengadopsi sekolah dan mereka yang berkeputusan tak mengadopsi sekolah? Itulah pokok permasalahan yang hendak dipahami melalui penelitian ini.

Pokok permasalahan mengenai adopsi sekolah tersebut secara tersirat dan tersurat mengandung pengertian bahwa menyekolahkan atau tidak menyekolahkan anak merupakan suatu pilihan orang tua – keputusan adopsi – yang dilakukan secara sengaja dan dengan penuh kesadaran (*intensional*). Bukan suatu perilaku mekanistik yang tak disertai proses pemaknaan oleh para pelakunya. Melainkan suatu tindakan yang dipilih dan diputuskan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan sosial tertentu oleh masing-masing pelaku.

Dengan demikian, keputusan adopsi yang tercermin pada bagaimana partisipasi mereka dalam menyekolahkan anak tergolong suatu tindakan sosial (*social action*). Itu sesuai dengan konsep Weber tentang tindakan sosial, yang polanya tak berlangsung menurut prinsip stimulus - respons, tetapi melibatkan proses interpretasi dan pemaknaan dalam memilih suatu tindakan. Karena keputusan adopsi sekolah itu diposisikan sebagai suatu tindakan sosial, maka pemaknaan dan interpretasi pelaku terhadap sekolah menjadi amat penting untuk dipahami.

Itu menunjukkan bahwa penelitian ini bertitik tolak dari paradigma definisi sosial. Suatu paradigma yang memandang bahwa manusia itu bertindak atas dasar definisi atau pemaknaan yang ia (*actor*) berikan terhadap sesuatu. Lain definisi atau makna yang diberikan terhadap sesuatu, maka akan lain pula konsekuensinya di tingkat tindakan. Sesuai dengan paradigma tersebut, maka perbedaan keputusan adopsi terhadap sekolah yang terjadi di masyarakat pedalaman juga perlu dicari jawabannya pada perbedaan definisi atau pemaknaan yang mereka berikan terhadap sekolah.

Oleh sebab itu, yang penting dipertanyakan adalah definisi atau makna apakah yang ada dalam benak masyarakat pedalaman, baik pada mereka yang berkeputusan mengadopsi maupun tidak mengadopsi sekolah bagi pendidikan anak-anaknya. Itulah yang dijadikan pusat perhatian untuk dipahami melalui penelitian ini. Karenanya, penelitian ini tidak mengarah ke tujuan untuk mencari penjelasan (*explanation*) berpola sebab-akibat ala positivisme yang cenderung menempatkan perilaku manusia sebagai akibat dari faktor struktur sosial tertentu dan atau predisposisi tertentu -- memposisikan perilaku manusia bersifat mekanistik dan atau organismik. Tetapi lebih tertuju untuk mencari pemahaman (*understanding*) terhadap dunia kesadaran atau pemahaman yang melandasi pilihan tindakan para pelaku dalam mengadopsi sekolah bagi pendidikan anak-anak mereka. Jadi, lebih berpihak kepada tradisi pemikiran sosiologi interpretative dan fenomenologis. Untuk itu, seperti dinyatakan Weber, diperlukan metode *verstehen* atau *interpretative understanding*.

Atas dasar itu maka yang lebih sesuai digunakan adalah pendekatan penelitian kualitatif. Karena penelitian kualitatif sebagai suatu pendekatan memiliki karakteristik pokok yang lebih mementingkan tujuan pemahaman (*understanding*) daripada tujuan penjelasan (*explanation*); lebih tertuju untuk menggali dunia pemaknaan (*reasons*) dari pada mencari hubungan kausal. Pendekatan penelitian kualitatif yang demikian itu, oleh Geertz disebutkan sebagai upaya memahami sesuatu berdasarkan pemahaman para pelakunya itu sendiri atau *understanding of understanding*. Karenanya, perspektif *emik* atau pemaknaan berdasarkan perspektif

para pelaku amat dipentingkan dalam pendekatan penelitian kualitatif. Selain itu, juga lebih mementingkan kedalaman dari pada keluasan cakupan suatu penelitian. Karenanya, penelitian yang menggunakan pendekatan penelitian kualitatif ini dilaksanakan dengan strategi sebagai berikut

*Pertama*, pusat perhatian penelitian ditujukan kepada dua hal pokok, yaitu mengidentifikasi variasi keputusan inovasi dalam mengadopsi sekolah yang tersebar di tengah masyarakat sehingga dikenali kelompok tipikal yang mengadopsi maupun tak mengadopsi sekolah bagi pendidikan anak-anak mereka, dan mengkaji kasus tipikal secara mendalam, baik yang tergolong mengadopsi maupun tak mengadopsi sekolah bagi pendidikan anak-anaknya sehingga dipahami mengapa mereka mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah.

*Kedua*, untuk hal pokok yang disebutkan pertama diperoleh melalui observasi beserta wawancara. Metode observasi dan wawancara tersebut digunakan tidak saja untuk saling melengkapi, tetapi juga untuk maksud triangulasi sehingga diperoleh data yang benar-benar sesuai dengan kenyataan lapangan. Informan yang diwawancarai bermula dari Kepala SD dan tokoh masyarakat setempat, yang selanjutnya berkembang sesuai prinsip teknik pengambilan sampel bola salju.

*Ketiga*, untuk hal pokok yang disebutkan kedua diperoleh terutama melalui wawancara mendalam (*in depth interview*) terhadap para pelaku yang dijadikan contoh kasus tipikal. Metode observasi juga dilakukan, terutama untuk tujuan triangulasi. Selain itu, triangulasi juga dilakukan dengan melacak informasi dari informan lain yang mengenal secara dekat para pelaku yang dijadikan contoh kasus.

*Keempat*, perkembangan hasil pengumpulan dan analisis data tentang kedua hal pokok di atas secara berkala direview dengan melibatkan kepala SD dan tokoh masyarakat setempat, karena mereka merupakan informan kunci yang mengenal secara mendalam, baik tentang sekolah maupun masyarakat setempat. Itu dimaksudkan untuk mengecek kesesuaian hasil penelitian berdasarkan perspektif mereka selaku orang dalam.

*Kelima*, gambaran umum masyarakat, desa, sekolah, dan tempat penelitian juga digali untuk memberikan gambaran tentang *setting* di mana penelitian ini dilakukan. Itu digali melalui observasi, wawancara terhadap tokoh masyarakat, kepala sekolah dan guru, serta merekam dokumen yang tersedia di sekolah dan desa setempat.

### 3.2. Memasuki Lokasi Penelitian

Hari itu, 2 Maret 1997, matahari sudah mulai menanjak naik di ufuk timur, berangkatlah peneliti dari kota Palangka Raya dengan naik *speed boat* menyusuri Sungai Kahayan menuju Tewah. Setelah menempuh perjalanan selama kurang lebih 8 jam sampailah di Tewah ketika hari memasuki senja. Sebuah perjalanan yang cukup melelahkan sebenarnya. Tetapi peneliti merasa terhibur karena, walau perjalanan jauh dan melelahkan itu, di sepanjang jalan yang dilalui peneliti dan mungkin pula para penumpang *speed boat* lainnya akan menikmati keindahan panorama dan keromantikaan alam pedalaman Kalimantan yang cukup menakjubkan.

Sepanjang perjalanan terbentangleh di sebelah kiri kanan Sungai Kahayan tumbuhan hutan berupa pepohonan berbagai jenis dan ukuran, besar kecil tinggi rendah, menghampar hijau teduh menyejukkan mata. Di sela-sela pepohonan hijau di pinggir sungai itu pula berdiri rumah-rumah penduduk. Jarak antar-rumah tidak terlalu berdekatan, bahkan terkesan jarang. Selang beberapa kilometer kemudian terdapat pula rumah-rumah penduduk dalam jumlah tertentu. Dan itu adalah sebuah kampung masyarakat pedalaman Kalimantan. Di kampung masyarakat pedalaman itu tampak jelas jenis tanaman keras berbuah yang sengaja ditanam seperti pohon kelapa, durian, dan rambutan. Di samping tak sedikit tumbuhan berupa semak-semak belukar yang turut menghiasi kelengangan daerah sepanjang aliran Sungai Kahayan.

Tetapi tidak hanya pemandangan alamiah pedalaman yang tampak di sepanjang perjalanan dari Palangka Raya ke Tewah, melainkan tampak pula aktivitas ekonomi masyarakat pinggiran sungai itu yakni kegiatan mendulang emas baik yang dilakukan secara tradisional dengan menggunakan teknologi sederhana maupun mereka yang sudah menggunakan mesin-mesin untuk mengolah air sungai yang mengandung serbuk emas. Kegiatan mendulang emas ini dilakukan oleh laki-laki dan perempuan. Kegiatan sedemikian ini membentang mulai dari daerah Sepang Simin hingga ke hulu Sungai Kahayan. Peneliti berusaha untuk banyak bertanya kepada sejumlah penumpang lainnya, di atas *speed boat*, tentang apa saja yang tampak unik di sepanjang perjalanan berikut masalah-masalah lain sekitar kehidupan masyarakat pedalaman.

Karena hari sudah senja, peneliti tak mungkin langsung menuju ke lokasi penelitian, yakni Desa Batu Nyapau, tetapi barulah keesokan harinya meneruskan perjalanan ke sana setelah menginap semalam di Tewah. Syukurlah di Tewah peneliti tidak mengalami kesulitan apa-apa karena begitu sampai di ibukota kecamatan ini peneliti sudah dijemput oleh dua orang guru setempat yakni saudara Ashar (guru SMU) dan saudara Suryandi (guru SMP), sebab jauh-jauh hari sebelumnya keduanya sudah disurati untuk memberitahu rencana kedatangan peneliti ke Tewah untuk kemudian melanjutkan perjalanan ke Batu Nyapau. Keduanya adalah bekas mahasiswa peneliti di FKIP Universitas Palangka Raya.

Keesokan harinya itu peneliti menuju Batu Nyapau dengan ditemani oleh dua rekan guru tadi. Bahkan keduanya juga di kemudian hari seringkali mendampingi peneliti dalam kegiatan observasi dan wawancara di Batu Nyapau. Kehadirannya keduanya memang telah sangat membantu proses lapangan penelitian ini. Sekitar jam 10.00 siang, setelah menempuh perjalanan kurang lebih satu jam dengan kendaraan sepeda motor trail yang disewa menyusuri jalan-jalan di tengah hutan yang sungguh tidak mulus, peneliti bersama dua kawan guru tiba di Batu Nyapau. Kami bertiga langsung menuju ke rumah seorang tokoh masyarakat desa setempat yakni Simson Kilat. Beliau ini adalah juga Kepala Hansip Batu Nyapau sekaligus pula Ketua BP3 SD setempat. Kepada beliau saya menceritakan secara panjang lebar maksud kedatangan saya di Batu Nyapau dan untuk jangka waktu tiga bulan lamanya. Pak Simson Kilat menyambut gembira kedatangan peneliti. Sempat menginap semalam di

rumah pak Simson Kilat.

Oleh pak Simson, keesokan paginya diajak melapor dan memperkenalkan diri dengan Ketua RT setempat yakni bapak Gadig E. Mangkin. Selanjutnya juga diperkenalkan dengan Kepala SD Batu Nyapau Alex S. Rangka serta beberapa tokoh dan warga masyarakat lainnya. Kepada pimpinan dan tokoh masyarakat setempat peneliti sengaja menyiapkan/membawa oleh-oleh dari Palangka Raya berupa beberapa lembar tapis dan beberapa pak tembakau. Bagi mereka, oleh-oleh berupa tapis dan tembakau dianggap sebagai simbol persaudaraan.

Yang menarik dan membuat peneliti merasa sangat dihormati adalah ketika pada hari itu sejumlah tokoh dan warga masyarakat mengadakan semacam rapat di rumah ketua RT yang membicarakan ikhwal kedatangan saya di desa mereka. Mereka kemudian sepakat mencarikan peneliti sebuah rumah yang cukup bagus dan letaknya strategis karena berada di tengah-tengah perkampungan penduduk. Rumah yang berdinding kulit kayu itu sesungguhnya adalah rumah milik Ubet Jawis. Ketika itu rumah tersebut sedang kosong karena pemiliknya sedang pindah ke ladang dan masih akan lama di sana. Peneliti menempati rumah itu dengan cara menyewanya sebesar Rp 100.000,00/tahun. Walau hanya menempati selama tiga bulan peneliti dengan senang hati membayarnya Rp 100.000,00. Sore harinya, setelah peneliti resmi menempati rumah tersebut datanglah bertamu beberapa warga setempat seperti pak Dandiel, pak Ibus dan bu Else. Hampir satu jam ketiganya berada di rumah sewaan peneliti. Kami pun berbicara banyak seputar desa Batu Nyapau, dan saya

bertanya untuk kemudian mendengarkan dengan baik apa saja yang mereka katakan. Ketika mau pamitan ketiganya berpesan tulus agar peneliti *kerasan* tinggal di desa dan bersama mereka.

Pada hari ketiga tanggal 5 Maret 1997 di Batu Nyapau, peneliti -- bersama dua kawan guru yang mendampingi peneliti dari Tewah -- bersilaturahmi ke rumah Alex S. Rangka (Kepala SD setempat). Juga mengunjungi satu persatu rumah guru-guru yang tinggal dan mengajar di Batu Nyapau. Mereka kesemuanya, walau baru kenal, sempat bercerita panjang lebar tentang kondisi SD Batu Nyapau berikut bagaimana sikap masyarakat (para orangtua) terhadap pendidikan anak-anak mereka.

Hari berganti hari terus berlalu. Peneliti pun semakin mengenal nama dan rumah warga Batu Nyapau. Karena minggu-minggu pertama (selama hampir satu bulan) peneliti hanya jalan-jalan di sekeliling desa, mengikuti orang-orang tertentu yang peneliti sudah merasa akrab dengannya datang ke ladang atau kebun karet. Dan hampir setiap malam selama di tiga bulan di Batu Nyapau peneliti menyempatkan kumpul-kumpul dengan warga setempat sambil menonton televisi di rumah Solindie, guru SD Batu Nyapau. Dengan cara demikian maka antara peneliti dan warga setempat menjadi semakin akrab. Di tempat itu peneliti selalu berbicara tentang masalah dengan mereka, terutama menyangkut kehidupan berladang, berburu babi hutan dan burung-burung, menangkap ikan, pendidikan anak, upacara *tiwah*, *sahur lebu* dan sebagainya.

Di samping kegiatan jalan-jalan melihat suasana sekeliling desa, kadang

sendirian (karena kedua teman guru hanya mendampingi saya antara 3 sampai 5 hari dalam sebulan) dan terkadang pula ditemani oleh pak Simson Kilat (ketika beliau tidak sibuk dengan pekerjaan di ladang atau kebun karetnya), peneliti juga kerap kali ikut dalam kegiatan kerja bakti yang dilaksanakan di desa setempat. Suatu ketika peneliti pun terlibat penuh dalam kegiatan membersihkan lingkungan sekolah termasuk membuat sekat ruangan kelas (antara kelas lima dan kelas enam) serta membuat saluran air bersih agar mengalir dari sumbernya ke lingkungan sekolah. Pernah pula peneliti mengikuti rapat BP3 SD Batu Nyapau yang dipimpin oleh Simson Kilat. Peserta yang hadir dalam rapat tersebut tidak banyak. Menurut Simson Kilat, memang setiap kali mengadakan rapat tidak banyak yang datang. Mereka umumnya menganggap kegiatan ini tidaklah terlalu penting, sehingga tak perlu diikuti.

Dalam rangkaian observasi peneliti dalam penelitian ini juga sempat menyaksikan secara utuh (kebetulan isteri peneliti ikut pula mendampingi bersama kedua rekan guru dari Tewah) kegiatan ritual masyarakat Dayak Batu Nyapau berupa upacara kematian, *tiwah*. Peristiwa unik dan sangat magis itu sempat pula direkam peneliti dalam kaset video. Kemudian upacara penting lainnya sempat pula peneliti saksikan secara utuh seperti *sahur lebu*, pembukaan ladang, dan penyembuhan orang sakit.

Dari serangkaian kegiatan observasi sedemikian itulah peneliti menemukan variasi mengenai sejumlah penduduk yang tidak bersedia mengadopsi sekolah serta

mereka yang bersedia mengadopsi sekolah, yang kemudian dikategorikan sebagai kalangan *ayungku* dan *hubah*. Sebutan *ayungku* yang berarti milikku adalah ungkapan lokal yang selalu dikemukakan oleh mereka yang mengagungkan tradisi dan kepercayaan nenek moyang serta kurang percaya dengan lembaga pendidikan formal. Sedangkan *hubah* (yang berarti berubah) pada dasarnya adalah sebutan yang diberikan oleh warga masyarakat (terutama kalangan *ayungku*) atas mereka yang telah berpindah agama dari Kaharingan ke Kristen sekaligus juga yang menyekolahkan anak-anaknya sampai ke luar desa.

Dari serangkaian kegiatan observasi yang disertai wawancara (tidak mendalam) itu pula peneliti kemudian berhasil menentukan *key informan*, dan siapa pula yang layak dikedepankan sebagai contoh kasus tipikal, baik dari kalangan yang mengadopsi sekolah maupun yang tidak (bersedia) mengadopsi sekolah. Dari sinilah kemudian penelitian mempertajam kegiatan lapangan dengan meningkat ke kegiatan wawancara mendalam dengan *key informan* serta keluarga-keluarga yang dijadikan contoh kasus tipikal. (Untuk kegiatan wawancara mendalam: lihat Contoh Catatan Lapangan pada lampiran I).

Proses tersebut relatif lancar dan tak mengalami kesulitan yang berarti, terutama karena peneliti menguasai bahasa lokal dalam berkomunikasi dengan mereka. Masyarakat di lokasi penelitian juga memiliki sikap umum yang menaruh hormat dan bersahabat pada tamu yang mengunjungi desa mereka sehingga ikut memperlancar terciptanya keakraban antara peneliti dan kelompok masyarakat

setempat.

Sepanjang proses menjalin keakraban itu, di samping digunakan untuk mengenal mereka secara pribadi, juga dimanfaatkan untuk mendapatkan beberapa informasi pendahuluan yang bersifat umum, baik tentang sekolah maupun kehidupan sehari-hari masyarakat di lokasi penelitian. Bersamaan dengan itu, juga dimanfaatkan untuk mengenali keseluruhan lingkungan permukiman serta keadaan alam di sekelilingnya.

Dengan terciptanya hubungan baik, keakraban, dan saling mempercayai antara peneliti dan warga masyarakat di lokasi penelitian, maka kegiatan pengumpulan dan analisis data bisa dilaksanakan sebagaimana yang direncanakan. Untuk kegiatan pengumpulan data, seperti telah disebutkan dalam strategi penelitian, menggunakan tiga buah metode, yaitu observasi, wawancara mendalam dan perekaman dokumen.

Observasi dilakukan untuk mendapatkan data yang bisa diperoleh melalui pengamatan, baik terhadap yang terlihat dalam kenyataan sehari-hari maupun yang terdengar dipercakapkan dalam kehidupan sehari-hari. Observasi yang dilakukan tergolong observasi non partisipatif dan tak berstruktur. Itu digunakan untuk mengenali gambaran umum pola kehidupan sehari-hari masyarakat pedalaman di lokasi penelitian, terutama yang menyangkut pola permukiman penduduk, kehidupan ekonomi serta kehidupan sosial dan budaya. Selain itu, metode observasi juga digunakan untuk mengenali gambaran umum lembaga pendidikan (SD)

setempat, termasuk aktivitas sekolah sehari-hari dan partisipasi masyarakat dalam menyekolahkan anak-anak mereka yang berusia sekolah. Yang disebutkan terakhir itu merupakan sasaran pokok kegiatan observasi guna mendapatkan gambaran (berdasarkan pengamatan) tentang warga masyarakat yang mengadopsi maupun tidak mengadopsi sekolah bagi pendidikan anak-anak mereka.

Selain metode observasi, digunakan metode wawancara, termasuk wawancara mendalam. Wawancara yang digunakan tergolong wawancara tak berstruktur sehingga bisa secara leluasa melacak informasi ke berbagai segi dan arah guna mendapatkan data yang selengkap dan semendalam mungkin. Itu digunakan untuk melengkapi hasil observasi tentang kehidupan ekonomi, sosial dan budaya masyarakat di lokasi penelitian, termasuk tentang keberadaan sekolah dan partisipasi masyarakat menyekolahkan anak mereka. Yang dijadikan informan adalah tokoh masyarakat, kepala sekolah, guru, dan warga masyarakat yang lain. Informan awal adalah tokoh masyarakat dan Kepala SD setempat, sedangkan informan berikutnya bergulir sesuai dengan prinsip teknik pengambilan sampel bola salju. Dalam penelitian ini, wawancara mendalam digunakan sebagai metode utama dalam proses kajian kasus, yaitu untuk menggali dan memahami mengapa para pelaku berkeputusan mengadopsi atau tidak mengadopsi sekolah bagi pendidikan anak-anak mereka.

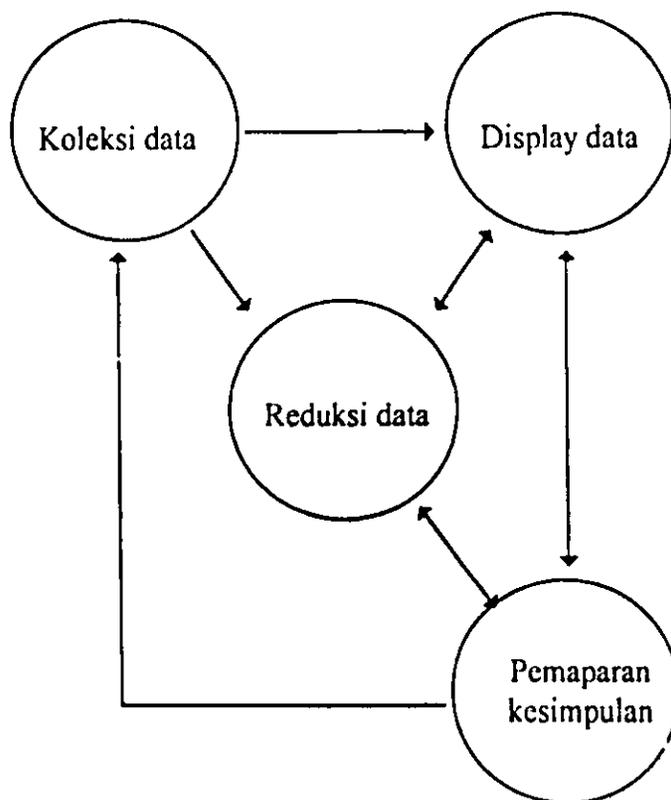
Khusus dalam menerapkan wawancara mendalam, kadang-kadang menghadapi hambatan terutama untuk menggali informasi dari informan (pelaku)

yang tak mengenal bahasa Indonesia sama sekali. Karena meskipun peneliti cukup menguasai bahasa daerah setempat secara pasif maupun aktif tetapi ternyata terdapat sejumlah istilah lokal (khas) setempat yang terasa asing dan tak bisa dipahami maknanya oleh peneliti. Untuk mengatasinya, peneliti melibatkan salah seorang tokoh lokal (Kepala Hansip) di Batu Nyapau untuk mendampingi saat kegiatan wawancara, terutama untuk menerjemahkan istilah-istilah yang kurang dimengerti di dalam proses wawancara. Selain itu selama penelitian di lapangan peneliti juga didampingi atau dibantu oleh dua orang guru yakni Ashar dan Suryandi (masing-masing guru SMU dan SMP di Tewah, ibukota kecamatan, sebagaimana telah disebutkan di muka) dan merupakan penduduk asli suku Dayak Ngaju yang memang memiliki kemampuan dan penguasaan cukup baik tentang kehidupan masyarakat Dayak pedalaman. Dengan demikian kehadiran dua orang pendamping tersebut sungguh sangat membantu kelancaran penelitian, terutama yang menyangkut kegiatan observasi dan wawancara.

Terakhir, perekaman dokumentasi, khusus digunakan untuk mendapatkan data monografi desa dan data statistik sekolah setempat. Itu diperlukan untuk melengkapi data hasil observasi dan wawancara, terutama untuk keperluan deskripsi tentang *setting* dari penelitian yang dilakukan.

Kegiatan pengumpulan dan analisis data yang dilakukan dalam penelitian ini pada dasarnya mengacu pada prosedur penelitian kualitatif yang diajukan Huberman dan Miles. Sesuai dengan prosedur yang diajukan Huberman dan Miles, kegiatan

pengumpulan dan analisis data dilaksanakan secara simultan dan prosesnya berbentuk siklus yang mencakup kegiatan koleksi data, reduksi data, displai data serta pemaparan kesimpulan. Keempat kegiatan tersebut bersifat interaktif, berlangsung berulang-ulang, dan sekaligus merupakan komponen-komponen dari analisis data model interaktif. Karenanya, kegiatan pengumpulan data dan kegiatan analisis data berjalan secara simultan, tak terpisah satu sama lain, dan prosesnya tidak berlangsung linier seperti dalam prosedur penelitian kuantitatif. Gambaran siklus dan interaksi antara koleksi data, reduksi data, displai data dan pemaparan kesimpulan adalah seperti terlihat pada gambar berikut.



GAMBAR 3.1

**KOMPONEN-KOMPONEN ANALISIS DATA MODEL INTERAKTIF**

Pada kegiatan koleksi data menggunakan metode pengumpulan data seperti yang telah disebutkan di muka. Dalam kegiatan koleksi data tersebut, secara substansial juga berlangsung proses analisis data. Karena peneliti bukan semata-mata berperan sebagai kolektor data, tetapi juga berperan sebagai instrumen penelitian, di mana fungsi elaborasi, analisis, komparasi dan sintesis diterapkan dalam proses pengumpulan data, baik saat melakukan observasi maupun (terutama) saat melakukan wawancara mendalam.

Setiap hasil koleksi data diikuti dengan kegiatan pengolahan data atau reduksi data, yaitu dengan menuliskannya ke dalam catatan lapangan yang relatif lengkap. Di samping itu, data yang terekam dalam catatan lapangan tersebut juga dipilah-pilah dan "direkap" berdasarkan penggolongan konsep, kategori atau tema yang sesuai. Dengan demikian bisa tampak perangkat data yang tercakup dalam suatu satuan konsep, kategori, atau tema sehingga memudahkan untuk dideskripsikan.

Seperangkat hasil koleksi data dan reduksi data yang telah berhasil dihimpun kemudian dituangkan ke dalam displai data sehingga terlihat sebagai suatu rangkuman yang memperlihatkan keutuhan. Dalam penelitian ini, displai data tersebut, sebagian berbentuk diagram dan sebagian lainnya berbentuk matriks.

Hasil reduksi data beserta displai data yang berbentuk diagram dan matriks tersebut dijadikan dasar untuk menarik dan memaparkan kesimpulan hasil penelitian. Keseluruhan hasil reduksi data, displai data dan pemaparan kesimpulan kemudian dituangkan dalam bentuk narasi dalam laporan penelitian.

Seperti disebutkan di muka, keempat komponen analisis data yang disebutkan itu bersifat interaktif dan berlangsung secara berulang-ulang. Siklus yang berulang-ulang tersebut baru berakhir setelah pokok masalah penelitian dirasakan sudah terjawab secara memadai dan tak ditemukan lagi informasi-informasi baru yang bisa memperkaya hasil penelitian.

Keseluruhan proses kegiatan lapangan untuk penyelesaian pengumpulan data, analisis data memakan waktu selama satu tahun dua bulan, terhitung mulai awal

bulan Maret 1997 hingga akhir bulan Mei 1998. Penulisan laporan penelitian (disertasi) diselesaikan di Palangkaraya, ibu kota Propinsi Kalimantan Tengah. Dalam proses penulisan laporan penelitian ternyata masih terdapat beberapa informasi yang dirasakan kurang memadai sehingga terpaksa berkunjung sekali lagi ke lapangan – selama satu minggu – untuk melengkapi data yang dirasakan kurang tersebut.

### **3.3. Teknik Pensahihan Hasil Penelitian**

Hasil penelitian apa pun sangat diharapkan menghasilkan temuan-temuan yang terandalkan kesahihannya. Temuan-temuannya diharapkan valid atau sahih sehingga bisa dipertanggungjawabkan kesesuaiannya dengan kenyataan lapangan. Untuk itu, perlu dilakukan prosedur tertentu atau teknik tertentu yang relatif handal untuk bisa menghasilkan temuan-temuan yang sahih.

Untuk menghasilkan temuan penelitian yang sahih, para peneliti kualitatif umumnya mengacu kepada petunjuk yang diajukan Lincoln dan Guba (1985). Petunjuk yang diajukan Lincoln dan Guba berpijak pada paradigma dan karakteristik penelitian kualitatif itu sendiri, yang menurut mereka amat berbeda dengan paradigma dan karakteristik penelitian kuantitatif. Oleh sebab itu, cara yang harus ditempuh untuk mendapatkan hasil penelitian yang sahih juga berbeda antara penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif. Dalam pandangan kedua penulis tersebut, kesahihan hasil penelitian kualitatif bisa dicapai dengan memenuhi standar

kredibilitas, transferabilitas, dependabilitas dan konfirmabilitas. Standar kredibilitas dimaksudkan untuk memenuhi persyaratan "validitas internal", standar transferabilitas dimaksudkan untuk memenuhi persyaratan "validitas eksternal", standar dependabilitas dimaksudkan untuk memenuhi persyaratan "reliabilitas", dan standar konfirmabilitas dimaksudkan untuk memenuhi persyaratan "obyektivitas".

Untuk memenuhi standar kredibilitas, peneliti berusaha untuk berada di lapangan dalam jangka waktu yang cukup panjang, yakni selama satu tahun dua bulan. Ini yang dalam penelitian kualitatif biasanya juga disebut *prolonged engagement*. Dengan demikian peneliti dapat secara langsung mengamati, mencermati, mengenali serta memahami dengan baik dan mendalam bagaimana kehidupan masyarakat setempat, Batu Nyapau, sesungguhnya. Apa saja kegiatan dan tindakan-tindakan dalam kehidupan keseharian mereka dapat diamati dan dihayati secara utuh. Dengan "membenamkan" diri cukup lama di lapangan itu ternyata sangat bermanfaat untuk sekaligus melakukan koreksi terhadap bias-bias *perspektif etik* yang kurang lebih antara tiga sampai empat bulan pertama berada di lapangan masih cukup kuat menguasai pemikiran peneliti dalam melihat realitas lapangan. Tetapi harus pula dikatakan di sini bahwa selama kegiatan lapangan, yang satu tahun dua bulan itu, dalam setiap tiga bulan sekali peneliti pulang ke Palangka Raya untuk waktu paling lama dua minggu dan setelah itu kembali lagi ke lapangan. Selama dua minggu di Palangka Raya peneliti selalu berusaha melakukan diskusi-diskusi kecil dengan sejawat dosen di Unpar serta tokoh-tokoh Kaharingan seputar hasil-hasil

sementara yang peneliti tangkap di lapangan.

Selanjutnya, masih dalam konteks standar kredibilitas, peneliti melakukan observasi terlibat (*persistent observation*) pada sebanyak mungkin tempat dan situasi selama kegiatan lapangan sehingga diperoleh pemahaman yang cukup komprehensif. Dalam hubungan ini peneliti, misalnya, ikut berusah-susah berkali-kali datang ke ladang untuk melihat kegiatan dan bagaimana sesungguhnya mereka di ladang (dari proses awal hingga menggarap ladang), lalu sedikit-sedikit ikut bersama mereka membakar ladang, menanam benih sampai pada memetik hasil. Peneliti memang tidak sampai ikut menginap di ladang. Artinya ikut berangkat ke ladang pagi-pagi sekali dan ketika menjelang senja segera pulang ke kampung. Di samping itu, peneliti juga acapkali mengikuti penduduk setempat datang ke kebun kemudian sesekali membantu menoreh karet serta memetik sayuran. Di luar kegiatan mereka di ladang dan kebun, peneliti juga sempat mengikuti dengan baik dan utuh dua bentuk upacara ritual besar bagi masyarakat setempat, yakni upacara kematian yang disebut *tiwah* dan upacara tiga tahunan yang disebut *sahr labuh*. Tetapi upacara-upacara kecil lainnya sempat pula peneliti ikuti dengan baik seperti upacara pembukaan ladang dan upacara menyembuhkan orang sakit. Dalam kegiatan sehari-hari masyarakat setempat peneliti senantiasa juga terlibat dalam kegiatan kerja bakti desa, kemudian terlibat dalam kegiatan membersihkan lingkungan sekolah, ikut rapat BP3, dan sebagainya.

Dimensi lain dalam proses kredibilitas penelitian ini, peneliti berusaha melakukan *triangulasi*, yakni dengan mengecek kebenaran hasil penelitian ini dengan

berbagai sumber. Misalnya, apa yang peneliti peroleh dalam wawancara (mendalam) dicek dengan observasi. Sebagai contoh, seorang informan menyebutkan: "*sekolah hanya begitu-begitu saja, antara ada dan tidak ada sekolah sama saja*". Setelah dicek secara langsung (diobservasi) ternyata memang guru-guru SD setempat jarang sekali yang datang mengajar setiap hari. Kegiatan belajar di sekolah biasanya berlangsung antara tiga sampai empat hari saja. Itu pun tidak selalu tepat waktu. Kegiatan semacam ini, dalam penelitian kualitatif, sering disebut dengan triangulasi antarmetode. Selain triangulasi antarmetode tersebut, peneliti juga melakukan triangulasi antarinforman, yakni dengan berusaha mengecek dari sumber atau informan lain tentang apa yang dikatakan seorang informan. Kegiatan ini peneliti lakukan atau terapkan terutama terhadap ketiga contoh kasus tipikal yang ditampilkan dalam penelitian ini.

Guna memperkuat kredibilitas, peneliti juga melakukan *peer debriefing*, yakni dengan melakukan diskusi cukup panjang dengan berbagai kalangan. Dalam hubungan ini, penulis menggelar tiga kali diskusi terbatas di Palangka Raya. *Pertama*, diskusi dengan para kolega di Unpar pada tanggal 5 Desember 1998 di kampus Unpar. *Kedua*, diskusi di Museum Belanga, Palangka Raya, pada tanggal 17 Desember 1998, yang pesertanya sebagian dari kalangan peminat kebudayaan Dayak serta tokoh Kaharingan dan sebagian lainnya dari teman-teman Unpar. *Ketiga*, kembali diskusi diadakan di kampus Unpar, tepatnya di Lembaga Penelitian Pembangunan Pedesaan pada tanggal 9 Januari 1999. Dari ketiga diskusi yang cukup

intensif tersebut diperoleh tanggapan-tanggapan kritis baik yang mendukung maupun yang menyarankan dilakukannya beberapa perubahan. Dan, dari serangkaian diskusi itu peneliti merasakan betapa ia sangat bermanfaat, tidak saja terhadap kelengkapan dan kesempurnaan hasil penelitian, juga untuk menekan sampai ke tingkat minimal subjektivitas peneliti.

Yang terakhir, dalam memenuhi standar kredibilitas, peneliti selalu melakukan apa yang disebut dengan *member check*, yakni berupa pemaparan atau penjelasan temuan penelitian untuk dicek kesesuaiannya oleh subjek terteliti. Ada dua tahapan yang ditempuh peneliti di sini, yaitu: *pertama*, dengan melakukan konfirmasi kepada informan tentang apakah yang peneliti tangkap dan pahami dari apa yang dikatakannya benar atau salah, pada setiap akhir wawancara dilakukan. *Kedua*, ketika peneliti hendak mengakhiri seluruh kegiatan lapangan di Batu Nyapau, peneliti meminta izin kepada pimpinan desa setempat untuk digelar suatu pertemuan guna mereview seluruh hasil penelitian yang saya peroleh selama di lapangan. Syukurlah, pimpinan desa setempat menyetujuinya sehingga diadakanlah suatu pertemuan bertempat di rumah kontrakan peneliti di Batu Nyapau. Yang hadir ketika itu sejumlah informan yang terteliti, tokoh-tokoh masyarakat, pimpinan desa, serta sebagian guru SD Batu Nyapau. Pertemuan untuk melakukan review hasil penelitian itu sekaligus pula peneliti manfaatkan untuk berpamitan kepada warga masyarakat setempat bahwa keberadaan peneliti di tengah-tengah mereka telah berakhir.

Tetapi selain proses kegiatan tersebut, dalam upaya memenuhi standar

kredibilitas peneliti telah pula melakukan apa yang dalam penelitian kualitatif disebut analisis kasus negatif atau *negative case analysis*, yaitu dengan mempertimbangkan kasus-kasus penyanggah dalam proses membangun suatu konsep, kategori dan kesimpulan sehingga konsep, kategori dan kesimpulan yang dikembangkan tak terbantah oleh kasus-kasus penyanggah dalam kenyataan lapangan.

Sedangkan untuk memenuhi standar transferabilitas – padanan dari konsep validitas eksternal dalam penelitian kualitatif – diupayakan dengan memperkaya penggambaran tentang konteks yang melingkungi masyarakat pedalaman terteliti, dalam hal ini Desa Batu Nyapau. Dalam hubungan ini, peneliti menggambarkan secara utuh bagaimana lingkungan geografis, kehidupan ekonomi, serta kehidupan sosial dan budaya Batu Nyapau. Bahkan untuk memperkaya deskripsi tentang konteks ini peneliti juga berusaha secara maksimal memaparkan profil Borneo secara keseluruhan, kemudian mengangkat setting Propinsi Kalimantan Tengah termasuk Kabupaten Kapuas di dalamnya. Dengan menyajikan gambaran yang relatif utuh setting penelitian tersebut, maka orang-orang lain, pembaca hasil penelitian ini, mendapatkan penjelasan yang memadai tentang konteks penelitian untuk kemudian ditransfer keberlakuannya. Karena sejauh mana keberlakuan hasil penelitian ini di tempat-tempat lain akan sangat bergantung pada konteks dari masyarakatnya masing-masing. Oleh sebab itu, gambaran yang memadai tentang konteks dari kehidupan masyarakat pedalaman terteliti, Batu Nyapau, merupakan upaya untuk memperjelas

batas dari kemungkinan transferabilitas hasil penelitian ini.

Untuk memenuhi standar dependabilitas (reliabilitas) dan konfirmabilitas (obyektivitas) diupayakan dengan mencermati padu tidaknya konsep, kategori, serta interpretasi dan kesimpulan hasil penelitian dengan data yang tersedia. Hal tersebut merupakan bagian integral dari pekerjaan analisis data model interaktif yang digunakan dalam proses penelitian ini, sebagaimana telah dipaparkan di muka. Pada analisis data model interaktif tersebut melibatkan empat macam kegiatan yang saling berinteraksi satu sama lain, yaitu kegiatan koleksi data, reduksi data, displai data dan pemaparan kesimpulan. Seperti telah disebutkan dalam bagian "Memasuki Lokasi Penelitian", pemaparan kesimpulan bertitik tolak dari hasil displai data dan reduksi data; displai data bertitik tolak dari hasil reduksi data dan koleksi data; reduksi data bertitik tolak dari hasil koleksi data; pada reduksi data yang merupakan proses pengolahan hasil koleksi data terdapat kegiatan memilah-milahkan data sesuai dengan satuan konsep, kategori, atau tema tertentu yang dipandang sesuai; koleksi data itu sendiri juga berkembang atau dikembangkan sesuai tuntutan penyempurnaan dari pemaparan kesimpulan yang telah dihasilkan.

Dalam penelitian ini, standar dependabilitas dipenuhi dengan jalan mencermati padu tidaknya suatu konsep, kategori, atau penarikan kesimpulan dengan data yang tersedia, termasuk dengan kenyataan lapangan itu sendiri. Sedangkan standar konfirmabilitas dipenuhi dengan jalan mencermati padu tidaknya hasil penelitian secara keseluruhan dengan data dan kenyataan lapangan. Untuk lebih

memastikan terpenuhi tidaknya standar dependabilitas dan konfirmabilitas tersebut, masyarakat terteliti, Batu Nyapau, selaku orang dalam dilibatkan secara berkala untuk mereview padu tidaknya hasil penelitian yang telah ditemukan dengan kenyataan lapangan.

Keseluruhan prosedur yang dilakukan untuk memenuhi standar kredibilitas, tranferabilitas, dependabilitas dan konfirmabilitas seperti yang telah disebutkan di muka merupakan upaya sistematis untuk lebih menjamin kesahihan hasil penelitian ini.

#### **3.4. Penentuan Lokasi Penelitian**

Penelitian ini dilakukan di Batu Nyapau, salah satu desa pedalaman dalam wilayah Kecamatan Tewah, Kabupaten Kapuas, Propinsi Kalimantan Tengah. Batu Nyapau berjarak sekitar 200 km. dari Palangka Raya, Ibukota Propinsi Kalimantan Tengah. Sedangkan dari kota Kuala Kapuas, Ibukota Kabupaten Kapuas berjarak sekitar 360 km.

Selaku desa terpencil di daerah pedalaman, Batu Nyapau terletak di bagian hulu aliran sungai Kahayan, tepatnya pada aliran sungai Pejangai (anak sungai Kahayan). Untuk sampai ke Batu Nyapau dari kota Palangka Raya (tempat saya bertugas sebagai dosen, yaitu di FKIP Universitas Palangka Raya), pertama-tama menuju ke ibukota kecamatan, Tewah, terlebih dahulu dengan menumpang *speed boat* menyusuri sungai Kahayan selama kurang lebih delapan jam. Dari Tewah perlu

menaiki perahu beberapa jam lagi untuk bisa sampai ke Batu Nyapau, dengan menyusuri sungai Kahayan dan Pejangai (salah satu anak sungai Kahayan). Secara keseluruhan memakan waktu belasan jam dalam perjalanan Palangka Raya -- Batu Nyapau. Lama perjalanan bisa jauh lebih lama jika jarak Palangka Raya -- Batu Nyapau ditempuh dengan menumpang perahu *klotok*, karena biasanya memakan waktu tiga hari dua malam. Itu menunjukkan betapa terpencil atau terisolasinya Batu Nyapau dari perkotaan, baik dengan ibukota propinsi maupun ibukota kabupaten.

Walaupun demikian, Batu Nyapau relatif lebih gampang dijangkau dibandingkan dengan desa-desa terpencil (“terasing”) lainnya yang tersebar di hulu sungai Kahayan maupun sungai-sungai yang lain di wilayah Kalimantan Tengah. Itu merupakan salah satu alasan mengapa Batu Nyapau dipilih untuk dijadikan lokasi penelitian disertasi ini. Pertimbangan keterjangkauan tersebut dianggap penting karena peneliti merasa perlu untuk sewaktu-waktu bisa berkunjung ke kampus Unpar guna mendiskusikan perkembangan hasil kegiatan lapangan dengan teman-teman sejawat. Itu dimaksudkan sebagai bagian dari upaya *peer debriefing* untuk mendapatkan masukan kritis dari sesama dosen, khususnya dari dosen-dosen asal suku Dayak yang memang banyak mengenal seluk beluk masyarakat Dayak pedalaman.

Selain itu, keberadaan sekolah (SD) pada berbagai desa tertinggal di daerah pedalaman Kalimantan Tengah dalam kenyataannya relatif serupa antara di tempat yang satu dan di tempat yang lain. Dalam penilaian aparat pemerintah di Propinsi

Kalimantan Tengah, SD yang tersebar di desa-desa tertinggal di pedalaman rata-rata belum berjalan sebagaimana mestinya. Partisipasi orangtua untuk menyekolahkan anak mereka umumnya masih rendah; angka putus sekolah masih cukup tinggi; aspirasi meneruskan sekolah ke jenjang sekolah lanjutan masih sangat rendah.

Di kalangan masyarakat pedalaman dimaksud, tak jarang terjadi kasus-kasus seperti (1) guru datang ke sekolah namun muridnya tidak datang, atau hanya satu dua orang saja yang datang, (2) bangunan sekolahnya ada, tetapi aktivitas belajar-mengajarnya tak tampak berhari-hari dan bahkan berbulan-bulan, (3) sewaktu jadwal pelajaran di mulai di pagi hari, murid-murid maupun guru kadang-kadang belum tampak hadir di kelas, (4) jam pelajaran jarang berlangsung penuh sebagaimana yang tertera dalam jadwal, (5) memulai kegiatan mengajar biasanya sangat terlambat dari jadwal yang semestinya, sementara mengakhirinya jauh lebih awal dari yang seharusnya, (6) tidak ada kegiatan sekolah bila cuaca buruk, apalagi hujan, atau jika ada kegiatan-kegiatan pesta/upacara di tengah masyarakat, (7) jumlah guru yang riil berada di sekolah biasanya jauh lebih sedikit dibandingkan dengan jumlah guru yang tercantum dalam daftar guru, dan (8) guru yang pulang ke kampung halamannya kadang-kadang berbulan-bulan belum kembali ke tempat tugasnya, padahal sekolah tidak dalam keadaan libur.

Aneka macam gambaran memprihatinkan seperti disebutkan di atas, secara umum juga terjadi di Batu Nyapau. Setidak-tidaknya, apa yang teramati di Batu Nyapau tak jauh berbeda dengan keadaan umum sekolah (SD) pada desa-desa

pedalaman yang lain di Kalimantan Tengah. Anggota masyarakat di Batu Nyapau, di samping ada yang telah mengadopsi sekolah sebagai tempat menyekolahkan anak-anak mereka, ada pula yang masih masa bodoh dan belum tergerak untuk mengadopsi sekolah bagi tempat pendidikan anak-anaknya. Kenyataan tersebut ikut memperkuat alasan peneliti untuk memilih Batu Nyapau sebagai lokasi penelitian ini.

# BAB 4

**BAB 4****MENGENAL PULAU BORNEO****4.1. Kilasan Sejarah****4.1.1. Sekilas keadaan alam**

Pada peta bumi kepulauan Nusantara tertera sebuah daratan yang sangat menonjol di tengah-tengah gugusan pulau-pulau lainnya dan seolah membentang angkuh mendominasi belahan Barat kepulauan Nusantara. Itulah daratan Borneo yang oleh orang Indonesia lebih dikenal dengan nama Kalimantan. Konon, Borneo atau Kalimantan adalah pulau terbesar ketiga di dunia setelah Greenland dan Irian. Pulau yang tepat berada di atas khatulistiwa ini memiliki luas hampir 750 ribu km<sup>2</sup>, lebih dari tiga kali luas Inggris Raya.

Sebutan Borneo (atas daratan Kalimantan) diambil dari kata "Burni", yang oleh orang-orang Barat (Eropa dan Amerika) dan dipahami sebagai bagian dari sebuah negeri muslim di semenanjung Melayu pada abad ke 16. Nama Borneo yang semula lebih menunjuk pada wilayah-wilayah pesisir yang sangat kuat dipengaruhi oleh tradisi Islam, akhirnya juga dipergunakan untuk menyebut seluruh wilayah Kalimantan yang dikenal sekarang (King, 1993: 1-5). Borneo atau Kalimantan yang wilayahnya membentang di semenanjung Melayu hingga mendekati kepulauan Filipina sesungguhnya adalah sebuah pulau yang sangat kaya raya akan sumber alam: menyimpan kandungan emas serta barang-barang

lainnya yang luar biasa melimpah, hutan-hutan, rawa-rawa, sungai-sungai, dan gunung-gunung menyimpan anugerah Tuhan berupa kayu dan aneka flora dan fauna yang bernilai tinggi, baik dari segi ekonomi maupun untuk keseimbangan ekosistem alam.

Di daratan Kalimantan yang mengalir sungai-sungai besar yang panjangnya mencapai ribuan kilometer, seperti sungai Kapuas, Barito, Kahayan dan Mahakam, adalah wujud kekayaan dan keunikan lain yang patut disyukuri. Adanya sungai-sungai besar itu yang airnya mengalir ke berbagai arah, tidak saja menyimpan kekayaan alam yang dapat dimanfaatkan penduduk setempat untuk kehidupan sehari-hari, melainkan juga sungai-sungai itu merupakan sarana utama dan urat nadi dalam membangun hubungan transportasi antardaerah/wilayah dan antardesa di bumi Kalimantan, misalnya untuk menghubungkan wilayah pesisir dengan wilayah pedalaman.

Kendati berada di garis khatulistiwa, Borneo atau daratan Kalimantan termasuk daerah yang subur. Sebab, secara alamiah, curah hujan di Borneo termasuk yang paling tinggi di dunia. Belahan utaranya dipengaruhi dua angin musim: angin Timur Laut yang berembus dari bulan Oktober hingga Maret, dan angin Barat Daya yang bertiup dari bulan Mei hingga Agustus. Kuching, misalnya, mendapat curah hujan 4 m lebih (160") setahun. Di belahan Barat Daya, jumlah hujan lebih rendah di daerah pantai (2,5m atau 100"), tetapi bertambah besar ke arah Utara sampai mencapai 5m di beberapa tempat di

bagian tengah pulau. Jumlah hujan itulah yang menyebabkan tingkat pengikisan di pulau ini seratus kali lebih hebat daripada di negeri beriklim sedang. Lagi pula danau dan lempung yang dibawa sungai teramat banyak. Oleh karena jumlah curah hujan di Borneo tergolong tinggi, suhu rata-rata 27 derajat celcius pada siang hari, dan kelembaban sampai 85%, maka hujan tropisnya yang meliputi lebih dari 500.000 km<sup>2</sup> adalah yang kedua terbesar di bumi sesudah hutan Amazon (Sellato, 1989: 52)

Sementara itu, Sellato juga mencatat, bahwa jenis hutan terpenting yang terdapat di Borneo, yaitu hutan Dipterocarp, pada ketinggian kurang dari 500m di atas permukaan laut berciri pohon raksasa (ada kalanya sampai 600m tingginya), penuh tanaman liana yang membelit melilit dan dengan kusutnya menggelantungi lingkungan gelap lembab di bawahnya. Semak ada hanya sedikit karena lemahnya cahaya yang menerobos masuk. Ekosistemnya adalah yang paling rumit di bumi: pada luas 10 hektar, umpamanya, pohonnya sampai 800 jenis dan tanaman berbunga kira-kira 11.000 jenis. Hutan di gunung kurang tinggi, dan di dalam hutan yang lebih dari 1.000m di atas permukaan tanah dan pokok pohon kecil ditutupi lapisan lumut hingga satu meter tebalnya.

Sedangkan yang menonjol dari alam tumbuhan di Borneo adalah bambu, rotan dan pohon-pohon palem lain yang jenisnya tidak terhitung banyaknya, berbagai buah liar, beraneka ragam anggrek, tabung beruk pemakan serangga, kembang rafflesia yang amat besar, serta pohon getah liar, seperti jelutung, nyatu

(garu merang, garu ramas), damar dan pohon kemenyan yang bernilai komersial. Selain alam tumbuhan, Borneo juga dikenal sebagai alam binatang di kawasan Asia. Berbagai macam jenis burung seperti burung haruci sakan, manuk matan, sian, tiung, elang, tinggang dan banyak lagi lainnya, salah satu diantaranya yang sangat terkenal adalah jenis burung enggang, oleh orang Dayak dijadikan sebagai lambang kemegahan dan kejayaan Borneo. Jenis-jenis binatang lainnya yang terdapat di Borneo adalah seperti banteng, badak bertanduk dua, macan tutul, kukang dan sejumlah monyet dan kera semacam orang utan dan bekantan.

#### 4.1.2. Manusia Dayak: dari mana asalnya dan siapa mereka?

Kendati pun agaknya belumlah benar-benar disepakati secara bulat, terutama oleh para ahli dan peneliti yang mendalami masalah manusia dan kebudayaan di bumi Borneo/Kalimantan, tetapi cukup dominan pendapat yang menyebutkan bahwa manusia-manusia yang dapat dikatakan sebagai penduduk asli Borneo adalah orang-orang yang berasal dari daerah Yunnan di daratan Cina (Selatan), yang secara antropologis juga disebut orang-orang Austronesia. Mereka, dalam rombongan-rombongan kecil, sekitar 3.000 - 1.500 sebelum Masehi mencoba mengembara menyusuri wilayah-wilayah Indo-Cina ke jazirah Malaysia untuk kemudian masuk ke beberapa pulau di Indonesia. Ada juga sebagian diantaranya yang masuk ke Indonesia melalui Taiwan, Hainan dan Filipina. Ketika itu, disinyalir, tidak sulit untuk sampai ke Indonesia karena pada

zaman es (glasial) permukaan laut sangat turun atau surut, sehingga dengan perahu-perahu kecil sekalipun mereka dapat menyeberangi perairan yang memisahkan pulau-pulau itu (Coomans, 1987: 3; King, 1993: 7-9; Sellato, 1989: 53-54; Widjono, 1998: 1-3).

Rombongan, kaum migran, awal yang memasuki wilayah Borneo adalah kelompok Negrind dan Weddid (kini telah punah). Hampir bersamaan dengan itu menyusullah kaum migran berikutnya dalam jumlah besar dari daratan Asia yang kemudian disebut kelompok Proto-Melayu. Setelah sekian lama kelompok Proto-Melayu menetap di Borneo datang pula kaum migran "gelombang kedua" yang juga dalam jumlah besar, yakni kelompok Deutro-Melayu. Kelompok-kelompok yang disebut Proto-Melayu adalah mereka yang pada umumnya mendiami wilayah-wilayah di Kalimantan Tengah atau yang termasuk etnis Dayak Manyaan. Sedangkan yang disebut Deutro-Melayu adalah yang mendiami daerah-daerah pantai Kalimantan, termasuk misalnya orang-orang Banjar dan kemungkinan juga orang-orang Kutai. Kelompok Deutro-Melayu inilah yang kini juga sering disebut sebagai suku Melayu. Tetapi apa yang dikemukakan di atas sesungguhnya masih sering diperdebatkan oleh para ahli, karena bagaimana pun sampai ini saat mereka mengakui belum menjumpai bukti-bukti yang benar-benar disepakati mengenai hal itu.

Sementara peneliti menyebutkan, antara kelompok Proto-Melayu dengan Deutro-Melayu, pada hakikatnya berasal dari negeri yang sama. Perbedaan

antara keduanya merupakan akibat dari akulturasi kedua belah pihak dan suku-suku lain di Indonesia, selain dipengaruhi pula oleh agama (Widjono, 1998: 3). Dari sinilah kemudian muncul istilah orang Dayak dan orang Halo'. Secara sederhana, yang disebut orang Dayak adalah kelompok suku bangsa yang menganut agama non Islam. Sedangkan orang Halo' adalah mereka yang menganut agama Islam. Bahkan orang Dayak yang kemudian masuk Islam disebut pula orang Halo' (Coomans, 1987: 2). Karena itu, istilah Dayak dan Halo' pada dasarnya bukanlah pembelahan antropologis atas orang-orang Borneo, melainkan lebih sebagai sebutan sosio religius.

Menurut Coomans (1987: 5), orang-orang Borneo/Kalimantan sendiri tidak begitu senang disebut sebagai orang Dayak atau Halo', karena memang dari dahulu kedua istilah tersebut mengandung arti sampingan (asosiatif) yang diskriminatif. Sebagai istilah sosio religius, nama Dayak sama dengan non-Islam atau kafir. Dari dahulu orang Dayak menganggap nama itu sebagai ejekan. Barulah pada dasawarsa-dasawarsa terakhir ini istilah *Dayak* digunakan oleh mereka sendiri, untuk membela kepentingan bersama di bidang kebudayaan, ekonomi dan politik. Orang Dayak sendiri umumnya memberi nama kepada diri mereka menurut suku atau sub suku, seperti misalnya orang Kenyah, orang Kayan, orang Bahau, orang Tunjung dan sebagainya. Selain itu nama mereka dispesifikasikan juga menurut nama desa, misalnya orang Tering, orang Long Hubung, orang Melapah dan seterusnya. Bahkan tak jarang pula menurut aliran

sungai di mana mereka menetap. Sementara itu, istilah *Halo'* juga tak begitu disukai karena mengandung makna sebagai "orang asing". Asing bagi mereka yang masih tetap bertahan dengan agama asalnya. Sehingga mereka yang telah menganut agama lain (Islam) disebut *Halo'* ("orang asing"). Mereka yang terkena istilah itu menjadi kurang bisa menerimanya.

Seiring dengan itu, Sellato (1989: 58) menawarkan pemikiran untuk mencermati dua istilah terhadap penduduk asli di tanah Borneo, yakni istilah *Dayak* atau *Daya* dan *Melayu*. Menurut Sellato, dari kelompok pribumi, hanya beberapa anak suku Iban di Serawak dan Kalimantan Barat yang mengaku Dayak sebagai nama mereka yang asli. Banyak yang ditulis mengenai hal ini, dan istilah Dayak rupanya nama yang agak merendahkan, yang diberikan oleh penduduk pantai kepada penduduk perbukitan, atau oleh orang Muslim kepada orang bukan Muslim. Istilah sepadan adalah *orang darat* atau *orang hulu*, lawan *orang sungai* atau *orang laut*. Sebaliknya, orang Dayak cenderung memakai istilah *Melayu* untuk kebanyakan kelompok muslim tanpa perbedaan. Dengan demikian "orang Dayak" agaknya berjumlah kurang dari 3 juta, dan "orang Melayu" lebih dari 6 juta. Namun kira-kira 90 % dari yang dinamakan orang Melayu itu adalah orang Dayak yang masuk agama Islam, jadi mereka sama "pribuminya" seperti orang Dayak. Di samping itu ada kelompok-kelompok muslim yang berbahasa Melayu tetapi yang dengan tegas menolak dinamakan *Melayu*.

Pada bagian lain, Sellato juga mengintrodusir :

Dalam hal ras, maka orang menganggap bahwa semua penduduk pribumi adalah keturunan Mongoloid. Perbedaan lain tidak dapat diadakan antara mereka yang lebih dahulu dan yang lebih kemudian datang ke Borneo, meskipun ada perbedaan dalam hal warna kulit, bentuk mata, dan bentuk tubuh. Faktor-faktor budaya perlu diperhatikan juga, karena menimbulkan kategori budaya. Seperti telah disebutkan, orang Dayak masuk kategori Melayu setelah masuk Islam. Beberapa diantaranya tadinya orang *Hindu*, seperti mereka di kerajaan-kerajaan pesisir sebelum kedatangan agama Islam. Orang Brunei, umpamanya, pada dasarnya berasal dari suku *Dayak* yang mempunyai latar belakang budaya *Hindu* yang kuat, tetapi yang kemudian menjadi muslim dan memakai salah satu bahasa *Melayu*.

Maka penduduk yang bertetangga, serumpun dan samar latar belakang budayanya, mungkin menjadi berbeda karena agama atau bahasa yang baru-baru mereka akui sebagai agama dan bahasa mereka, dan akibatnya masuk kategori yang berbeda-beda, seperti *Dayak* dan *Melayu*. Sebaliknya, istilah *Melayu* mencakup kelompok orang asal Sumatera dan Malaya, maupun kelompok orang muslim Borneo. Ciri-ciri budaya, bahasa dan agama menyebar tanpa mengindahkan kategori asal suku, dan melanggar batas-batas kebudayaan dan bahasa yang tadinya ada. Maka sulit untuk menetapkan kategori-kategori yang jelas batasnya.

Tetapi terlepas dari berbagai perbedaan pendapat itu, banyak kalangan memandang bahwa penduduk asli Borneo/Kalimantan adalah orang *Dayak* dan juga *Punan*. Punan adalah nama kolektif untuk menyebutkan sejumlah kelompok penduduk yang menyandarkan hidup mereka pada kegiatan berburu dan meramu di hutan ("*hunters-gatherer*") serta menangkap ikan di sungai-sungai dan danau-danau. Sedangkan Dayak, lebih memusatkan kegiatan mereka pada bidang pertanian terutama menanam padi (Arman, 1996: 122-3). Tapi memang, dalam perjalanan sejarahnya orang kemudian lebih mengenal dan menyebut orang-orang Borneo/Kalimantan itu secara keseluruhan dengan istilah

*Dayak*, sementara Punan sangat jarang (untuk tidak mengatakan tidak sama sekali) terdengar.

Di kalangan orang-orang Dayak (dan Punan) inilah kemudian muncul berbagai macam suku bangsa yang klasifikasi dan jumlahnya, diakui oleh para ahli antropologi, sangat rumit. Meski demikian, para ahli antropologi terus berusaha menyajikan klasifikasi yang berbeda, meskipun terdapat beberapa persamaan, terhadap kelompok-kelompok etnis di Borneo/Kalimantan.

Suku Dayak di Borneo/Kalimantan (Indonesia, Malaysia dan Brunei Darussalam), tidak diketahui secara pasti berapa jumlahnya, dalam arti kelompok. Situasi geografis dan demografis, mengakibatkan mereka terisolasi dan tercerai-berai. Walaupun semula mereka merupakan satu rumpun, namun setelah proses kehidupan berlangsung ribuan tahun, mereka seolah-olah tak memiliki hubungan satu sama lain. Itulah sebabnya, suku Dayak telah menjadi "berkeping-keping". Meski demikian masih terdapat raut dasar yang tetap menunjukkan identitas kebersamaan mereka (Widjono, 1998: 3).

Berikut ini disajikan klasifikasi kelompok suku bangsa Dayak di Borneo/Kalimantan menurut hasil penelitian beberapa ahli, yang sedikitnya terdapat enam versi klasifikasi, yakni sebagai berikut :

*Pertama*, klasifikasi Mallinckrodt (1928), yang mengacu pada kesamaan hukum adat, muncullah enam kelompok/rumpun suku Dayak yang disebut *Stammenras*, yakni (1) *Stammenras Kenyah-Kayan-Bahau*; (2) *Stammenras Ot*

Danum-Ngaju, Maanyan, Dusun, dan Lawangan; (3) Stammenras Iban; (4) Stammenras Murut; (5) Stammenras Klemantan; (6) Stammenras Punan, yang terdiri dari Basap, Punan, Ot, dan Bukat.

*Kedua*, klasifikasi Stohr (1959), yang disusun berdasarkan ritus kematian, maka suku bangsa dayak dikelompokkan menjadi enam rumpun suku bangsa, yakni (1) Kenyah-Kayan-Bahau; (2) Ot Danum, mencakup Ot Danum-Ngaju, Maanyan-Lawangan; (3) Iban; (4) Murut; (5) Klemantan, meliputi Klemantan, Dayak Darat; dan (6) Punan.

*Ketiga*, klasifikasi Tjilik Riwut (1958), yang mengelompokkan suku Dayak di seantero Borneo menjadi 18 suku bangsa dengan 403-450 sub suku di dalamnya.

Pengelompokkan suku-suku tersebut adalah sebagai berikut :

1. Kelompok Ngaju, terdiri atas :

- Suku Ngaju (dengan 53 sub suku bangsa);
- Suku Maanyan (dengan 8 sub suku bangsa);
- Suku Lawangan (dengan 21 sub suku bangsa);
- Suku Dusun (dengan 8 sub suku bangsa)

2. Kelompok Apau Kayan, terdiri atas :

- Suku Kenyah (dengan 24 sub suku bangsa);
- Suku Kayan (dengan 10 sub suku bangsa);

- Suku Bahau (dengan 26 sub suku bangsa);
3. Kelompok Iban, terdiri atas sebelas sub suku bangsa di dalamnya;
  4. Kelompok Klemantan, terdiri atas :
    - Suku Klemantan (dengan 47 sub suku bangsa);
    - Suku Ketungau (dengan 39 sub suku bangsa);
  5. Kelompok Murut, terdiri dari :
    - Suku Idaan atau Dusun (dengan 6 sub suku bangsa);
    - Suku Tindung (dengan 10 sub suku bangsa);
    - Murut (dengan 28 sub suku bangsa);
  6. Kelompok Punan, terdiri atas :
    - Suku Basap (dengan 20 sub suku bangsa);
    - Suku Punan (dengan 24 sub suku bangsa);
    - Suku Ot (dengan 5 sub suku bangsa);
  7. Kelompok Ot Danum, yang terdiri atas 61 sub suku bangsa di dalamnya.

*Keempat*, klasifikasi Kennedy (1974), yang membagi suku Dayak menjadi enam kelompok besar, yakni: (1) Kelompok Kenyah-Kayan-Bahau; (2) Kelompok Ngaju; (3) Kelompok Lond Dayak; (4) Kelompok Klemantan-Murut; (5) Kelompok Iban; dan (6) Kelompok Punan.

*Kelima*, klasifikasi Sellato (1989), yang mengelompokkan suku Dayak dengan mengikuti sungai-sungai besar, yakni :

1. Orang Melayu, yang menghuni daerah-daerah sepanjang pantai serta Dayak daratan-daratan rendah, juga sepanjang tepi bagian tengah sungai-sungai besar.  
Mereka umumnya sudah beragama Islam.
2. Orang Iban, sebagian berada di Serawak dan sebagian lainnya di Kalimantan Barat;
3. Kelompok Barito, mencakup antara lain Ngaju, Ot Danum, Siang, Murung, Lawangan, Manyaan, Benuaq, Bentian dan Tunjung;
4. Kelompok Barat atau Bidayuh (Dayak Daratan), mencakup beberapa suku di Serawak Barat (lebih dari 100.000 orang) dan yang ada di daerah Kalimantan Barat;
5. Kelompok-kelompok Timur Laut, yang terutama terdapat di Sabah mencakup orang Dusun dan Kadazan, orang Murut Daratan, dan beberapa kelompok di pantai Kalimantan Timur dan di sekitar Brunei. Bahasa-bahasa mereka berkaitan dengan bahasa-bahasa Filipina Selatan;
6. Kelompok-kelompok Kayan dan Kenyah, mereka tinggal di pedalaman Serawak dan Kalimantan Timur. Menurut cerita orang Kayan, mereka datang dari dataran tinggi Apau Kayan, kemudian menyebar ke daerah Mahakam, Kapuas dan Rajang Hulu. Baik masyarakat Kayan maupun Kenyah tersusun dalam lapisan bangsawan, orang biasa, dan budak;

7. Orang Punan, meliputi Beketan, Punan dan Bukat yang kesemuanya adalah pengembara yang terdapat di daerah-daerah terpencil di hutan Borneo kecuali di Sabah;
8. Kelompok-kelompok Utara Tengah, yang tinggal di sepertiga bagian utara pulau dan terdiri dari orang-orang Kelabit, Lun Dayeh, Lun Bawang, dan Murut Bukit di pegunungan bagian timur, serta orang-orang Kayan, Berawan dan Melanau di sebelah barat. Sebagian orang Kelabit dan Lun Dayeh bersawah, tetapi orang Berawan dan Kajang berladang padi dan pohon sagu serta menangkap ikan.

*Keenam*, klasifikasi Dove (1985), yang mengelompokkan suku Dayak berdasarkan budaya, bahasa dan geografis, terdiri dari tiga kelompok besar, yakni: (1) Kelompok Utara, termasuk Dusun dan Murut; (2) Kelompok Selatan, termasuk Ngaju; dan (3) Kelompok Tengah, termasuk di dalamnya Kenyah, Kayan, Kajang, dan Iban.

Di balik aneka ragam (sub) suku bangsa dalam spektrum besar manusia Dayak, ternyata mereka memiliki kesamaan yang dapat dilacak dari sejumlah ciri atau karakteristik kebudayaan masyarakat Dayak tersebut. Fridolin Ukur (dalam Arman, 1996: 124; dan Widjono, 1998: 6-8), misalnya, menemukan tujuh karakteristik kebudayaan Dayak yang kesemuanya terdapat dalam seluruh kelompok yang dapat disebut suku bangsa Dayak, yakni:

*Pertama*, rumah panjang. Kalangan suku-suku Dayak, kecuali Dayak Punan yang senang mengembara, pada mulanya berdiam dalam kebersamaan hidup secara komunal di rumah panjang yang lazim disebut Lou, Lamin, Betang, dan Leu Hante. Persepsi suku Dayak tentang rumah panjang tercakup dalam minimal empat aspek dari rumah panjang itu sendiri, yaitu aspek penghunian, aspek hukum dan keadilan, aspek ekonomi, dan aspek perlindungan dan keamanan:

*Kedua*, senjata khas berupa mandau dan sumpit. Senjata khas suku Dayak, yang tidak dimiliki suku-suku lain di Indonesia, adalah mandau dan sumpit. Menjadi semakin khas, sebab pada hulu mandau dan sarungnya senantiasa diukir khas menurut suku masing-masing. Demikian pula senjata sumpit dengan racunnya yang khas, sungguh-sungguh menunjukkan identitas unik suku Dayak;

*Ketiga*, Anyam-anyaman. Kerajinan tradisional keluarga berupa anyaman khas dari rotan, terdapat di semua suku Dayak dengan pelbagai versi. Yang khas tampak dalam dua bentuk, yakni anyaman tikar dan sejenis keranjang, seperti anjat, kiang, dan berangka ;

*Keempat*, Tembikar. Walaupun tidaklah begitu jelas asal usulnya (konon dari daratan Cina), tembikar seperti bejana, tempayan, belanga, dan lain-lain sejak ribuan tahun merupakan bagian dari tradisi kehidupan suku Dayak di Borneo/Kalimantan. Bahkan sebagian besar dari barang-barang itu, terutama tempayan dan guci memiliki nilai sosio-religius, yang difungsikan untuk mahar dan sarana pelbagai upacara kematian, misalnya untuk menyimpan tulang ;

*Kelima*, sistem perladangan. Sistem perladangan gilir balik adalah perladangan khas suku Dayak.

*Keenam*, Kedudukan wanita dalam masyarakat. Sistem geneologis masyarakat Dayak adalah bersifat parental, di mana garis keturunan ayah dan ibu dianggap sama. Hal ini berbeda dengan sistem patrialisme (garis keturunan ayah/laki) ataupun matrilineal (garis keturunan ibu/wanita). Oleh karena itu, dalam struktur masyarakat Dayak, pada hakikatnya kaum wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki, baik dalam kehidupan sosial maupun kehidupan religius;

*Ketujuh*, seni tari dan sistem kekerabatan. Dalam masyarakat Dayak, tarian digelar selalu dalam konteks ritual dan seremonial. Namun ada juga tarian yang sifatnya untuk kepentingan umum. Pada hakikatnya, tarian ini merupakan selebrasi kehidupan. Ragam tarian itu untuk menunjukkan identitas khas dari suku Dayak. Sedangkan di kalangan masyarakat tampak begitu kuat dan mengental.

Diakui oleh Ukur, ketujuh karakteristik kebudayaan masyarakat Dayak yang dapat diungkapkan itu, tidak berarti bahwa hanya tujuh aspek itu saja yang ada dan hidup di kalangan mereka. Dan, untuk menemukan aspek-aspek lainnya terutama yang lebih bersifat spiritual masih harus dilakukan penelitian mendalam yang partisipatif sifatnya sehingga dapat menyingkap kebudayaan masyarakat Dayak secara utuh dan sempurna.

Tetapi meskipun demikian, seperti disinyalir secara kritis oleh Arman (1994: 24), harus disadari bahwa ciri-ciri atau karakteristik kebudayaan masyarakat Dayak di muka ada kecenderungan semakin lama semakin melemah. Rumah panjang yang ada sudah semakin tua, sedangkan rumah-rumah baru di perkampungan orang Dayak sudah berbentuk rumah individual. Mandau dan sumpit sudah semakin langka karena sudah dibeli oleh turis mancanegara dan turis domestik. Mandau bikinan baru sudah tak seindah mandau bikinan dulu. Sumpit pun mengalami nasib yang sama dengan mandau, yang tinggal hanya satu dua. Tembikar dulu dibawa ke Kalimantan oleh pedagang-pedagang Cina dalam tukar-menukar produk dengan penduduk asli, kini mereka lebih suka membawa *containers* dari seng atau plastik, karena lebih ringan untuk dibawa, dan orang Dayak sendiri tidak berkeberatan menerimanya. Sistem perladangan orang Dayak juga sudah mulai berubah, karena hutan untuk ditebang dan dibakar juga semakin sempit. Sistem perladangan yang dulu masih *sustainable* kini menurun produktivitasnya, karena masa bera yang semakin pendek dan persyaratan-

persyaratan lain yang tak mungkin dipenuhi lagi. Selanjutnya, seni tari masyarakat Dayak, sebagaimana nasib seni tradisional di mana pun, sedang mengalami perubahan sehingga semakin menghilang.

Menurut Arman (1994: 125), barangkali di antara ciri-ciri yang dikemukakan Ukur tersebut, yang relatif utuh adalah sistem kekerabatan orang-orang Dayak. Dikatakan relatif utuh, karena orang Dayak yang keluar dari kampungnya sudah banyak yang membaaur dengan unsur-unsur kebudayaan lain.

Hal ini berarti bahwa masyarakat Dayak pada umumnya kini sedang mengalami perubahan karena sedikit banyak mulai mengalami persentuhan dan pergesekan dengan aspek-aspek kebudayaan dari luar, dengan berbagai cara, yang tentu saja secara perlahan namun pasti mempengaruhi kehidupan mereka sehari-hari.

#### 4.2. Masyarakat dan Budaya

Sebagaimana dipaparkan di muka bahwa orang-orang yang semula mendiami tanah Borneo/Kalimantan adalah kaum migran yang datang dari Yunnan, daratan Cina (Selatan). Mereka inilah yang telah beranak pinak selama ribuan tahun dan dianggap sebagai penduduk asli, pribumi, Borneo. Dan mereka itu pula yang secara umum disebut sebagai manusia Dayak. Penyebutan Dayak secara positif baru dilakukan pada abad ke 19 oleh August Hardeland, untuk menandai suku-suku asli yang mendiami pulau Borneo/Kalimantan.

Tetapi penduduk asli itu sendiri sebenarnya jauh sebelumnya tidak mengenal nama atau sebutan *Dayak* sebagai penamaan bagi suku-suku setempat secara keseluruhan. Mereka lebih menyebut atau menamakan dirinya sesuai dengan suku atau daerah asal (desa) masing-masing, yang umumnya mengikuti nama-nama sungai di mana mereka hidup. Di sinilah, misalnya, muncul sebutan uluh atau oloh Barito, Oloh Mahakam, oloh Kahayan, dan seterusnya. Namun, sejak Hardeland menggunakan istilah *Dayak* secara positif untuk menyebut secara keseluruhan penduduk asli Borneo/Kalimantan, terutama terhadap mereka tergolong Proto-Melayu, maka secara perlahan istilah *Dayak* semakin tidak dianggap lagi sebagai ejekan atau yang selalu bermakna negatif.

Mengenai istilah *Dayak* atau *Daya* itu sendiri, oleh sementara ahli yang mendalami persoalan manusia dan kebudayaan Dayak mengakui sebagai belum begitu jelas dari mana asalnya serta diambil bahasa apa sesungguhnya. Ada di antara ahli itu yang menyebutkan bahwa *dayak* atau *daya* berarti manusia. Tetapi ada pula yang berpendapat, *dayak* itu berarti pedalaman. Barangkali pendapat yang cukup memadai adalah bahwa *dayak* berarti orang yang mendiami hulu sungai. Dalam beberapa daerah setempat *dayak/daya* berarti hulu. Misalnya, Mahakam Daya artinya Mahakan Hulu. Demikian menurut Bahasa Benua, Tunjung, dan Kutai. Arti yang sama dapat ditemukan pula dalam beberapa bahasa daerah Kalimantan Tengah. Misalnya dapat dibandingkan dengan nama *uluh/oloh* Kahayar. (orang Kahayan) yang terdiri atas *oloh* Ngaju (orang dari

daerah hulu) dan *oloh* Ngawa (orang dari daerah hilir). Juga nama suku Ot Danum mempunyai arti yang sama; orang (*ot*) dari hulu sungai (*danum* = air atau sungai). Jika nama Dayak atau Daya diartikan orang yang tinggal di daerah hulu sungai, maka nama itu tidak selalu dapat dijadikan keterangan etnografis, sebab seperti di Serawak dan juga di Kabupaten Berau, ada orang Dayak yang bermukim di daerah pantai (Coomans, 1987: 5-6).

Namun terlepas dari perdebatan dan sampai tingkat tertentu mungkin masih kontroversial sifatnya tentang asal-usul dan makna istilah Dayak, di sini (dalam penelitian ini) istilah Dayak, dengan mengikuti Hardeland, dipergunakan sebagai istilah umum untuk menyebut atau menamakan secara keseluruhan penduduk asli yang mendiami tanah Borneo atau pulau Kalimantan, baik suku yang tinggal di daerah hulu maupun yang berada di daerah hilir.

#### 4.2.1. Masyarakat kesukuan dan pandangan dunia orang Dayak

Dalam konteks kehidupan orang Dayak, memahami masyarakat kesukuan sulit atau tidak mungkin dilepaskan dari pengertian mereka tentang persekutuan religiusnya. Masyarakat kesukuan senantiasa memiliki makna yang ekuivalen dengan masyarakat agamaniah. Pengertian-pengertian seperti “selamat”, “perdamaian” sesungguhnya sama dengan menjalani suatu kehidupan yang sesuai dengan tata kosmos yang telah diatur dan diwariskan sejak mula pertama dijadikan dunia dan manusia yang dinyatakan dalam adat dan tradisi (Ukur,

1971: 33). Di sinilah, disadari atau tidak, apa yang disebut warisan nenek moyang atau apa yang telah melembaga sebagai tradisi dalam masyarakat (dalam konteks ini masyarakat Dayak) menjadi sesuatu yang teramat penting dan menempati posisi yang agung. Ia senantiasa menjadi pegangan dan acuan dalam menjalani kehidupan serta menyikapi sesuatu dalam kehidupan sehari-hari.

Sebuah kenyataan yang sulit dibantah adalah dalam kehidupan orang Dayak, apa yang disebut keluarga merupakan pusat persekutuan yang sangat penting sebagai masyarakat kesukuan. Keluarga seolah merupakan suku dalam suku atau mikrokosmos dalam mikrokosmos. Jadi, dapat dikatakan keluarga adalah unit terkecil dalam kehidupan kesukuan. Bermula dan melalui keluarga itulah orang Dayak membangun tugas dan tanggung jawab dalam kehidupan masyarakat sekitar suku mereka dan pada gilirannya untuk menjaga keharmonisan dan keserasian kosmos. Tugas dan tanggung jawab tidak semata-mata untuk kepentingan keluarga, tetapi juga untuk kepentingan bersama baik secara sosial, ekonomi, maupun religius.

Orang Dayak, selain memposisikan keluarga sebagai pusat persekutuan kesukuan, mereka juga memandang laki-laki dengan wanita dalam keluarga memiliki tugas dan tanggung jawab masing-masing yang sama beratnya. Bahkan, bagi orang Dayak, laki-laki dan wanita memiliki kedudukan yang sama, karena mereka menganut garis parental dalam meletakkan hubungan laki-laki dan wanita. Namun dalam konteks kehidupan sosial menunjukkan bahwa struktur

masyarakat Dayak tidaklah bersifat homogen, sebab mereka ternyata juga terbagi ke dalam stratifikasi kelas-kelas tertentu, mulai dari kelas orang-orang merdeka sampai kelas budak.

Disamping itu, tiap-tiap golongan suku tidak saling berhubungan satu dengan lainnya. Masing-masing memiliki sejarah dan mitosnya sendiri. Bahkan ada juga suku-suku yang menganggap dirinya lebih superior dari suku-suku lainnya. Pandangan superioritas terhadap suku-suku tertentu itu seringkali didasarkan pada mitologia mereka yang menyatakan bahwa suku tertentu itu berasal dari penjelmaan binatang piaraan mereka. Dengan dasar pemikiran demikian maka pengajuan (pemotongan kepala, misalnya pada saat upacara kematian *Tiwah*) terhadap suku-suku yang inferior tadi adalah perbuatan yang wajar, logis dan sama sekali bukanlah tindak kekejaman atau mencari musuh. Sebab, menurut logika ini, yang mereka bunuh itu bukannya manusia dari suku lain, melainkan mengambil "barang" hak milik mereka sendiri. Suku inferior tadi disamakan dengan hewan piaraan mereka, terhadap siapa mereka dapat saja berbuat sekehendak hati si pemilikinya. Kemudian manakala mereka membuat upacara kurban dengan mempersembahkan kepala-kepala yang dikayau (dipotong) tadi sama pula artinya dengan mereka mengurbankan diri mereka sendiri: bahwa mereka sendiri memasuki kematian demi memperoleh kehidupan baru. Dengan demikian tidaklah aneh kalau di kalangan suku-suku Dayak ini

terjadi pertempuran dan perkelahian antarsuku yang terus-menerus, terutama di zaman pengaruh kebudayaan Barat (Ukur, 1971: 54-55).

Akan tetapi, rasa keterikatan dan jalinan hubungan kekerabatan yang baik antarsuku di kalangan orang-orang Dayak mulai bangkit kembali secara perlahan sejak berlangsungnya misi dan zending dari orang-orang Kristen yang membawa angin perdamaian dan kasih sayang di daerah-daerah pedalaman Kalimantan. Berkat misi dan zending Kristen itulah kesadaran nasion, keterikatan kekerabatan dan rasa persaudaraan-kebersamaan orang-orang Dayak tumbuh kembali.

Dalam realitas yang demikian, menarik dipahami pandangan dunia orang Dayak, khususnya mengenai alam semesta dan manusia. Pemaparan tentang pandangan dunia orang Dayak berikut ini lebih didasarkan pada hasil penelitian Fridolin Ukur (1971: 55-56) dan Sellato (1989: 62-84).

Masyarakat pedalaman Borneo yang kehidupannya masih sangat tradisional, lingkungan alam terdiri dari benda-benda nyata dan roh-roh halus; keduanya sama-sama "wajarnya", sama-sama nyatanya. Roh-roh lebih berkuasa daripada manusia, dan pengaruh jahatnya dapat dihindari dengan upacara yang sesuai. Motif-motif pada kayu, anyaman dan tekstil merupakan perlindungan terhadap roh-roh jahat. Seseorang yang mengukir naga dalam kayu, misalnya, serta merta memuja sang dewi naga dan mencipta roh naga yang baru beserta tempat tinggalnya; dia menempatkan dirinya di bawah perlindungan roh itu dan

memanfaatkan kekuasaannya. Dirinya dan desanya dikelilinginya dengan gambaran-gambaran semacam itu sehingga lingkungan manusia terlindung dari dunia alam yang mempunyai daya untuk bermusuhan.

Sebuah desa, misalnya, yang diresmikan dan secara bersama-sama dibersihkan dengan upacara, merupakan pusat kehidupan sosial dan religius orang Dayak. Desa itu dikelilingi gambaran-gambaran roh pelindung, dan desa itu merupakan lingkungan manusia yang dirasakan orang aman dari pengaruh jahat. Pada zaman dahulu, desa-desa dibentengi dan letaknya di atas bukit terpencil. Pemukiman penduduk berkembang dari inti orang-orang yang berkerabat: bentuknya berupa sekelompok rumah untuk setiap keluarga seperti desa Melayu, atau rumah panjang, tempat hunian khas Dayak.

Di rumah-rumah Dayak, unsur arsitektur seperti usuk, tiang, hiasan teritis atap dan hiasan di atas atap, seringkali diukir atau dilukis dengan lambang-lambang yang merefleksikan gambaran roh pelindung seperti naga, burung enggang atau tanduk kerbau. Rumah Melayu mempunyai beranda dengan langkan berukir, panel kayu berterawang di atas pintu dan jendela, serta hiasan atap yang diukir halus dengan motif-motif dari alam tumbuh-tumbuhan.

Begitu pula dengan berbagai macam barang yang dimiliki orang-orang Dayak, baik barang-barang yang dikenakan berupa pakaian maupun barang-barang yang sengaja disimpan dan dipelihara di dalam rumah, semuanya adalah benda-benda berukir. Ukiran-ukiran yang melekat itu bukan sekedar ekspresi

estetika orang Dayak belaka, melainkan sekaligus sebagai benda-benda yang memiliki nilai magis atau merefleksikan alam kehidupan mereka tentang suatu kekuatan (roh halus) yang berada di atasnya serta yang berkuasa atas dirinya. Benda-benda berukir indah dan bernilai magis kental itulah seringkali disebut sebagai "*dunia dalam*" orang Dayak. Dikatakan "*dunia dalam*" karena semuanya berada dalam kehidupan diri, keluarga, rumah atau desa.

Di samping "*dunia dalam*", masyarakat kesukuan Dayak juga mengenal apa yang disebut "*dunia luar*". Berbeda dengan keluarga dan desa yang aman dan harmoni karena mendapat perlindungan roh halus (yang baik), "*dunia luar*" dikuasai oleh kekuatan-kekuatan liar. Manusia berusaha menjamin keamanan bagi dirinya dan tanamannya dengan menempatkan patung-patung roh pelindung di ladang atau jalan setapak. Di luar tempat-tempat itu, seperti di hutan, roh juga ada di mana-mana dan manusia hanya dapat percaya pada benda-benda yang memberinya perlindungan, semacam manik-manik, ajimat, dan gambaran pada pakaian serta alat-alat lainnya yang dilekatkan di badan. Orang Dayak, jika melewati sela gunung, batu besar atau pohon tua, di mana roh yang berkuasa atas diri mereka berdiam, maka di situlah mereka membuat sesaji sebagai persembahan agar roh-roh tidak mencelakakannya. Sementara kalau orang Dayak berhadapan dengan musuh berupa manusia, maka diperlukan (alat) perlindungan yang jauh lebih sakti. Karena itu, tak jarang orang Dayak pandai

membaca dan menentukan hari-hari dan saat yang paling baik untuk memulai kegiatan pertanian, perburuan, dan mengadakan perjalanan.

*"Dunia luar"*, bagi orang Dayak, berkaitan dengan persoalan-persoalan kehidupan di luar keluarga dan desa: misalnya apa dan bagaimana berladang, mengenai hutan dan sungai-sungai, cara dan makna perniagaan, serta bagaimana berperang, pengayauan dan pengurbanan. Menyangkut persoalan *"dunia luar"* ini, orang Dayak senantiasa berikhtiar agar mereka mendapatkan keselamatan dan perlindungan. Bagi orang Dayak, *"dunia luar"* memiliki tantangan dan ancaman yang jauh lebih berat dan keras daripada yang dihadapi di *"dunia dalam"*.

Selain konsep *"dunia dalam"* dan *"dunia luar"*, masyarakat Dayak juga mengenal konsep tradisi *"alam atas"* dan *"alam bawah"*. Kedua konsep tradisi yang disebut terakhir ini sama pentingnya dengan dua konsep pertama dalam kehidupan masyarakat Dayak.

Menurut mitologi orang Dayak, pada mulanya hanya ada langit yang dihuni para Dewa dan air purba yang dihuni para Dewi. Bagi banyak kelompok Borneo, mitos kejadian pertama mengemukakan bahwa Dewa Langit bersanggama dengan Dewi Laut, baik secara langsung maupun melalui pelbagai lambang, dan melahirkan seorang putra serta seorang putri. Dari putra dan putri itulah yang kemudian melahirkan umat manusia. Bahkan penduduk muslim juga mempunyai mitos asal serupa yang mengisahkan bahwa seorang putri yang

muncul dari samudra kawin dengan seorang putra raja yang turun dari langit. Begitu pula, banyak kelompok menggambarkan Dewa "*alam atas*" sebagai burung Enggang atau Elang, dan Dewi "*alam bawah*" sebagai naga air. Bagi kelompok Barito, Dewa Enggang dan Dewa Naga merupakan asal "pohon kehidupan" (*batang garing*), yaitu penggambaran keseluruhan alam semesta yang terdiri dari "*alam atas*" (bagian lelakinya) dan "*alam bawah*" (bagian perempuannya). Pertentangan antara kedua bagian itu mengungkapkan kesatuan mereka dan merupakan sumber hidup. Dalam pertarungan suci antara "*alam atas*" dengan "*alam bawah*", Pohon Kehidupan (*batang garing*), hancur lalu laki-laki pertama dan istrinya terciptakan. Pengertian mengenai kehancuran hidup sebagai sumber hidup ini tersebar luas di bumi Borneo/Kalimantan.

Sementara itu, alam semesta bagi sejumlah kelompok suku terdiri dari tiga bagian, yaitu, "*alam atas*", "*alam bawah*" dan "*alam tengah*" tempat umat manusia. Sedangkan bagi kelompok lainnya hanya meyakini alam terdiri dari dua bagian, yakni "*alam atas*" atau alam dewata dan "*alam bawah*" untuk manusia. Setelah kejadian lengkap, langit dan lautan terpisah, lalu dewa "*alam atas*" (dewa tertinggi) mengundurkan diri ke alamnya yang terpencil dan tidak lagi banyak campur tangan dalam urusan manusia. Apabila manusia ingin berhubungan dengannya harus mencari petunjuk mengenai kehendak Dewa dan memakai utusan -- burung dewata atau perantara manusia -- pendeta. Sebaliknya Dewi "*alam bawah*" tetap akrab dengan manusia dan dihubungkan dengan

bumi, pertanian dan kesuburan. Dewi orang Dusun membunuh putrinya sendiri untuk menciptakan tanaman yang dapat dimakan oleh manusia. Dewi Naga dianggap pelindung manusia yang paling sakti, dan di mana-mana kepadanya orang memohon dalam kehidupannya sehari-hari dan dialah yang digambarkan dalam seni tradisional. Di bawah pasangan dewa luhur ini berkuasalah dewa-dewa yang tidak seagung dan sepenting itu dan yang dihubungkan dengan fungsi-fungsi khusus.

Hukum-hukum dewata yang diungkapkan pada zaman dahulu kala dan diteruskan turun-temurun, merupakan inti adat-istiadat, seperangkat peraturan tradisional. Para Dewa harus dibujuk dengan sejajian supaya mereka beritikad baik serta memberikan *mana*, kekuatan hayati, kepada manusia, dan kemakmuran kepada masyarakat. Oleh karena manusia memerlukan bimbingan Dewa dalam kehidupannya, maka para Dewa menyatakan kehendak mereka melalui binatang-binatang tertentu, dan melalui tanda-tanda dalam binatang kurban yang dibaca oleh peramal. Petunjuk Dewa juga disampaikan melalui impian yang oleh manusia dengan rajin dicari tafsirannya. Mereka yang melanggar larangan mendapat hukuman gaib, jika kehendak Dewa yang sudah diungkapkan itu tidak terpenuhi, maka masyarakat akan ditimpa kecelakaan.

Tetapi berbeda dengan alam dewata, maka dunia manusia mengandung semua benda alam yang nyata dan roh-roh gantayangan. Roh-roh liar ini memiliki pengaruh yang membahayakan. Sebaliknya binatang dan tumbuh-

tumbuhan mempunyai roh terikat yang sehat. Manusia terdiri dari tubuh dan jiwa: jiwa terbuat *mana* yang tidak tetap banyaknya, yang serupa dengan *mana* benda alam. Zat hayati ini dapat diperbanyak oleh Dewa atau dikurangi oleh roh jahat. Pada saat kematian, *mana* itu kembali ke alam dewata sebagai asal mulanya, sementara suatu roh baru yaitu roh orang mati, mulai ada dan bergentayangan di bumi dengan kemampuannya mengganggu manusia, sampai ia dengan upacara terantar ke tempat kediamannya yang terakhir, yaitu kampung orang mati.

Demikianlah, pada saat orang meninggal, *mana* terlepas dari tubuh dan larut dalam alam semesta, suatu hal yang tidak mengkhawatirkan hati orang yang masih hidup. Namun sebuah roh baru muncul dan bergentayangan di dunia ini, ancaman bagi manusia yang ingin sekali cepat-cepat menghilangkannya. Kematian mengganggu tatanan alam semesta dan menciptakan keadaan rawan. Apabila anggota nomad hutan yang mati, rombongannya kadang-kadang pindah tempat dan membiarkan orang itu mati. Dahulu ada orang Dusur dan Iban yang meninggalkan atau menghancurkan kediaman orang yang mati. Namun kebanyakan kelompok percaya bahwa roh dapat mencapai tempat peristirahatan terakhir, yaitu kampung orang mati, dan menjaga supaya hal itu benar-benar terjadi.

Kampung orang mati, tiruan dunia ini letaknya di langit atau di puncak gunung keramat, seperti Gunung Lumut di Tenggara, Gunung Kinabalu di Sabah,

atau Gunung Tilung di Sungai Kapuas. Roh-roh hidup di sana seperti manusia layaknya. Sebagai bekal perjalanan ke sana, kaum keluarga menaruh barang duniawi di kuburan. Namun perjalanannya sukar dan menyesatkan, maka sebelum penguburan dukun memerikannya dalam sebuah kidung panjang kepada roh, supaya selamat mencapai tujuan. Setelah roh sampai, orang yang masih hidup mengadakan pengurbanan dan secara simbolis memutuskan semua hubungan dengan orang mati. Maka kehidupan manusia menjadi normal kembali dan semesta pun pulih keseimbangannya.

Kemudian, secara lebih spesifik, bagaimanakah pandangan orang Dayak tentang manusia ? Berdasarkan kejadian alam semesta dan manusia, sebagaimana dipaparkan di muka, dapat dipahami bahwa antara ke-Ilahian, dewa-dewa, dengan manusia memiliki hubungan yang begitu erat. Untuk memahami persoalan ini hanya mungkin dilakukan jika ia dilihat dalam kerangka mitologi orang Dayak sendiri. Menurut konsep mitologis, manusia dinamakan secara khusus menurut jenis kelaminnya yakni laki-laki dan wanita.

Dalam pandangan mitologis Dayak, laki-laki acapkali diberi sebutan seperti: *buno* (tombak/lembing), *dohong* (semacam keris), *bungai* (burung tingang jantan/garuda), *antang* (elang), dan *matanandau* (matahari). Dari penyebutan dan pelambangan ini tampak bahwa manusia laki-laki secara kosmis dan totemistis, tergolong kepada *Mahatara*, serta berada di pihak yang membentuk kehidupan. Menurut bahasa Sangiang yang diucapkan oleh Balian,

manusia laki-laki itu disebut "*hatue kanampang buno*" (laki-laki pembawa tombak, laki-laki yang adalah tombak).

Sedangkan wanita, seringkali diberi sebutan *lunok* (semacam pohon beringin yang rindang), *tambon* (ular naga), dan *bulan* (bulan). Dalam nyanyian Balian, wanita biasanya dinamakan "*bawi kangumang sindang*" (wanita berkerudung selendang). Penamaan dan pelambangan yang ditujukan untuk wanita itu menunjukkan bahwa wanita tergolong kepada *Jata*, yang mewakili "*alam bawah*".

Menurut pandangan orang Dayak, memang dalam keadaan tertentu wanita dianggap berada dalam keadaan yang "lemah". Maksudnya, bahwa dia tengah mengalami suatu keadaan di mana daya rohaniannya tidak cukup kuat untuk menghadapi gangguan ataupun serangan kekuatan dari luar dirinya. Hal ini didasarkan pada kepercayaan bahwa setiap manusia itu memiliki semacam daya rohaniah, yang dalam keadaan normal cukup kuat untuk bertahan dan melanjutkan hidup. Daya rohaniah tersebut tidak sama pada setiap orang. Orang-orang tertentu seperti kepala suku, balian dan sebagainya biasanya dianggap memiliki daya rohaniah yang lebih ampuh. Demikian pula setiap orang menambahkan kekuatan rohaniah itu dengan berbagai macam upacara. Umumnya, apabila seorang wanita baru menikah atau dia sedang hamil dan juga kalau baru melahirkan, maka saat itulah daya-rohaniannya sangat lemah dan gampang sekali terpengaruh oleh kekuatan-kekuatan dari luar dirinya. Karena

itu, dalam keadaan demikian, wanita harus menaati syarat-syarat tertentu demi melindungi dirinya dari marabahaya.

Jika semua dalam keadaan normal – tidak sedang hamil, baru melahirkan, atau baru saja menikah – kedudukan wanita di kalangan suku Dayak sesungguhnya jauh lebih menguntungkan dibandingkan dengan kedudukan wanita diberbagai suku lainnya di Indonesia. Artinya, mereka dianggap sama dan sederajat dengan laki-laki. Wanita ikut pula dalam menentukan berbagai hal yang menyangkut kehidupan sosial dan religius. Umumnya yang menjadi balian adalah kaum wanita. Ketentuan yang lebih kuat lagi menjamin kedudukan wanita terlihat dalam hukum adat pernikahan. Pada dasarnya pernikahan di kalangan suku Dayak bersifat *monogaam*. Adanya poligami adalah sesuatu yang luar biasa dan dianggap tidak normal.

Di dalam lingkungan kerabat, maka wanita sebagai istri, ibu, bibi, nenek dan seterusnya mempunyai kedudukan yang sangat menentukan. Hak bicara dan hak suara, misalnya, sama sekali tidak dibedakan dengan laki-laki. Bahkan kadang-kadang peranan wanita itu begitu menentukan sehingga memungkinkan batalnya sesuatu maksud jika pihak wanita tidak memberikan suara persetujuan mereka.

#### 4.2.2. Budaya manusia Dayak: antara hutan dan sungai

Salah satu cara memahami budaya manusia Dayak adalah dengan melihat mata pencaharian mereka. Sebab, mata pencaharian merupakan suatu bentuk ekspresi budaya masyarakat. Dengan kata lain, mata pencaharian memiliki kaitan langsung terhadap budaya (materiil) masyarakat.

Demikian pula dengan masyarakat Dayak yang mata pencahariannya sangat berorientasi dan bergantung pada hutan dan sungai-sungai. Rumah tinggal orang Dayak, misalnya, semua terbuat dari kayu, dan kayu-kayu yang dipakai untuk membuat rumah itu semuanya diambil di hutan. Begitu juga dengan alat-alat angkutan berupa sampan, perahu, jukung, semuanya berasal dari hutan. Peralatan kerja dan senjata seperti kapak, beliang, parang, bakul, tikar, mandau, talabang, dan sumpit, sejumlah bahan yang dipakai membuatnya juga diambil dari hutan (Arman, 1994: 128-129).

Bukan saja kebudayaan materiil, kebudayaan non-materiil masyarakat Dayak ternyata banyak sekali hubungannya dengan hutan. Cerita rakyat yang hidup di kalangan suku Dayak bertutur tentang kehidupan di hutan atau paling kurang di sekitar hutan, bahkan pohon-pohon besar, atau spesies kayu tertentu dipandang sebagai pelambang kekuatan yang mistikistis. Seni tari dan berbagai nyanyian banyak yang berhubungan dengan burung-burung dan mahluk-mahluk kasar dan halus yang bersemayam di hutan.

Dengan demikian, antara manusia atau masyarakat Dayak dengan hutan terdapat hubungan yang timbal balik. Di satu pihak, alam dan hutan memberikan berbagai kemungkinan bagi manusia Dayak untuk mencari penghidupan dan mengembangkan kebudayaan, di pihak lain, masyarakat Dayak memiliki hak mengubah wajah alam dan hutan seiring dengan nilai-nilai budaya yang dianutnya, terutama menyangkut kepercayaan terhadap roh-roh dan keseimbangan alam semesta.

Kendati “tradisi utama” orang Dayak, seperti disanyilir oleh Ave dan King (1986), adalah berladang (*shifting cultivation* atau *swidden*), namun karena orang Dayak pola berladangnya berpindah-pindah tentu memerlukan areal hutan yang cukup luas, dengan masa bera yang cukup panjang, sehingga akibatnya areal hutan untuk kepentingan berladang pun semakin lama semakin sempit.

Semakin menyempitnya kawasan hutan, seperti yang terjadi sekarang ini, secara berangsur-angsur akan mengurangi kemungkinan untuk berladang, dan lambat laun akan berubah menjadi perladangan menetap. Pola bercocok tanam secara menetap sudah barang tentu menumbuhkan pola hubungan kemasyarakatan yang berbeda dari pola hubungan sebelumnya. Pola kebudayaan yang dibina di bawah naungan pohon-pohon yang rindang dan sejuk, akan berubah menjadi pola kebudayaan persawahan terbuka, atau bahkan budaya kota yang menyusul kemudian (Arman, 1994:129-130).

Sementara itu, orang Dayak juga sangat bergantung pada sungai-sungai. Sungai-sungai itu, besar maupun kecil, induk maupun anak sungai, merupakan bagian yang tak terpisahkan dalam kehidupan orang Dayak. Sejumlah besar nama suku, nama desa atau tempat tinggal (menetap) masyarakat Dayak mengikuti nama sungai yang ada di sekitarnya. Bagi orang Dayak, sungai-sungai itu tidak sekedar tempat untuk mencari dan melangsungkan kehidupan, melainkan juga merupakan sarana utama dan urat nadi dalam hubungan transportasi antara satu tempat dengan tempat lainnya. Karena begitu eratnya hubungan orang Dayak dengan sungai, sejumlah besar orang Dayak yang bermata pencaharian sebagai pencari/penangkap ikan, penambang emas (secara tradisional), dan melayani jasa angkutan sungai dengan menyewakan perahu.

Tetapi meskipun kecenderungan berladang semakin menurun serta kekayaan di sungai-sungai semakin dieksploitasi oleh kekuatan dari luar masyarakat Dayak, tidak berarti kebergantungan orang Dayak pada hutan dan sungai-sungai sudah sedemikian surut. Bahwa hal itu ada kecenderungan menurun, sudah jelas. Namun kebergantungan orang Dayak pada hutan dan sungai-sungai, hingga kini masih tergolong tinggi. Dengan demikian, maka corak kebudayaan orang Dayak sesungguhnya masih bersentuhan kuat dan berjalan di sekitar hutan dan sungai-sungai di belantara Borneo (daratan Kalimantan) yang rumit dan sangat luas itu.

# BAB 5

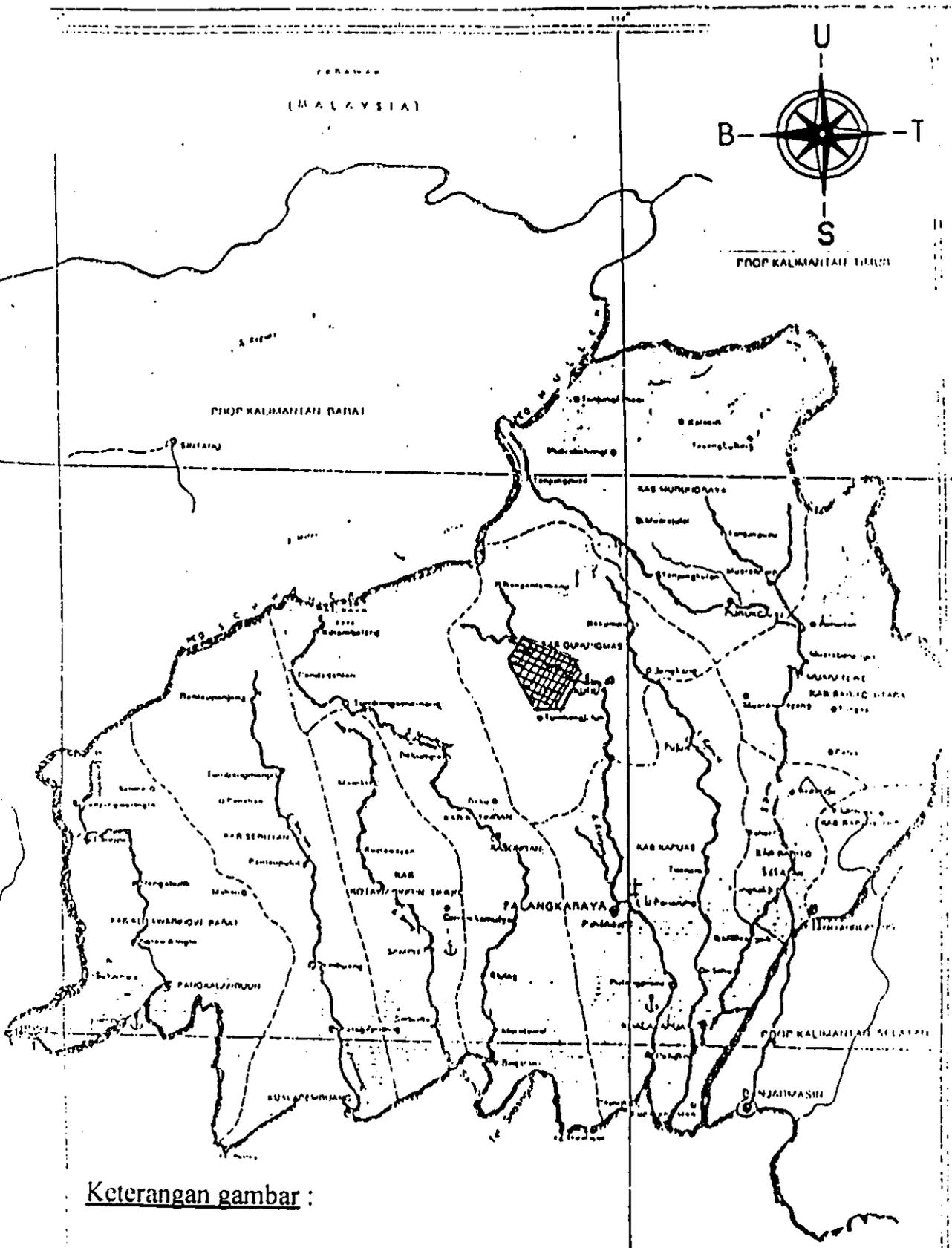
## BAB 5

### MASYARAKAT PEDALAMAN KALIMANTAN TENGAH

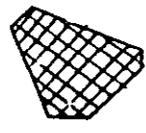
#### 5.1. Penyebaran Penduduk dan Struktur Ekonomi Masyarakat

Kalimantan Tengah (Kalteng) dengan ibukotanya Palangka Raya adalah salah satu dari empat propinsi di pulau Kalimantan, bagian terbesar dari daratan Borneo. Propinsi Kalimantan Tengah semula merupakan bagian dari (propinsi) Kalimantan Selatan (Kalimantan Selatan), dan baru pada tahun 1957 Kalimantan Tengah secara resmi dibentuk sebagai daerah otonom tersendiri di luar wilayah administratif Kalimantan Selatan, dengan gubernur pertama sekaligus perintis berdirinya propinsi ini adalah R.T.A. Milono.

Saat ini propinsi Kalimantan Tengah terbagi menjadi lima kabupaten dan satu kotamadya (lihat: Gambar 5.1.), yakni: Kabupaten Kota Waringin Timur dengan ibukota Sampit, Kabupaten Kota Waringin Barat dengan ibukota Pangkalan Bun, Kabupaten Kapuas dengan ibukota Kuala Kapuas, Kabupaten Barito Selatan dengan ibukota Buntok, Kabupaten Barito Utara dengan ibukota Muara Teweh, dan Kotamadya Palangka Raya. Di samping kelima kabupaten dan satu kotamadya tersebut, di wilayah administratif Kalimantan Tengah juga terdapat 7 daerah yang diposisikan sebagai wilayah Pembantu Bupati yang tersebar di seluruh kabupaten. Pada semua kabupaten dan kotamadya itulah kini bertebaran 1.179 desa dengan 85 buah kecamatan.



**Keterangan gambar :**



= Lokasi Penelitian

**GAMBAR 5.1.  
PETA PROPINSI KALIMANTAN TENGAH**

Dari gambaran di atas sesungguhnya dapat dibayangkan betapa pulau seluas Kalimantan hanya dibagi ke dalam empat propinsi sehingga tentu saja wilayah kerja dan tanggung jawab sebuah propinsi menjadi begitu luas pula. Propinsi Kalimantan Tengah sendiri, misalnya, luas wilayahnya mencapai 153.800 kilometer persegi. Propinsi yang hampir menyamai luas pulau Jawa ini, dengan ribuan desa yang umumnya menyebar di daerah-daerah pedalaman hanya dibagi menjadi lima kabupaten dan satu kotamadya. Dibanding dengan sebuah propinsi di Jawa, katakanlah seperti Jawa timur misalnya, yang luas wilayahnya hanya 47.922 kilometer persegi memiliki hampir tigapuluh kabupaten dan sejumlah kotamadya. Itu pun masih ditambah dengan sekian banyak daerah di mana terdapat Pembantu Gubernur dan Pembantu Bupati.

Berbeda dengan tanah Jawa, misalnya, Kalimantan Tengah dialiri oleh tidak kurang sebelas sungai besar dengan sejumlah anak sungainya. Sungai-sungai itu membentang dari Utara ke Selatan dan semuanya bermuara ke laut Jawa. Termasuk kota Palangka Raya sendiri juga dibelah sebuah sungai besar, yakni sungai Barito. Selain Barito, sungai-sungai lain yang mengalir dan mengitari sepanjang wilayah Kalimantan Tengah adalah Sungai Kahayan, Sungai Kapuas, Sungai Rungan, Sungai Sebangau, Sungai Katingan, Sungai Mentaya, Sengai Seruyan, Sungai Arut, Sungai Lamandau, dan Sungai Jelai.

Penduduk Kalimantan Tengah akhir tahun 1997 berjumlah kurang lebih 1.685.535 jiwa sebagian besar menyebar dan berdiam di daerah-daerah

perdesaan atau tepatnya pedalaman, sebagian lainnya mendiami daerah pantai dan hanya sebagian kecil saja yang tinggal di kota-kota. Khusus mereka yang tinggal di pedalaman, umumnya hidup dan berdiam secara terpencar-pencar: sebagian membuat perkampungan di sepanjang hulu Sungai Kahayan, sebagian lainnya bermukim di bagian hilir dan anak-anak Sungai Kahayan. Ada juga yang berdiam di sekitar anak-anak Sungai Barito, Mentaya Katingan, dan Kapuas bagian Selatan.

Perkampungan penduduk di daerah-daerah perdesaan atau pedalaman itu berada di sepanjang aliran-aliran sungai dengan hutan-hutan di sekitarnya. Rumah-rumah penduduk umumnya berjejer rapi di tepian sungai dan menghadap ke sungai. Meski mereka tinggal dan membangun rumah di alam bebas, tetapi setiap rumah penduduk yang dibangun di sepanjang tepian sungai itu ternyata juga memiliki batas-batas yang jelas sebagai wilayah hak milik sebuah keluarga, dan karena itu pula mereka mengenal apa yang menjadi hak dan kewajiban terhadap miliknya itu. Sementara itu, di dalam sungai, di tepi rumah, masing-masing keluarga membuat rakit (*batang*) yang dirakit dari dua batang kayu kemudian diberi rantai yang juga dari kayu. *Batang* itu pun diikat dengan rotan ke sebuah kayu yang besar agar tidak hanyut. *Batang* terapung itulah yang bagi penduduk setempat difungsikan sebagai jamban keluarga: untuk mandi, mencuci sekaligus tempat berak.

Di pedalaman Kalteng bahkan Kalimantan pada umumnya, jarak antara satu perkampungan penduduk dengan perkampungan penduduk lainnya cukup jauh serta dipisah oleh hutan-hutan rimba yang lebat. Hubungan transportasi dari satu perkampungan ke perkampungan yang lainnya adalah dengan menyusuri sungai-sungai (atau anak-anak sungai), bersampan naik perahu, yang memerlukan waktu berjam-jam. Jalan darat hampir tak pernah ditempuh, selain karena cukup jauh juga kondisi jalan yang menghubungkannya pun masih merupakan jalan alam yang belum tersentuh teknologi sehingga tak mungkin menggunakan kendaraan bermotor. Lebih dari itu, jalan darat memiliki risiko keamanan yang tinggi, baik dari ancaman binatang buas dan lainnya maupun kemungkinan tersesat terutama bagi mereka yang kurang akrab dengan daerah pedalaman dan lebatnya hutan-hutan.

Dalam konteks etnis (etnisitas), penduduk Kalteng, terutama yang berada di daerah-daerah pedalaman umumnya termasuk atau merupakan bagian rumpun suku Dayak Ngaju. Kendati pun memiliki banyak persamaan antaretnis dalam rumpun besar etnis Dayak, etnis Dayak Ngaju -- dalam hal-hal tertentu -- tentu memiliki perbedaan-perbedaan dibanding etnis Dayak lainnya. Misalnya tentang kejadian alam semesta dan manusia. Menurut mitologi orang Dayak Ngaju, penciptaan *Batang Garing* (Pohon Kehidupan) merupakan awal kejadian.

Alkisah, suatu waktu penguasa alam semesta atas nama *Ranying Mahatara* bersama isterinya *Jata Jalawang Bulau*, penguasa "alam bawah",

sepakat menciptakan alam dunia, dengan diawali penciptaan *batang garing*. Batang, dahan, tangkai, daun dan buah-buahan *batang garing* ini semuanya terdiri dari berbagai jenis logam dan batu mulia. *Jata* kemudian melepas burung Tingang (Enggang) betina dari sangkar emasnya. Burung itu kemudian terbang, lalu hinggap dan menikmati buah-buahan *batang garing*. Bersamaan dengan itu *Mahatara* melemparkan keris emasnya, lalu menjelma menjadi Elang jantan yang disebut *Tembarirang*. *Tembarirang* itu pun hinggap dan menikmati buah-buahan *batang garing*. Kedua burung Enggang lain jenis ini saling iri dan cemburu. Akhirnya terjadilah perang suci yang hebat. Pertempuran maha dasyat ini menghancurkan *batang garing* dan juga kedua burung Enggang itu sendiri. Dari keping-keping kehancuran inilah tercipta kehidupan baru, alam semesta dan segala isinya (Ukur, 1994: 9-10).

Bagaimana kelanjutan penciptaan itu? Fridolin Ukur, menuturkan demikian :

Dari kehancuran tadi tercipta pula sepasang insan. Sang putri bernama "Putir Kahukum Bungking Garing" (puteri dari kepingan gading) dan sang lelaki bernama "Manyamai Limut Garing Balua Unggon Tingang" (sari pohon kehidupan yang dipatahkan oleh Tingang/Enggang). Masing-masing insan ini memperoleh perahu: untuk sang wanita perahu bernama "Banama Bulau" (bahtera emas) dan untuk sang lelaki bernama "Banama Hintan" (bahtera intan). Kedua insan ini pun kawin dan mendapatkan keturunan berupa babi, ayam, kucing dan anjing. Keturunan kedua berwujud manusia, yaitu Maharaja Sangiang, Maharaja Sangen, dan Maharaja Buno. Melewati beberapa peristiwa, akhirnya ditetapkan bahwa putri pertama, Maharaja Sangiang menempati *alam atas* tinggal bersama Ranying Mahatara Langit dan merupakan asal-usul segala Sangiang (para Dewa). Putra kedua, Maharaja Sangen mendiami suatu daerah bernama

Batu Nindan Tarung, yang menjadi sumber segala kepahlawanan. Sedangkan putra ketiga, Maharaja Buno, menempati bumi, dan dialah yang menjadi moyang manusia.

Sebagai manusia pedalaman, orang-orang Dayak Ngaju yang kehidupan sehari-hari mereka tak dapat dilepaskan dengan hutan dan sungai-sungai, maka matapencaharian mereka pun berkaitan erat dengan hutan dan sungai-sungai itu. Mereka pada umumnya adalah petani peladang: peladang berpindah, di samping ada juga di antara mereka yang memiliki sawah untuk menanam padi juga memiliki *tegalan* (kebun) untuk menanam karet atau tanaman keras lainnya. Dari kegiatan berladang itulah mereka memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari.

Eksistensi dan kehidupan alam lainnya di sekitar masyarakat pedalaman adalah suatu jaminan bagi keberadaan dan keberlangsungan kehidupan orang-orang Dayak sebagai kelompok etnik. Oleh sebab itu, dapat dimengerti jika mereka percaya bahwa kehancuran secara berangsur-angsur hutan dengan segala isinya merupakan ancaman yang serius tidak saja terhadap kehidupan sosial ekonomi di masa depan, tetapi juga bagi keberadaan dan kelanjutan hidup nilai budaya dan sistem kepercayaan mereka (Alqadri: 1994: 26). Sedangkan dari sungai-sungai yang ada di sekitarnya, bagi masyarakat Dayak pedalaman, selain merupakan sarana transportasi, juga dari dalamnya penduduk setempat dapat mengais rejeki berupa ikan serta ada sebagian di antaranya yang mencoba menambang emas atau intan secara tradisional.

Tetapi meskipun orang-orang Dayak di pedalaman Kalimantan umumnya, dan Kalimantan Tengah khususnya bermatapencarian sebagai petani peladang (berpindah), dalam kenyataan dan perjalanan sejarahnya mereka tidaklah pernah merusak hutan. Hasil penelitian Mubyarto dkk. (1991), misalnya, menunjukkan bahwa masyarakat Dayak pada dasarnya tak pernah berani merusak tanah dan hutan secara intensional. Hutan, bumi, sungai, dan lingkungannya adalah bagian dari hidup itu sendiri. Sebelum mengambil sesuatu dari alam, insan Dayak selalu memberi terlebih dahulu. Sebagai contoh apabila ingin membuka lahan baru, terutama dengan menggarap hutan yang masih perawan, harus dipenuhi syarat-syarat tertentu, seperti: (1) Memberitahukan maksud tersebut kepada kepala suku atau kepala adat; (2) Seseorang atau beberapa orang ditugaskan mencari hutan yang cocok. Mereka ini akan tinggal dan berdiam di hutan untuk memperoleh petunjuk atau tanda, dengan memberikan persembahan. Usaha mendapatkan petunjuk ini dibarengi dengan memeriksa hutan dan tanah, apakah cocok untuk berladang atau berkebun; (3) Apabila sudah diperoleh secara pasti hutan mana yang sesuai, segera upacara pembukaan hutan itu dilakukan, sebagai tanda pengakuan bahwa hutan atau bumi itulah yang memberikan kehidupan bagi mereka (nafkah) dan sebagai harapan agar hutan yang dibuka itu berkenan memberkati dan melindungi mereka; (4) Untuk membuktikan bahwa mereka mengembalikan apa yang diambil ada ketentuan atau kebiasaan bahwa hutan yang diolah itu hanya

digunakan selama 2-3 kali masa panen, kemudian ia dibiarkan untuk bertumbuh kembali menjadi hutan, dan baru dikerjakan kembali setelah 15-20 tahun kemudian.

Hutan bagi masyarakat pedalaman merupakan “dunia” atau kehidupan mereka. Kedudukan dan peranan hutan semacam itu telah mendorong petani Dayak memanfaatkan hutan di sekitar mereka dan sekaligus menumbuhkan komitmen untuk menjaga kelestariannya demi keberadaan dan kelanjutan hidup hutan itu sendiri, kehidupan mereka sebagai individu dan kelompok, juga demi hubungan baik mereka dengan alam dan Tuhan mereka (Alqadrie, 1994: 27).

Saling hubungan, keterkaitan dan ketergantungan orang Dayak dengan alam dan hutan selain dipengaruhi oleh mitologi-mitologi yang mereka yakini sehingga bersifat adikodrati, juga dalam kenyataan hal itu acapkali direfleksikan dengan simbol-simbol berupa kayu atau batang-batang kayu tertentu, seperti kayu ara, pisang bangkit, pohon kupang, dan sebagainya, yang semuanya menggambarkan betapa mereka dan kehidupannya tak terpisahkan dengan alam dan hutan di sekelilingnya. Di kalangan masyarakat Dayak Ngaju, pohon kupang, misalnya, memiliki mitos tersendiri yang sampai saat ini tetap diyakininya. Mitos kayu kupang itu mengisyaratkan tentang terbentuknya sebuah kampung bernama “*Kumpang Parandahong Bahandang* “ (kampung merah yang rendah hati). Begitu pula, ada yang disebut “*Kumpang Panarusan Langit*” (kampung emas penerus pelangit), yang diyakini sebagai rangkaian keturunan mahluk mistis

penerus pelangit), yang diyakini sebagai rangkaian keturunan makhluk mistis berkodrat ilahiah.

Kalaupun masyarakat Dayak Ngaju sebagian besar bermatapencaharian berladang (berpindah) di samping ada pula yang berkebun atau bersawah dan mencari ikan di sungai-sungai, tetapi mereka juga mengenal sumber kehidupan lainnya selain yang berhubungan langsung dengan alam. Demikianlah, masyarakat Dayak Ngaju yang bermukim di seantero pedalaman Kalteng kenyataannya ada pula yang berdagang dan memberikan pelayanan jasa serta menjadi pegawai. Walaupun jenis mata pencaharian yang disebutkan terakhir ini belumlah terlalu banyak diminati dan digeluti, namun sebenarnya sudah mulai memberi warna dalam kehidupan keseharian masyarakat Dayak Ngaju pedalaman terhadap masalah-masalah tertentu. Mereka, misalnya, sudah mulai mengenal supermi, memakai sabun wangi, berpakaian rapi dan lengkap seperti manusia lainnya yang sudah tersentuh budaya modern kosmopolitan. Mereka sesungguhnya bukanlah orang-orang yang teramat kuno apalagi primitif (sebutan yang bernada negatif dan sangat merendahkan martabat kemanusiaan), melainkan masyarakat tradisional yang masih sangat terikat dan menggantungkan hidupnya pada apa yang mereka olah dari alam sekelilingnya secara beradab serta sangat memperhitungkan keseimbangan baik antara dirinya dengan roh-roh halus yang diyakini dapat memberi perlindungan maupun terhadap keseimbangan alam tempat mereka hidup.

## 5.2. Ragam Etnis serta Struktur dan Organisasi Sosial

Seorang tokoh masyarakat sekaligus bekas gubernur Kalimantan Tengah pada dasawarsa 1960-an, Tjilik Riwut (1979), mencoba memeta suku Dayak Ngaju menjadi 4 sub suku dengan 90 suku kecil didalamnya, yakni: (1) Dayak Ngaju terbagi menjadi 53 sub suku; (2) Dayak Maanyan dengan 8 sub suku; (3) Dayak Dusun dengan 8 sub suku; (4) Dayak Lawangan dengan 21 sub suku. Berbeda dengan Riwut, Mallincrodt (1928) dan juga Stohr yang sudah mendalami masalah Dayak sejak dasawarsa 1950-an, keduanya menempatkan suku Dayak Ngaju sebagai bagian suku Ot-Danum yang disebut sebagai Ot-Danum Ngaju. Begitu pula dengan Coomans (1987) yang melihat suku Dayak di seantero Borneo hanya terbagi menjadi enam kelompok besar, dan di dalam pembagian Coomans ini tidak disebut-sebut nama Dayak Ngaju, melainkan dia hanya menyebut Ot-Danum sebagai suatu kelompok etnis yang mendiami daerah Kalimantan Tengah. Bagi Coomans, sub-sub suku dari etnis Ot-Danum yang berada di Kalimantan Tengah adalah suku Tunjung, Benua' dan Bentian.

Sementara itu, peneliti lain seperti Kennedy (1974) secara tegas menyebut suku Dayak Ngaju sebagai sebuah kelompok etnis besar di Kalimantan Tengah. Sedangkan Sellato (1989), menempatkan suku Dayak Ngaju sebagai bagian dari apa yang disebut sebagai kelompok Barito, yang di dalamnya selain Ngaju terdapat sub-sub suku lainnya seperti Ot-Danum, Siang, Murung,

Maanyan, Benua', Bentian, dan Tunjung. Serupa dengan Sellato, Victor King (1993), melihat salah satu kelompok besar etnis di Kalimantan adalah apa yang disebut kelompok Barito atau Ngaju, yang di dalamnya mencakup sub suku Ngaju, Ot-Danum, Siang, Murung, Lawangan, Maanyan, Benua', Bentian, dan Tanjung.

Pemaparan di muka sesungguhnya menggambarkan betapa beragamnya etnis di Kalimantan Tengah sekaligus dengannya dapat pula dibayangkan di mana keanekaragaman dan rumitnya masalah etnis di seluruh daratan Borneo/ Kalimantan. Tetapi meskipun keanekaragaman dan kerumitan soal etnis begitu rupa, dalam banyak hal, terutama dalam konteks budaya antaretnis yang ada itu memiliki persamaan dan benang merah yang melukiskan sebuah mata rantai bahwa mereka berasal dari rumpun keturunan yang satu. Seperti telah disebutkan pada bab terdahulu, mereka pada mulanya adalah kaum migran dari Yunan, daratan Cina (Selatan) yang kini dalam konteks Borneo atau Kalimantan disebut orang-orang Dayak, untuk menamakan semua penduduk asli yang mendiami Borneo atau Kalimantan. Untuk kasus Kalimantan Tengah sendiri penduduk asli dan terutama yang berdiam di daerah-daerah pedalaman serta di sekitar pantai, oleh kalangan masyarakat setempat, lebih populer disebut sebagai Dayak Ngaju. Dayak Ngaju yang mencakup beberapa kelompok etnis (kecil) di dalamnya.

Di kalangan masyarakat Dayak Ngaju terutama yang berada di pedalaman, terdapat beberapa ragam bahasa sub etnis setempat. Misalnya,

Bahasa Katingan, Bahasa Baamang, dan Bahasa Kuhin. Bahasa-bahasa sub etnis tersebut meskipun banyak kesamaan serta antarsub etnis umumnya saling mengerti, namun ternyata juga memiliki dialek-dialek tersendiri yang dapat dibedakan dengan jelas.

Kehidupan sosial masyarakat Dayak Ngaju ditandai dengan corak kehidupan keluarga (batih) yang monogam, dan hampir tak dijumpai (untuk tidak mengatakan tak ada sama sekali) kasus keluarga yang poligami. Jika di dalam masyarakat setempat ada di antara warga masyarakat yang berani menjalani kehidupan dengan cara poligami (*hajambua sawe*), maka mereka akan memperoleh denda cukup berat sesuai ketentuan adat, baik terhadap suami maupun terhadap istri barunya. Untuk sang suami misalnya, akan mendapat hukuman setidaknya 203 rupiah (nilai uang di zaman Belanda dahulu), yang masing-masing diperuntukkan bagi: (1) *sakin lewu* atau *palas kampung* sebesar 10 rupiah atau dapat diganti dengan seekor hewan potong; (2) emas kawin untuk istri baru sebesar 90 rupiah; (3) saudara lelaki dan orang tua istri baru sebesar 40 rupiah; (4) *panatup panutapan* atau *pemaduan* istri tua sebesar 60 rupiah; (5) tiap-tiap anak yang lahir dari isteri baru (jika ada) sebesar 3 rupiah atau bisa diganti dengan barang yang nilainya minimal 3 rupiah.

Sedangkan sanksi adat untuk isteri baru adalah uang sejumlah 60 rupiah yang harus diberikan kepada *jambuaa* (madunya), di samping harus pula menyertakan biaya *suruk amak kawuhat* (tikar selimut) sebesar 10 rupiah, atau

setara harga sebuah belanga. Lebih dari itu kedua belah pihak harus pula menyediakan biaya untuk pesta perkawinan yang ditanggungnya bersama-sama.

Berbeda dengan poligami, seandainya ada keluarga dalam masyarakat Dayak Ngaju yang mencoba dan berani mempraktikan kehidupan poliandri maka hukuman atau sanksi adatnya jauh lebih berat, yakni 2 kali lipat dari sanksi adat terhadap poligami. Bagi masyarakat Dayak Ngaju, hukum adat diberlakukan sedemikian ini pada dasarnya diletakkan dalam falsafah hidup yang tinggi yakni untuk menghargai lembaga keluarga serta kesucian dan kemartabatan manusia.

Masih dalam hubungan dengan kehidupan keluarga, sebuah keluarga, sebuah – terutama yang digolongkan mampu atau berada – sangat diharapkan dapat membawaserta, menghidupi, dan membantu anggota keluarga lainnya yang tak lagi produktif ataupun yang masih produktif untuk dapat membantu dirumahnya. Dalam konteks ini rentang keluarga (batih) dalam pengertian masyarakat Dayak Ngaju sesungguhnya cukup panjang berentetan dan tidak sekedar saudara dekat, melainkan juga mencakup orang-orang yang secara pertalian darah sudah cukup jauh. Di sisi lain dalam kehidupan masyarakat Dayak Ngaju, semua anggota keluarga – istri dan anak-anak – harus turut membantu dalam kegiatan ekonomi keluarga, misalnya kerja di ladang, atau memelihara kebun.

Sementara itu, sistem kekerabatan dalam masyarakat Dayak Ngaju (juga dalam etnis Dayak Ot Danum dan Dayak Maanyan) berlangsung dalam pola

keturunan ambilineal. Artinya, mereka mempertimbangkan hubungan kekerabatan untuk sebagian dalam masyarakat melalui orang laki-laki dan untuk sebagian yang lainnya melalui orang-orang perempuan. Sedangkan dalam tradisi perkawinan justru memiliki kecenderungan ke arah patrilineal, artinya tak boleh terjadi perkawinan bila itu dalam hubungan sepupu di mana ayah kedua belah pihak sekandung.

Dalam konteks kehidupan sosial yang lebih luas, masyarakat Dayak Ngaju juga mengenal sistem kepemimpinan dalam kesatuan setempat yang dipimpin oleh semacam kepala suku. Dalam sebutan komunitas setempat dikenal unsur-unsur kepemimpinan seperti: *Tamanggung* (yang mengepalai beberapa kampung); *Dambung* (wakil *Tamanggung*); *Damang* (kepala adat, yang bertugas menyelesaikan masalah-masalah “pidana” dan “perdata” dengan anggota sejumlah 7 orang; dan *Singa*, *Mangku*, *Dambe*, *Jaga*, sebagai gelar atau sebutan yang diberikan kepada kepala kampung. Kepala kampung seringkali pula disebut *Pembakal*. Saat ini sebutan-sebutan kepemimpinan tersebut sudah sangat jarang dijumpai kecuali *Pembakal* dan *Damang*.

Kendati pun masyarakat Dayak dikenal memiliki rasa kebersamaan dan tingkat egalitarianisme yang cukup tinggi, namun tidak berarti di dalam tidak terdapat stratifikasi dan kelas-kelas sosial. Terlebih lagi dalam masyarakat Dayak zaman dahulu kala. Seperti disinyalir Fridolin Ukur (1971: 66), bahwa umumnya masyarakat suku Dayak terbagi ke dalam 2 kelas besar, yakni golongan merdeka

dan golongan budak. Selain itu terdapat pula semacam golongan tersendiri yang bukan dikarenakan atas kedudukan atau jabatan (fungsional), yakni golongan *Balian* (imam-imam). Kasus di kalangan suku Dayak Ngaju, misalnya, ada lagi sebuah golongan lain yang merupakan kelompok tersendiri, karena sifat dan bakat yang diwarisi dari orang-orang terdahulu yang dianggap kurang baik, yakni golongan *hantuen*. Golongan ini meskipun tak jelas kelompoknya, tetapi keberadaannya sangat dicurigai oleh kelompok-kelompok lainnya.

Berkaitan dengan kelas sosial dalam masyarakat Dayak Ngaju tersebut, Ukur juga (1971: 66-78), menyebutkan bahwa golongan merdeka terdiri dari dua kelompok, yakni *utus gantong* atau *utus tatau* dan *utus rendah* atau *utus pehe-belum*. *Utus gantong* (golongan tinggi atau golongan kaya) bisanya diposisikan sebagai kelas bangsawan tertinggi, golongan manusia kaya dan sempurna. Mereka dianggap sebagai keturunan langsung dari para dewa. Golongan ini dianggap memiliki banyak kelebihan dalam banyak hal. Sedangkan *utus rendah* (golongan rendah atau miskin), meski sesungguhnya termasuk kelas merdeka namun secara sosial ekonomi mereka dianggap rendah. Secara religius, *utus rendah* ini merupakan keturunan para dewa secara tidak langsung. Golongan ini disebut pula *utus pehe-belum*, yang bermakna mereka ini tidak memiliki kekayaan, terutama harta pusaka suci yang menandai hubungan langsung dengan para dewa.

Golongan budak, atau disebut *jipen* dan *rewar*. Golongan ini muncul belakangan dalam masyarakat Dayak sebagai akibat dari perkembangan internal masyarakat Dayak itu sendiri. Golongan budak yang disebut *jipen*, berarti dia adalah budak akibat utang-piutang. Mereka yang tak mampu membayar utangnya harus menebusnya dengan memberikan tenaga atau bekerja kepada yang berpiutang. Golongan *jipen* ini suatu saat dapat bebas apabila telah melunasi utang-utangnya. Sedangkan golongan *rewar* merupakan budak yang turun-temurun dimiliki oleh golongan merdeka. Kelompok *rewar* ini muncul sebagai akibat kalah perang serta akibat pelanggaran adat.

Berbeda dengan golongan merdeka dan budak, golongan *balian* atau *imam* dalam masyarakat Dayak merupakan pemimpin upacara. Golongan yang sifatnya paling khusus ini biasanya disebut *utus oloh balian*. Golongan ini tidak selalu sama dalam berbagai etnis Dayak. Dikalangan Dayak Ngaju, misalnya, dibedakan antara *balian* wanita dan *balian* laki-laki. Untuk wanita disebut *balian* saja yang umumnya direkrut dari gadis-gadis setempat yang cantik-cantik kemudian dididik oleh para *balian* tua, sedangkan untuk laki-laki disebut *basir*.

Akhirnya, golongan *hantuen*, yang dianggap sebagai masyarakat Dayak, khususnya Dayak Ngaju Ot Danum, sebagai kelompok manusia jahat dan kejam. Oleh kalangan masyarakat Dayak umumnya, golongan ini acapkali digelari dengan "*raja haramaung batulang buno, balikur talawang*" (raja harimau

bertulang belakang tombak, dan bertulang belakang perisai). Golongan *hantuen* ini dianggap sebagai kelompok manusia paling rendah bahkan hina sekali derajatnya dalam masyarakat.

Di sisi lain, dalam konteks organisasi masyarakat Dayak, maka unsur terpenting di dalamnya adalah hutan yang diperlambangkan oleh burung Enggang yang lebih jauh melambangkan dunia yang “lebih tinggi”. Sesuatu yang “di atas” atau “lebih tinggi” di kalangan masyarakat Dayak adalah sesuatu yang *sangat penting*. Hal kedua yang penting dilambangkan oleh Naga yang merupakan perwujudan dari kekuasaan atau kekuatan berdasarkan mitologi dalam kebudayaan Dayak dan Cina. Itulah kekuasaan Naga yang menyajikan organisasi sosial masyarakat Dayak yang berlokasi di dunia “bawah” – suatu potensi yang “lebih rendah” dari kedudukan hutan atau burung Enggang dalam kehidupan sosial ekonomi masyarakat Dayak (Alqadrie, 1994: 25)

Selanjutnya dikatakan, kedudukan lebih tinggi burung Enggang dibandingkan naga merupakan manifestasi tidak saja dari fakta filosofis tentang keberadaan sumber ekonomi utama masyarakat pedalaman, hutan dengan segala isinya, yang dilambangkan oleh eksistensi burung Enggang, tetapi juga fakta konkrit dan riil di mana hutan adalah basis utama dari kehidupan sosial, ekonomi, budaya, dan politik kelompok etnik Dayak. Posisi lebih tinggi burung Enggang daripada posisi Naga juga menunjukkan bahwa walaupun anggota masyarakat Dayak bersifat terbuka dan tidak berprasangka buruk terhadap

pendatang dari luar, itu tidak dengan sendirinya berarti bahwa mereka tidak lagi menilai atau menghargai pengaruh intern atau kemampuan kelompok sendiri lebih rendah dibanding dengan sumber atau pengaruh luar/asing.

### 5.3. Sistem Kepercayaan dan Adat-Istiadat

Agama atau sistem kepercayaan dalam masyarakat etnik Dayak di pedalaman Kalimantan, sungguh sulit dipisahkan dengan nilai-nilai budaya serta kehidupan sosial ekonomi setempat. Perspektif ini berlaku pula dalam konteks di mana antara nilai-nilai budaya dengan persoalan etnisitas dalam masyarakat Dayak saling menyatu. Artinya, bahwa kepribadian, sikap, perilaku, dan berbagai kegiatan sosial ekonomi lainnya dalam kehidupan orang Dayak sehari-hari senantiasa dituntun, didukung serta dihubungkan oleh tidak saja sistem kepercayaan, melainkan oleh nilai-nilai budaya dan etnisitas. Karena itu, ketika mereka memberikan reaksi terhadap rangsangan dari luar sesungguhnya hal itu berkaitan erat dengan kompleksitas unsur-unsur kehidupan sosial, kultural dan religius tersebut di muka (Coomans, 1987).

Kelompok etnis Dayak memiliki suatu sistem kepercayaan yang kompleks sekaligus rumit. Kompleksitas dan kerumitan sistem kepercayaan berdasarkan tradisi dalam masyarakat Dayak memiliki dua hal prinsip, yakni (1) unsur kepercayaan nenek moyang (*ancestral belief*) yang menekankan pada pemujaan nenek moyang, dan (2) kepercayaan terhadap Tuhan yang satu (*the one*

*God*) dengan kekuasaan tertinggi dan merupakan *prima causa* dari kehidupan manusia (Alqadrie, 1994: 23).

Di samping keyakinan yang mengandung dua unsur di atas, kompleksitas sistem kepercayaan masyarakat Dayak ternyata diwarnai pula dengan kemampuannya menyerap unsur-unsur kepercayaan atau agama dari luar. Seperti pengaruh dari daratan Cina yang ditandai oleh benda-benda magis atau yang dikeramatkan berupa keramik, belanga, tempayan dan lainnya. Juga dengan simbol naga (*dragon*) di samping berbagai macam mitologi yang bertebaran dalam masyarakat Dayak. Selain pengaruh Cina, sistem kepercayaan masyarakat Dayak juga cukup kuat dipengaruhi oleh unsur-unsur Hinduisme, dan bahkan juga unsur Islamisme. Untuk melacak kedua unsur yang disebutkan terakhir ini dapat dilihat dari berbagai penggunaan istilah dalam kehidupan keagamaan mereka, seperti *Sangiang Mahatara* (Hindu) dan *Ahatala, Imam* serta *Alim Ulama* (Islam).

Selanjutnya, sistem kepercayaan masyarakat Dayak, terutama di pedalaman, tercermin dalam sistem dan ekspresi budaya mereka. Antara aspek-aspek religius yang sakral dengan dimensi-dimensi budaya yang profan seringkali tak terpisahkan secara jelas. Balikan antara keduanya merupakan satu mata rantai yang berkait di mana sistem dan ekspresi budaya merupakan derivasi langsung dari sistem kepercayaan/agama. Tidak saja itu, bahwa antara keduanya -- keyakinan agama dan budaya -- cenderung saling bercampur begitu rupa,

sehingga mana aspek-aspek kepercayaan/keagamaan serta mana aspek-aspek budaya menjadi kabur.

Di sisi lain, mitos dan kultus adalah tanda dan bukti dari keyakinan orang (Dayak) bahwa di zaman dahulu roh-roh nenek moyang yang mistis telah mewahyukan diri. Segala peraturan adat, *lali* (tabu) dan *lalah* (peraturan ibadah) adalah pengungkapan konkrit dari pengalaman itu. Pengalaman nenek moyang itu adalah normatif. Menaati segala peraturan berarti menghormati dunia ilahi. Sikap taat ini meliputi seluruh hidup Orang Dayak (Coomans, 1987: 84).

Meksipun demikian, agama atau kepercayaan orang Dayak agak sulit untuk disebut animisme. Sikap religius orang Dayak bukanlah merefleksikan pengabdian kepada Tuhan Yang Maha Esa, melainkan pengabdian kepada suatu panteon yang terdiri banyak sekali roh dan nenek moyang yang ajaib. Menurut Daeng (dalam Coomans, 1987: 85), teori ini mengemukakan tentang asal mula berkembangnya agama sebagai hasil pengalaman manusia yang menyimpulkan adanya daya hidup atau kekuatan hidup dalam benda-benda tertentu ataupun pada gejala-gejala tertentu. Daya hidup atau kekuatan penghidup itulah yang dinamakan roh. Roh itu kemudian dikaitkan pada benda atau gejala tertentu. Lalu benda atau gejala itu dipuja orang. Gejala-gejala alam yang mempunyai daya hidup atau kekuatan penghidup, misalnya sungai yang mengalir dengan deras dan penuh gemuruh, gunung yang tinggi, kilat atau petir yang menyambar dan sebagainya. Bagi Coomans sendiri, gejala alam dan benda-benda tertentu

tidak dilihatnya sebagai daya hidup atau kekuatan penghidup, melainkan sebagai hierofani. Artinya di zaman kejadian purba roh-roh telah menampakkan diri dalam gejala alam tertentu, atau dalam benda tertentu. Tempat penampakannya adalah kemudian menjadi tempat keramat.

Agama atau kepercayaan yang dianut oleh masyarakat Dayak, sebagai telah berulang kali dikatakan di muka, disebut Kaharingan. Menurut tim peneliti Universitas Palangka Raya (1978), Kaharingan dapat digolongkan sebagai suatu dinamisme (bercampur unsur-unsur animisme) yang bersifat monoteistis (tetapi juga ada sifat-sifat dualistis). Agama ini dikomunikasikan dan dituturkan secara lisan, dan baru dicoba dikodifikasi oleh Musyawarah Alim Ulama Kaharingan se-Kalimantan Tengah di Palangka Raya pada (awal Januari) 1972, yang hasilnya dituangkan dalam kitab "*Buku Ajaran Agama Kaharingan, Panaturan Tamparan Taloh Handiai*" (1973).

Dikatakan, pada intinya agama ini percaya bahwa segala benda dan makhluk memiliki jiwa (*gena, hambaruan*), dan bahwa ada satu Tuhan yaitu Ranying Hatala (Mahatara) Langit yang menciptakan segala isi alam semesta sebagaimana tercermin dalam tuturan balian: "*I nyaho hai mamparuguh tungkupah, kilat panjang mamparinjet ruang*" (I guntur/suara agung membuka kuasanya, kilat panjang menggerakkan ruang).

Dalam sistem kepercayaan dan pandangan keagamaan yang demikian itulah masyarakat Dayak (pedalaman) membangun pola hidup yang bagi mereka

relevan dengan kenyataan sehari-hari. Seperti disebutkan di muka, sistem kebudayaan beserta adat-istiadat dalam masyarakat Dayak (dalam hal ini suku Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah) merupakan derivasi langsung dari sistem dan pandangan keagamaan mereka. Dengan demikian agama Kaharingan yang mereka anut mewarnai seluruh aspek kehidupan masyarakat Dayak.

Dalam kehidupan keseharian masyarakat Dayak dipenuhi oleh berbagai macam upacara. Menurut kepercayaan Kaharingan upacara-upacara tersebut dapat dibagi menjadi dua, yakni: *Pertama*, *gawi-beluni* (gawi, kerja hidup) yaitu serangkaian upacara yang bersangkutan dengan kehidupan manusia yang fana di dunia. Upacara-upacara tersebut dapat berupa: (1) *tawur* (tabur-menabur beras) yang dilakukan oleh tukang *tawur* untuk mengadakan komunikasi *dengan toloh balahap* dan *toloh papa* dengan maksud meminta bantuan/perlindungan atau melaksanakan janji karena sesuatu yang diinginkan dalam kehidupan telah terwujud dengan berkat mahluk-mahluk (halus) tertentu. Upacara semacam ini biasanya tidak sampai ke tingkat menghadirkan Sangiang; (2) manyangiang, yakni upacara yang bertujuan menyembuhkan orang sakit dengan *bantuan Mantir Mama Luhing* dan anak buahnya. Upacara ini juga diawali dengan *tawur*, di mana Sangiang diposisikan sebagai kekuatan yang dapat mencari dan menemukan segala sesuatu yang diperlukan di kayangan untuk penyembuhan. Sedangkan dukun *mangamul* (menarik keluar) dari tubuh seseorang; (3) *halian*, adalah jenis upacara yang lebih besar dengan biaya yang lebih besar pula. Ada

berbagai macam *balian* sesuai dengan tujuannya masing-masing, seperti upacara lainnya, Sangiang yang memainkan peranan penting adalah *Mantir Mama Luhing* dan anak buahnya. Pekerjaan dan kegiatan sangiang-sangiang inilah inaturan (dituturkan) oleh tukang *balian*.

*Kedua, gawi matey* adalah upacara *Tiwah* di kalangan Dayak Ngaju, atau *Ijambe* di kalangan Dayak Maanyan, *Nyorat* di kalangan Ot Danum, *Wara* di kalangan Taboyan, dan *Totoh* di kalangan Siang. Semuanya menyangkut penghantaran *liaw* (roh) ke *lewu tataw* (syurga) atau *lewu liaw* (negeri roh). Di kalangan masyarakat Dayak Maanyan, gambaran tentang negeri roh itu dapat dikatakan sama dengan gambaran masyarakat Dayak Ngaju.

Selain berbagai macam upacara itu, yang merupakan tuntutan agama/kepercayaan orang-orang Kaharingan, di kalangan Dayak Ngaju terdapat pula beraneka macam adat-istiadat dalam berbagai konteks yang unik dan khas Dayak, yang kesemuanya juga penuh upacara. Misalnya, upacara perkawinan, upacara kelahiran, memandikan anak, upacara mengail buaya, *balian* meminta untung, dan upacara kematian. Adat-istiadat yang digelar melalui upacara-upacara ini merupakan bagian dari kehidupan keseharian masyarakat Dayak (pedalaman), tidak saja Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah melainkan juga suku-suku Dayak lainnya di seantero Kalimantan.

#### 5.4. Terpaan Sekolah dan Budaya Luar

Meskipun sebagian besar masih relatif tertinggal dibanding yang lainnya, masyarakat pedalaman Kalimantan Tengah (Kalteng) sesungguhnya sudah cukup lama bersentuhan budaya luar. Sejak zaman penjajahan Belanda, misalnya, masyarakat pedalaman Kalteng sudah berinteraksi dengan orang-orang luar yang membawa pengaruh dan nilai-nilai baru, terutama orang-orang Eropa yang menjalankan tugas suci agama mereka dalam bentuk misi dan zending Kristen. Walaupun merupakan misi keagamaan, kegiatan misi dan zending Kristen ini tidak serta-merta dan sekonyong-konyong menarik orang-orang pedalaman Kalimantan masuk ke agama Kristen, malainkan kegiatan misi dan zending itu lebih menampilkan diri dalam wujud pelayanan sosial, terutama pelayanan pendidikan dan kesehatan. Setelah berlangsung dan berproses cukup lama barulah orang-orang pedalaman yang berkepercayaan Kaharingan itu, setelah mereka tertarik dan merasa cocok, menyatakan diri memeluk agama Kristen.

Dalam konteks pekabaran Inji! di Kalimantan, Ukur (1971: 87) mencatat, kedatangan para missionaris yang didahului oleh Barstein di tahun 1835, dapat dianggap selaku penggarapan baru dalam usaha pekabaran Injil di Kalimantan. Di tahun 1836 menyusul tiga orang missionaris dari RMG, yakni Becker, Hupperts, dan Kruismann, yang di tahun berikutnya 1837 diperkuat oleh Julius Berger dari Hallensche Mission. Mereka itulah yang bersama-sama memulai pekerjaan besar di Kalimantan ini.

Apa yang dirintis secara berliku-liku dengan seribu satu tantangan dan masalah besar oleh para missionaris asal Jerman itulah yang kemudian berlanjut dan berkembang dilakukan oleh kelompok-kelompok Eropa lainnya di daratan Kalimantan, hingga abad XX. Hanya saja pekerjaan yang dilakukan oleh para missionaris belakangan tidak lagi sesulit dahulu seperti yang dialami oleh beberapa generasi mereka sebelumnya. Menurut Ukur (1971: 93), sejak permulaan abad XX keadaan mulai berubah ke arah keterbukaan yang lebih lunak. Terutama sekali dengan diintensifikannya usaha di bidang pendidikan dengan mendirikan Seminari Pendidikan Guru pada tahun 1902 di Banjarmasin di bawah pimpinan Braches. Sejak adanya sekolah formal tersebut maka tahun demi tahun berikut berikutnya bermunculan sederet panjang orang-orang Dayak yang berhasil dibaptis yang tersebar di berbagai wilayah Kalimantan dan mencakup berbagai suku bangsa.

Melalui berbagai pendekatan yang partisipatif-humanistis sifatnya, dari waktu ke waktu kalangan missionaris berhasil membaptis orang-orang pedalaman Kalimantan termasuk yang berpengaruh dalam suatu komunitas lokal. Dari penelitian Ukur (1971) disebutkan, di tahun 1931 dalam suatu upacara baptisan di Hurung Bunut (daerah Kuala Kurun), ketika 14 orang dibaptiskan, di antaranya terdapat orang-orang terkemuka masyarakat, maka upacara tersebut dilaksanakan di tepi sungai. Para calon baptisan itu sendiri mengambil air dari sungai tersebut. Dengan perlakuan ini hendak dipentaskan bahwa air baptisan itu

bukannya khusus dibawa oleh para missionaris selaku air mujizat, melainkan air sungai biasa. Juga akta baptisan dilakukan di sungai ini mendekati cara baptisan Kaharingan, ketika mereka menyerahkan anak-anak mereka kepada Jata.

Demikianlah dengan berbagai pendekatan dan kelembutan kasih, para aktivis misi dan zending Kristen dengan tekun memberikan pelayanan kepada penduduk Kalimantan, terutama yang berada di pedalaman. Setelah berbilang tahun dan abad, misi dan zending semakin mampu menunjukkan hasil kerjanya, yakni membawa secara perlahan namun pasti penduduk pedalaman dari keterungkungan keyakinan dan tradisi ke sistem dan corak kehidupan yang lebih cerah.

Pengaruh budaya luar terhadap masyarakat pedalaman Kalimantan sesungguhnya justru diawali oleh kaum penjajah dari Portugis dan Negeri Belanda. Kedatangan kaum pendudukan inilah yang kemudian diikuti oleh kedatangan para missionaris ke daerah tersebut. Kalau kelompok penjajah (dari Negeri Belanda) lebih banyak mengurus masalah-masalah yang bersifat politik, administrasi pemerintahan, serta mengurus kekayaan ekonomi, maka kaum missionaris lebih memusatkan perhatian pada penyebaran agama dan mengelola dunia pendidikan dan kesehatan. Memang, dalam kenyataan, mereka yang semula lebih utama disekolahkan adalah anak atau keluarga para pemimpin masyarakat setempat.

Hasil penelitian tim Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (1978) menyebutkan, usaha memberi pendidikan ini berlangsung secara lambat sekali, karena terlalu sedikit anak-anak pemimpin tradisional lokal yang masuk sekolah pemerintah kolonial Belanda, karena ada keterikatan terhadap keluarga di samping hambatan bahasa.

Kegiatan pendidikan yang diselenggarakan oleh para missionaris itu pada mulanya dilaksanakan malam hari, karena pada siang hari anak-anak dibutuhkan tenaganya untuk membantu orangtuanya bekerja di ladang. Tetapi sejak awal abad XX kegiatan tidak lagi dilaksanakan malam hari, melainkan pada siang hari. Hal ini memungkinkan terjadi karena mereka yang biasa terlibat dalam kegiatan pendidikan, baik dari kalangan missionaris maupun tenaga-tenaga pengajar pribumi mulai didatangkan dari pulau Jawa dan mengajar di sejumlah tempat di Kalimantan Tengah, termasuk di daerah pedalaman. Di samping itu, untuk menghasilkan tenaga guru dari penduduk Kalimantan sendiri, para missionaris (yang didukung pemerintah kolonial Belanda) juga mendirikan sekolah-sekolah seminari, dan sekolah seminari yang pertama, seperti disebutkan di muka adalah yang didirikan di Banjarmasin tahun 1902.

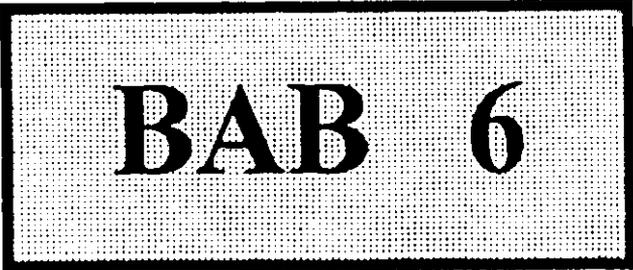
Lulusan sekolah seminari inilah pada gilirannya yang ditempatkan mengajar pada sekolah-sekolah yang disebut Sekolah Rakyat tiga tahun (*Volkschool*), di mana kadang-kadang untuk mengajar di tiga kelas hanya ditangani oleh seorang guru saja. Pelajaran yang diberikan pun berkisar pada

membaca, menulis dan berhitung. Namun demikian, keadaan tetap berkembang, tuntutan akan adanya satu wadah pendidikan lanjutan dari *Volkschool* ini kalangan missionaris dan zending mendirikan sekolah lanjutan yang lamanya dua tahun yang disebut *Vervolgschool*. Untuk sebuah kampung yang banyak penduduknya sekolah yang lama dua tahun dan tiga tahun itu digabungkan menjadi satu sekolah yang lamanya lima tahun dengan nama *Vervolgschool* juga.

Oleh karena Banjarmasin merupakan pusat pemerintahan kolonial Belanda di Kalimantan Selatan dan Tengah ketika itu maka untuk anak-anak Cina diperkenankan oleh pemerintah kolonial mendirikan Sekolah Rakyat Cina dengan menggunakan bahasa pengantar Bahasa Cina. Yang diajarkan selain membaca, menulis, dan berhitung juga tentang kebudayaan Cina serta Bahasa Belanda.

Pada zaman kemerdekaan, sekolah-sekolah yang dirintis oleh kalangan missionaris dan zending itu terus berjalan dengan wajah yang lebih meng-Indonesia, terutama dari materi pelajaran. Tetapi dari segi pelayanan, terutama sekolah-sekolah pemerintah, tidaklah lebih baik dari yang diberikan kaum missionaris, terutama di pedalaman Kalimantan. Pemerintah Republik Indonesia barulah lebih bersemangat membangun lembaga-lembaga pendidikan di pedalaman Kalimantan Tengah di era pemerintah Orde "Baru". Dan itu pun dari segi pelayanan masih berjalan tersendat-sendat.

Demikianlah terpaan sekolah memasuki ranah kehidupan masyarakat pedalaman Kalimantan Tengah, yang kemudian melalui lembaga itulah sebagai salah satu sarana yang meniupkan perubahan dan budaya luar ke tengah-tengah kehidupan mereka yang terisolasikan di tengah belantara yang sepi dan mencekam. Sekolah bagi sebagian masyarakat pedalaman Kalimantan Tengah hadir sebagai sumber harapan baru yang beraroma modernisasi yang dianggap memberikan harapan-harapan baru yang membuahkan kemajuan. Sedangkan bagi sebagian lainnya masih dianggap sebagai semacam ancaman bagi keutuhan eksistensi kepercayaan dan budaya mereka.



**BAB 6**

## BAB 6

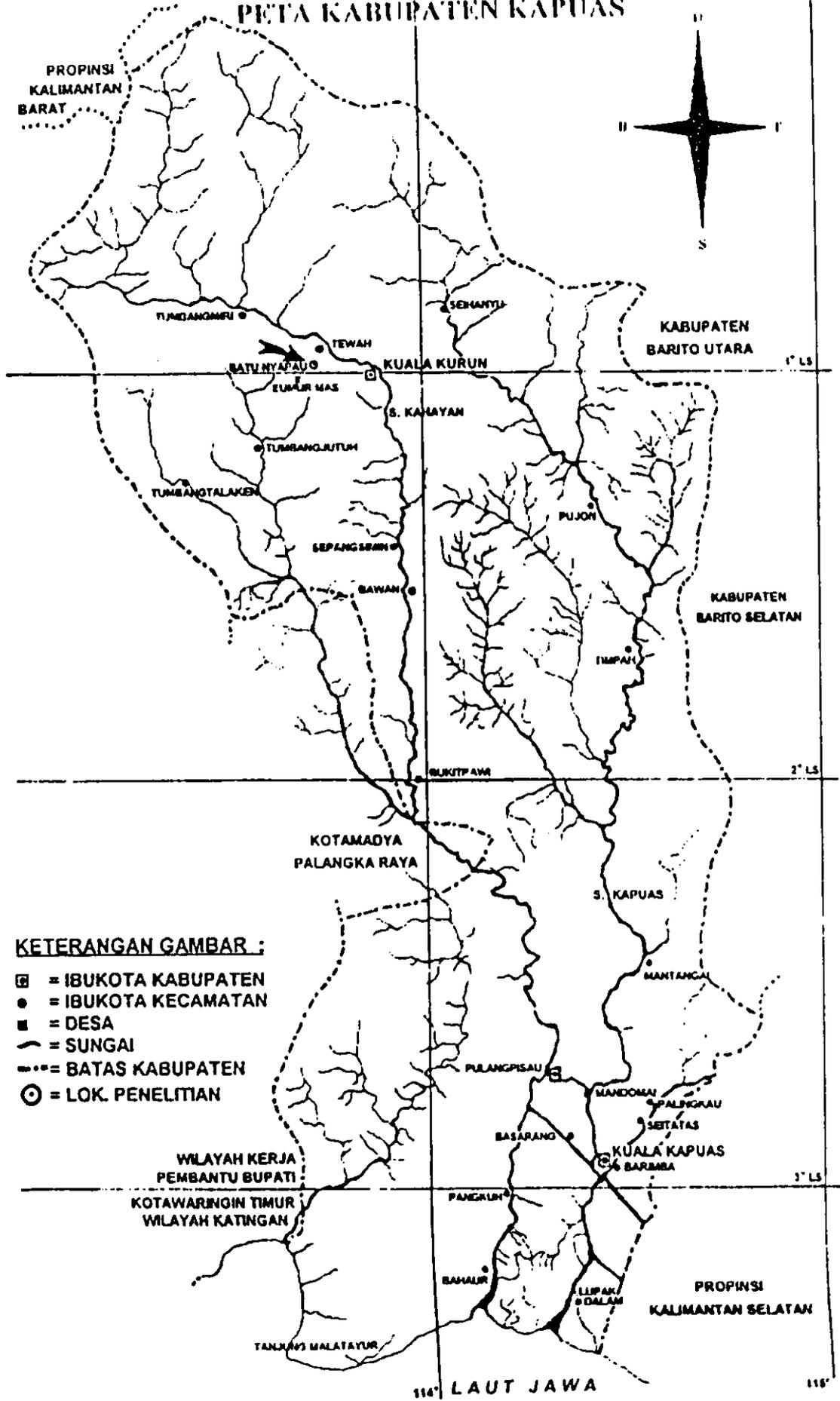
### MASYARAKAT LOKAL TEMPAT PENELITIAN

#### 6.1. Alam dan Kehidupan Ekonomi

Inilah sosok sebuah daerah pedalaman. Batu Nyapau, (nama) sebuah kampung/daerah pemukiman penduduk di tengah hutan belantara Kalimantan Tengah, tepatnya di Kabupaten Kapuas, ini (lihat: Gambar 6.1.) tidak saja cukup jauh dari pusat (keramaian) kota, kecamatan apalagi kabupaten, melainkan juga mengisyaratkan dengan jelas betapa ia adalah daerah terpencil sekaligus, oleh pemerintah daerah setempat, diberi predikat masyarakat terasing yang dari berbagai sisi merupakan potret sempurna sebuah kehidupan pedalaman yang polos, sunyi, dan penuh misteri. Keberadaannya kini seolah dapat membawa kita memiliki persambungan dengan masa silam, jauh ke ujung sejarah peradaban negeri ini.

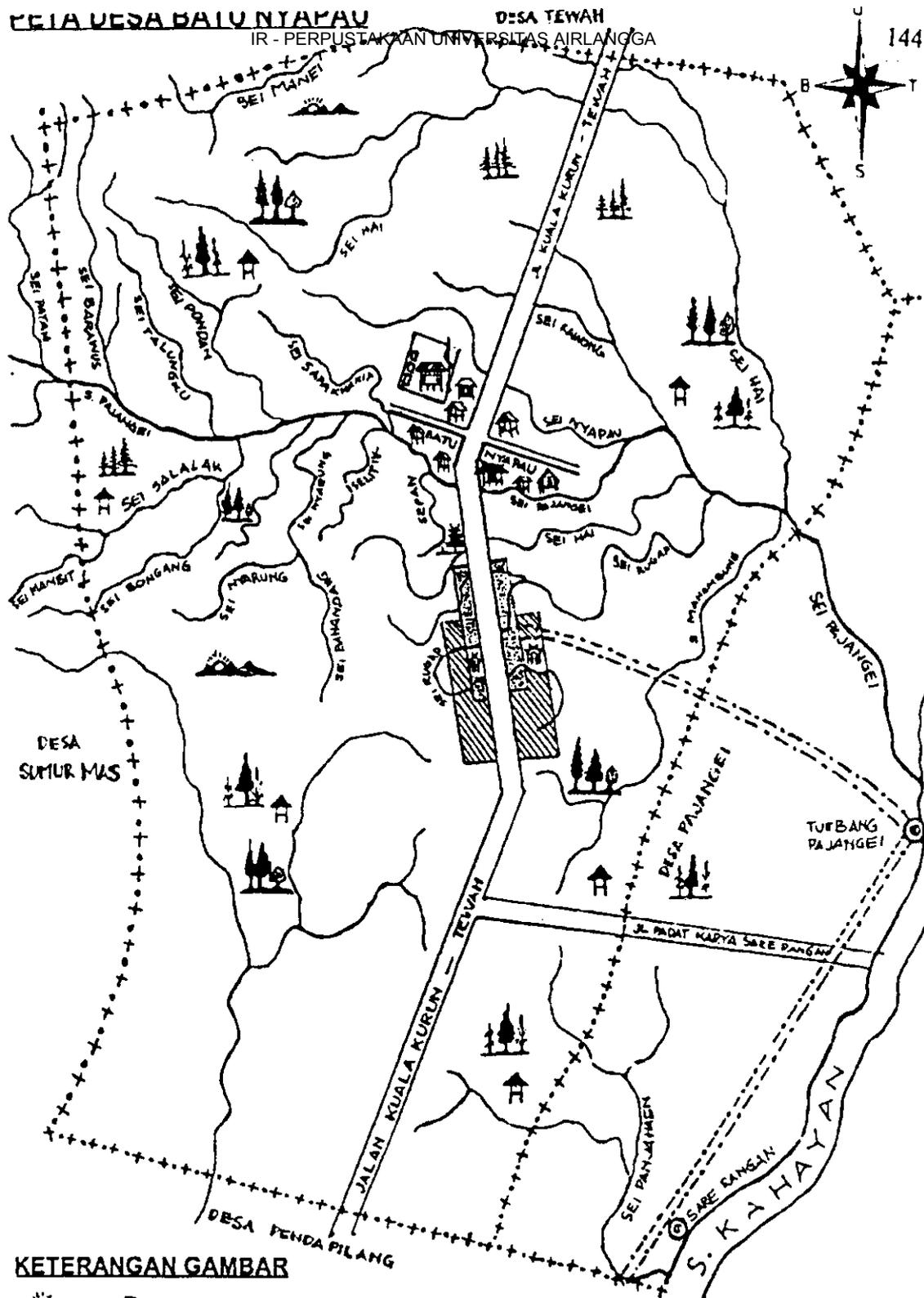
Sebagaimana umumnya desa-desa di pedalaman Kalimantan, khususnya Kalimantan Tengah, Batu Nyapau adalah perkampungan pedalaman di aliran sungai. Ia terletak di daerah perairan anak-anak dari Sungai Kahayan, seperti Sungai Nyapau, Sungai Sepakat, dan Sungai Pejangai (lihat: Gambar 6.2.). Pemukiman penduduknya lebih terpusat di hampir bibir Sungai Pejangai. Untuk sampai ke tempat ini, naik *speed boat* dengan lama perjalanan kurang lebih 8 jam adalah pilihan utama menuju sebuah desa yang bernama Batu Nyapau.

PETA KABUPATEN KAPUAS



- KETERANGAN GAMBAR :**
- ☐ = IBUKOTA KABUPATEN
  - = IBUKOTA KECAMATAN
  - = DESA
  - = SUNGAI
  - - - = BATAS KABUPATEN
  - ⊙ = LOK. PENELITIAN

GAMBAR 6.1.  
PETA KABUPATEN KAPUAS



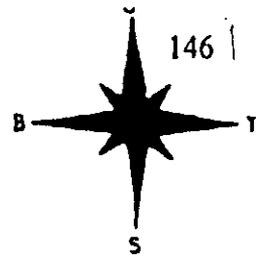
**KETERANGAN GAMBAR**

- |                                                                                     |                            |                                                                                     |                                |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------|
|  | = Pegunungan               |  | = Balai Sosial / Pertemuan     |
|  | = Hutan                    |  | = Kuburan                      |
|  | = Ladang di Hutan          |  | = Patahu / Rumah Kecil         |
|  | = Sungai                   |  | = Basarah                      |
|  | = Jalan Raya               |  | = Rumah Peneliti               |
|  | = Jalan Rintisan           |  | = PKSMT                        |
|  | = Kampung / Lok. Pemukiman |  | = Bangunan Rumah PKSMT         |
|  | = Sekolah                  |  | = Kebun Karet                  |
|  | = Rumah Guru               |  | = Batas Link. RT 1 Batu Nyapau |
|  | = Rumah Penduduk           |                                                                                     |                                |

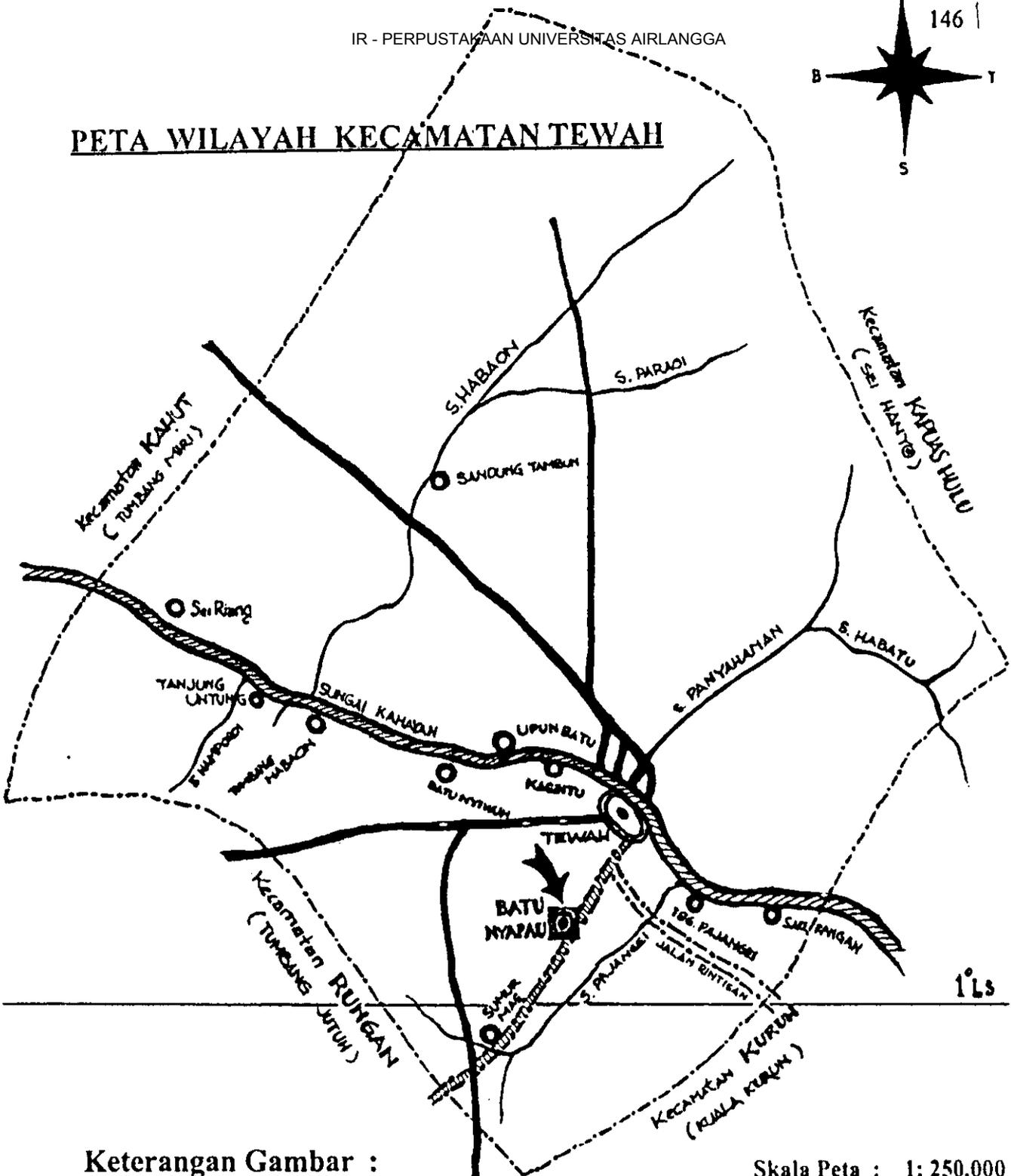
**GAMBAR 6.2.**  
**PETA DESA BATU NYAPAU**

Itu pun tidak bisa langsung ke sana, tetapi ke ibukota kecamatan, Tewah, terlebih dahulu. Dari Tewah kembali menyusuri Sungai Kahayan dengan naik perahu beberapa jam lagi baru kemudian sampai ke kampung Batu Nyapau. Atau bisa juga dengan naik kendaraan roda dua selama kurang lebih 1 jam, melewati jalan raya yang sungguh tidak mulus dari awal perjalanan hingga ke Batu Nyapau; kadang bebatuan, kadang pula penuh lumpur jika itu di musim hujan (lihat: Gambar 6.3.). Karena itu, untuk sampai ke Batu Nyapau dari Palangka Raya sesungguhnya memang cukup melelahkan; menguras banyak tenaga dan butuh banyak waktu. Hal ini terjadi karena jarak antara kota Palangka Raya dengan kampung Batu Nyapau adalah kurang lebih 210 kilometer. Apalagi jika harus naik kendaraan (perahu) *kelotok*, tentu perjalanan pun semakin membutuhkan waktu yang lebih lama, yakni 3 hari 2 malam. Tapi akan jauh lebih repot lagi jika musim kemarau tiba, di mana sungai-sungai hampir kering atau airnya menjadi dangkal sehingga sangat sulit dilalui perahu dan *speed boat*, maka alternatifnya tak lain adalah jalan darat dengan berjalan melewati hutan demi hutan sehingga bisa berhari-hari barulah sampai ke tujuan perjalanan.

Begitulah, Batu Nyapau yang nun jauh di belantara, konon awalnya, di zaman penjajahan Belanda sekitar tahun 1940-an, hanya dihuni oleh sekitar 5 hingga 10 kepala keluarga (KK) pedalaman. Dalam perjalanan waktu dari tahun ke tahun jumlah penduduk semakin bertambah; sedikit demi sedikit dan kemudian mereka inilah yang membangun pemukiman di pinggiran Sungai



**PETA WILAYAH KECAMATAN TEWAH**



**Keterangan Gambar :**

Skala Peta : 1 : 250.000

- ⊙ = Ibukota Kecamatan
- = Desa / Anak Desa
- ▭ = Sungai Besar
- ~ = Sungai / Anak Sungai
- ≡≡≡ = Jalan Negara
- ▬▬▬ = Jalan Perusahaan
- - - - = Batas Wilayah Kecamatan
- ➔ = Lokasi Penelitian Batu Nyapau

**GAMBAR 6.3.  
PETA WILAYAH KECAMATAN TEWAH**

Pejangai.

Batu Nyapau, dinamakan demikian, menurut ceritanya karena di sana terdapat sebuah batu berukuran besar menyerupai atap sehingga dapat dipakai sebagai tempat berlindung dari terik matahari dan hujan. *Batu* yang berarti batu, sedangkan *nyapau* berarti atap, sehingga sebutan *batu nyapau* – oleh penduduk setempat – dipahami sebagai batu (ber)atap, yang berarti juga rumah tempat berlindung. Sebutan itulah yang kemudian diabadikan oleh warga setempat sebagai nama desa atau kampung mereka hingga kini, yakni Batu Nyapau.

Semula, diawal-awal kemerdekaan, Batu Nyapau secara administratif berstatus sebagai desa, dengan Kepala Desa pertama adalah Sally. Kemudian digantikan oleh Nuar Sera, dan akhirnya dipimpin oleh seorang Kepala Desa bernama Unel Luhing. Tetapi sejak akhir dasawarsa 1970-an atau awal 1980-an, dengan terbitnya UU Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, Batu Nyapau berubah statusnya menjadi sebagai kampung atau dusun saja. Hal ini terjadi karena jumlah penduduk Batu Nyapau kurang dari 150 KK dan/atau penduduk kurang dari 400-500 jiwa. Sementara UU Nomor 5 Tahun 1979 mensyaratkan bahwa untuk membentuk sebuah wilayah administratif berstatus desa, jumlah KK minimal 150 atau penduduknya berjumlah sedikitnya 400-500 jiwa. Dengan perubahan status menjadi sebuah kampung/dusun, maka Batu Nyapau kini merupakan bagian atau salah satu dusun dari Desa Tewah (sekaligus juga ibukota kecamatan).

Secara alamiah, Batu Nyapau adalah sebuah daerah yang subur meski cuaca terasa agak panas karena merupakan bagian dari radius katulistiwa. Ia berada antara 50-100 meter di atas permukaan laut, dengan tekanan udara berkisar antara 22-33 derajat celcius. Sementara itu, curah hujan setiap tahunnya mencapai rata-rata 3020 mm. Kemudian wilayah Batu Nyapau terdiri dari hutan, lahan perkebunan dan sungai-sungai dengan alam yang cenderung berbukit-bukit, naik turun. Penduduk Batu Nyapau sebagian besar adalah petani karet (dan juga rotan), dan memang kampung pedalaman ini dikenal sebagai daerah perkebunan karet dengan hasil produksi yang cukup besar. Hanya saja, usaha perkebunan karet yang umumnya dikerjakan secara tradisional tampak dominan dalam aktifitas ekonomi penduduk setempat. Secara topografis dan geografis daerah ini memang dirasakan cocok untuk jenis tanaman karet.

Meskipun demikian, kegiatan berladang (berpindah) tak pernah ditinggalkan oleh penduduk Batu Nyapau, termasuk oleh mereka yang telah memiliki lahan perkebunan (karet atau rotan). Selain itu penduduk Batu Nyapau juga memiliki matapencarian lain yang bersifat sampingan, seperti menanam padi di bukit-bukit, dan berburu (babi hutan, menjangan dan burung-burung) serta mencari ikan di sungai-sungai. Ada pula di antara penduduk setempat yang berternak babi dan ayam kampung. Sedangkan bagi penduduk yang tidak memiliki lahan perkebunan karet, biasanya menjadi buruh tani di perkebunan karet milik penduduk lainnya. Sayur-sayuran tidak begitu populer ditanami

penduduk karena jenis tanaman ini lebih banyak disediakan alam dan penduduk setempat tinggal memungutnya untuk memenuhi kebutuhan gizi keluarga sehari-hari.

Dengan demikian aktifitas ekonomi penduduk dari waktu ke waktu masih berkisar dan bergantung pada alam yakni sekitar hutan dan lahan perkebunan (karet) yang dikelola secara tradisional. Sentuhan-sentuhan ekonomi moderen belum begitu tampak di daerah yang memang dikategorikan oleh pemerintah daerah setempat sebagai salah satu daerah atau masyarakat terasing ini. Selain kehidupan ekonomi penduduk yang masih tradisional dan berbasis alam, alat transportasi ke daerah ini pun masih sangat sulit. Tidak ada kendaraan umum yang khusus dari dan ke daerah ini. Begitu pula antara Batu Nyapau dengan desa-desa lain di sekitarnya tak ada kendaraan umum atau alat transportasi yang memperlancar hubungan antardesa. Yang ada hanyalah kendaraan (perahu) *kelotok* yang disediakan penduduk setempat secara tidak teratur. Kendaraan darat roda dua, misalnya, hanya ada jika betul-betul diperlukan, yang dapat disewakan dari penduduk setempat (baik di Tewah maupun di Batu Nyapau sendiri) yang kebetulan memilikinya. Dalam kondisi demikian, Batu Nyapau adalah juga perkampungan pedalaman (meski tak bisa disebut miskin) yang hampir terlupakan oleh sentuhan kebijakan pemerintah. Penduduk setempat menjalani hidup, mengatur ekonomi, dan menatap dunia sesungguhnya nyaris berlangsung sesuai irama alam. Mereka, untuk sebagian, hampir-hampir seperti katak dalam

tempurung. Anasir-anasir modernisasi pada dasarnya belum banyak dan belumlah terlalu mempengaruhi kehidupan kesehariannya. Mereka adalah ibarat sahabat alam yang menjalin hubungan dalam harmoni ekosistem bumi yang seolah selalu menyediakan apa saja yang menjadi kebutuhan alamiah sehari-hari.

## **6.2. Struktur Masyarakat dan Tradisi Setempat**

Sebagai masyarakat pedalaman, bahkan ada yang menyebutnya suku terasing, yang hidup menyatu dan bergantung pada alam, warga Batu Nyapau adalah sebuah profil masyarakat sederhana dengan tingkat peradaban yang umumnya masih terikat tradisi lokal. Mereka masih sangat diselimuti oleh tata cara kehidupan lokal yang diwariskan nenek moyangnya terdahulu. Warisan tradisi berupa pandangan dunia, cara memperlakukan alam, pola kekerabatan penduduk, kehidupan religius, pola kelakuan sosial, dan tata cara upacara dan pemujaan lainnya, pada dasarnya adalah derivasi dari apa yang hidup dan diajarkan secara turun-temurun dalam keunikan dan kekhasan tradisi lokal setempat.

Ketika kita atau orang luar menginjakkan kaki di gerbang kampung Batu Nyapau, misalnya, serta merta akan disambut oleh sebuah bangunan “aneh” semacam rumah kecil berukuran 1 meter persegi dengan atap berwarna kuning. Di sebelahnya terdapat sebuah pilar/tiang setinggi satu meter tempat memasang bendera berwarna merah putih. Rumah kecil yang oleh masyarakat setempat

disebut "*patahu*" (dewa desa) itu, adalah tempat pemujaan roh-roh halus yang diyakini memiliki kekuatan yang dapat memberikan keselamatan hidup. Di tempat itulah acapkali diletakkan barang-barang sesaji berupa darah atau daging babi, darah ayam, dan beras kuning, sebagai sesembahan kepada para dewa. Di tempat itulah orang-orang Batu Nyapau, khususnya yang berkepercayaan Kaharingan, memanjatkan puji-pujian, menghadapkan ketulusan batin, mengagungkan ke-Mahakuasaan Sang Pencipta, menghambakan diri ke hadiratnya, memohon rejeki dan keselamatan, mengharap kehidupannya dijauhkan dari marabahaya, serta meminta petunjuk untuk segala kebaikan hidup.

Roh-roh halus sebagai titisan para dewa, bagi masyarakat Batu Nyapau yang Kaharingan merupakan kekuatan yang dapat memberikan keselamatan dan perlindungan, namun dapat pula mendatangkan malapetaka jika tidak diperlakukan dengan baik sesuai yang diajarkan leluhur. Bagi masyarakat Batu Nyapau, lingkungan dan benda-benda alam di sekitar mereka adalah jelmaan dari roh-roh halus. Dalam keyakinan mereka, roh-roh halus ini mewujud dalam kehidupan yang kasat mata dan benda-benda alam yang ada di sekelilingnya. Roh-roh itu diyakini berkuasa atas diri manusia dan ia pula yang mengatur kehidupan ini. Maka itulah ia harus dihormati dan dipuja serta kepadanya pula mereka, orang-orang Batu Nyapau Kaharingan, harus mengabdikan. Karena itu beberapa peralatan hidup yang mereka miliki seperti senjata, rumah tinggal, anyaman, *getahnyatu* (bintik-bintik yang dituangkan pada selembar kain), dan

ukir-ukiran, umumnya diletakkan sebagai lukisan simbolik yang memiliki makna tertentu, seperti dapat memberikan perlindungan misalnya, karena di dalamnya diyakini terdapat kekuatan roh-roh halus. Pada benda-benda yang mereka miliki itu umumnya terdapat gambar-gambar yang dibuat menyerupai makhluk-makhluk flora dan fauna yang ada di sekitarnya. Misalnya diberi gambar burung *Enggang* atau jenis pepohonan tertentu.

Hal ini menggambarkan bahwa di samping kehidupan mereka masih begitu dekat dan menyatu dengan alam, juga betapa pada benda-benda dan peralatan hidup itu sesungguhnya turut bersemayam kekuatan roh-roh halus yang mengelilingi sekaligus melindungi kehidupan mereka. Jadi, di situ juga diyakini terdapat nilai-nilai *magis*, dan karena itu tak jarang terhadap benda-benda dan peralatan hidup yang mereka miliki dipelihara melalui upacara-upacara ritual tertentu.

Berkaitan dengan tradisi kepercayaan itu, masyarakat Batu Nyapau dalam setiap tiga tahun sekali menggelar upacara *Sahur Lcbuh*. Sebuah acara ritual dalam kebesaran tradisi yang harus diikuti oleh seluruh warga kampung, baik yang beragama Kristen, Islam maupun (apalagi) yang menganut kepercayaan lokal, Kaharingan. Upacara keagungan tradisi ini dilaksanakan pada awal Mei selama 3 hari 3 malam dalam kurun waktu 3 tahun sekali. Upacara ritual ini sekaligus juga mengandung unsur pesta adat. Di dalamnya terdapat acara minum minuman *baram* (jenis minuman keras), dan tarian manasai, yang

kesemuanya melambangkan kebersamaan dan persaudaraan. Upacara ini juga ditandai oleh pembacaan mantra-mantra dan membunyikan *ketambung* oleh *basir*, semacam pendeta dalam masyarakat Kaharingan.

Kehidupan religi orang-orang Batu Nyapau berkisar antara mitos-mitos penciptaan alam semesta dengan kehidupan manusia di bumi. Mereka meyakini alam atau dunia ini diciptakan dan dikuasai oleh para dewa. Dewa-dewa itulah yang dianggap sebagai sumber serta pusat kehidupan manusia dan semesta. Benda-benda alam tertentu yang ada di sekeliling mereka acapkali dianggap suci dan dikeramatkan. Keyakinan yang dipedomani semacam itu, dalam kenyataannya, kemudian mewujud dalam kehidupan keseharian masyarakat setempat dalam bentuk ketentuan-ketentuan adat, ritus-ritus dan kultur keagamaan, dan berbagai perilaku sosial lainnya. Pada kenyataan meskipun sebagian penduduk telah menganut agama Kristen dan Islam, tetapi tradisi keagamaannya masih sangat diwarnai dan dipengaruhi oleh tata cara agama atau kepercayaan leluhur mereka, yakni Kaharingan yang penuh dengan berbagai upacara dan ritus-ritus. Agama Kaharingan, jika diamati benar-benar, dalam beberapa hal agak mirip dengan tradisi agama Hindu. (Barangkali hal itu pula salah satu pendorong kalau di Kalimantan Tengah kepercayaan Kaharingan disebut agama Hindu Kaharingan, dan mereka punya wakil tersendiri di parlemen daerah setempat). Atau, semacam kepercayaan animisme yang memang telah melembaga dan mempengaruhi kehidupan mereka dalam

keterisolasiannya di daerah pedalaman di rimba belantara.

Dalam konteks lingkungan kultural demikian, apabila seorang warga Batu Nyapau menderita sakit misalnya, dia tidak akan dibawa ke dokter atau tenaga-tenaga medis lainnya (selain karena jauh) tetapi dibawa ke seorang dukun yang dalam masyarakat setempat disebut “dokter Dayak”. Pengobatan yang dilakukan “dokter Dayak” tidak dengan memberikan obat-obatan atau ramu-ramuan tertentu melainkan seseorang yang tengah sakit meminta bantuan kepada roh dengan jalan *manenung* atau memohon kepada Yang Kuasa melalui sang dukun agar diberi kesembuhan. Alat yang dipakai untuk *manenung* adalah sebuah sumpit; benda daya yang diyakini memiliki kekuatan magis yang khusus dimiliki oleh para dukun atau si “dokter Dayak”.

Tidak hanya dalam urusan kesehatan, ketika warga Batu Nyapau pindah rumah pun selalu dilakukan dengan tata cara adat setempat yang sedikit banyak bernuansa magis. Pindah rumah tersebut dilakukan dalam tradisi upacara *manyanggar*. Tradisi ini dimaksudkan untuk memindah tempat roh jahat sembari meminta keselamatan dan untuk seterusnya mereka terjaga keamanannya. Begitu pula ketika mereka kedatangan orang baru atau tamu dari luar desa biasanya melakukan upacara yang disebut *potong pantan*.

Berikut ini diuraikan tentang aspek demografis Batu Nyapau. Sampai saat terakhir penelitian di lapangan (1998) komposisi penduduk Batu Nyapau menurut agama adalah 50% beragama Kristen, 44% beragama atau menganut

kepercayaan Kaharingan, dan 6% beragama Islam. Agama Kristen menyentuh kehidupan penduduk Batu Nyapau karena dibawa kegiatan misi & zending para missionaris Jerman. Mereka yang memeluk agama Kristen adalah terutama yang berada atau bermukim di muara sungai, sedangkan mereka yang berada di wilayah hulu dan anak-anak sungai di daerah hulu tidak tersentuh oleh kegiatan misi & zending karena secara geografis sulit dijangkau. Orang-orang missionaris Jerman tersebut memperkenalkan Kristen kepada penduduk Batu Nyapau melalui berbagai bentuk kegiatan sosial seperti pelayanan kesehatan, pendidikan dan pelayanan-pelayanan sosial lainnya.

Secara kuantitatif penduduk Batu Nyapau yang beragama Kristen sedikit lebih banyak daripada yang beragama atau menganut kepercayaan Kaharingan. Sementara yang beragama Islam jumlahnya sangat minim, hanya 6% dari jumlah penduduk keseluruhan. Meskipun secara agama mereka heterogen, namun dalam konteks kehidupan sosial dan budaya justru masih sangat dilekati dan dituntun oleh tradisi lokal yang berbasis Kaharingan. Hal ini diandai dengan tata kelakuan, pola kehidupan sehari-hari serta berbagai praktik sosial lainnya yang sangat mencerminkan atau bersandar pada nilai-nilai keunikan lokal berbasis Kaharingan. Kenyataan ini menunjukkan bahwa pengaruh tradisi lokal dan warisan leluhur masih lebih dominan ketimbang nilai-nilai baru yang dibawa Kristen dan Islam, terutama dalam kehidupan sosial dan budaya. Barangkali karena itulah, maka perbedaan agama dalam masyarakat pedalaman yang sangat

sederhana dan polos ini tidak begitu menjadi persoalan dalam kehidupan sosial penduduk setempat. Hubungan sosial mereka tetap berjalan harmoni yang diletakkan dalam langgam tradisi pedalaman yang damai dan tenang.

Kuatnya lembaga tradisi dan warisan leluhur ini tercermin pula dalam konteks sosial kultur setempat. Misalnya tampak dari begitu kentalnya tradisi *handep* (gotong royong) dan tolong-menolong dalam kehidupan keseharian masyarakat Batu Nyapau. Hal ini juga terlihat jelas dalam aktifitas-aktifitas berladang, berburu, dan bahkan dalam kegiatan keagamaan kalangan pemeluk agama tertentu yang selalu mendapat bantuan dari penduduk yang berlainan agama.

Penduduk Batu Nyapau yang sampai saat penelitian ini berakhir (1998) berjumlah 289 jiwa dengan 57 KK mendiami sebuah wilayah seluas 10,53 km<sup>2</sup> dan bermukim di sekitar anak-anak Sungai Kahayan seperti Sungai Pejangai, Sungai Nyapau, dan Sungai Sepakat. Mereka sebagian besar bermatapencaharian sebagai petani peladang (berpindah) dan sebagian di antaranya juga berkebun (karet dan rotan). Ada petani yang memiliki lahan kebun karet yang cukup luas dan ada pula yang berlahan sempit. Mereka yang hanya petani peladang semata biasanya juga menjadi buruh tani pada petani-petani yang memiliki lahan perkebunan karet yang luas. Kemudian ada pula di antara penduduk setempat yang melakukan pekerjaan sambilan dengan menangkap ikan di sungai dan berburu. Yang menarik ada yang berstatus pegawai negeri (guru SD setempat)

namun sudah beragama Kristen, dan ada juga beberapa orang yang mencoba berprofesi sebagai pedagang dan penjual jasa.

Pola hidup yang menyatu dengan alam, khususnya hutan dan sungai, membuat kehidupan orang-orang Batu Nyapau seolah tak terpisahkan dengan hutan dan sungai itu. Dengan kata lain, hutan dan sungai adalah bagian integral dari kehidupan mereka, sehingga matapencahariannya pun selalu berhubungan dengan keduanya. Kegiatan bertani, berburu, berladang, semuanya dilakukan di hutan. Sementara kegiatan mencari ikan, bepergian ke daerah-daerah tertentu, serta mengangkut hasil panen dilakukan di dan melauai sungai. Dan itu pun sungai di tengah hutan.

Bagi penduduk yang masih menyandarkan kehidupannya pada kegiatan berladang (berpindah), di mana tempat berladang agak jauh dari kampung. Mereka ke ladang dengan naik perahu/jukung bersama anak dan isterinya dengan menempuh perjalanan antara 3 sampai 4 jam.

Cara mereka berladang diwarisi dari generasi terdahulu secara turun-temurun dan umumnya setiap keluarga peladang di Batu Nyapau sudah mengenalkan cara-cara berladang kepada anak-anak mereka sejak usia dini, sehingga tanpa diajarkan secara khusus mereka akan memahami dengan sendirinya bagaimana tata cara berladang yang baik. Ketika pertama kali membuka ladang (ladang baru) biasanya dilakukan secara *handep* oleh karena cukup beratnya pekerjaan yang harus dilakukan. Sebuah ladang umumnya hanya

dimanfaatkan untuk dua atau tiga kali masa tanam. Mereka diajarkan pengalaman demi pengalaman bahwa ladang yang ditanami lebih dari tiga kali sudah tak subur lagi dan jika dipaksakan akan merusak alam. Karena itu pada tahun ketiga atau keempat setelah pembukaan sebuah ladang, mereka akan membuka ladang baru. dan begitulah seterusnya. Jenis tanaman yang ditanami di ladang umumnya adalah padi, yakni jenis padi bukit dan singkong.

Menentukan lahan tempat berladang ternyata tidaklah sembarangan. Tempat mana yang dianggap baik dan diyakini subur sekaligus memberikan keselamatan hidup haruslah ditentukan oleh orang-orang tua yang dianggap sudah berpengalaman lama. Kegiatan pertama yang dilakukan sebelum membuka ladang adalah menggelar sebuah upacara ritual yakni dengan membawa sesajen ke lokasi di mana ladang baru akan dibuka. Jika kemudian setelah melalui mimpi diperoleh sebuah petunjuk bahwa lahan tersebut baik ditempati, maka pembukaan ladang baru pun bisa dimulai. Sebaliknya, jika tidak mendapatkan petunjuk, melalui mimpi, maka pembukaan ladang baru pun harus dialihkan ke tempat lain.

Sebagai manusia pedalaman yang sangat boleh jadi selalu merasa bahwa dirinya menghadapi ketidakamanan, misalnya serangan dari binatang-binatang buas dan sebagainya, maka rumah-rumah mereka dibuat tinggi dan semuanya terbuat dari kayu, yang menyerupai rumah panggung di kalangan masyarakat Bugis, Makassar, Bajo ataupun Sumbawa. Rumah mereka dibuat berkelong

dengan beberapa kamar di atas kolong untuk menjadi tempat berteduh serta tempat menyimpan barang-barang rumah tangga dan benda-benda magis yang dimiliki. Untuk memasuki atau naik ke rumah-rumah itu disediakan tangga yang juga dibuat dari kayu. Hanya saja pada malam hari tangganya dilepas atau diangkat (ke atas) rumah, konon demi keamanan.

Dalam konteks sosial ekonomi, masyarakat Batu Nyapau tidak menampakkan sesuatu yang mencolok antara mereka yang digolongkan kaya dan digolongkan miskin menurut ukuran setempat. Dengan kata lain, pelapisan sosial – berdasarkan status sosial ekonomi – bukanlah sesuatu yang menonjol dalam masyarakat Batu Nyapau. Namun demikian, antara mereka yang bisa disebut kaya dengan yang disebut miskin dapat dibedakan dengan jelas. Mereka yang memiliki kebun karet (masyarakat setempat menyebutnya *lembar*, dan tiap lembar umumnya berisi antara 250 sampai 1500 pohon karet) lebih dari sepuluh buah maka oleh masyarakat dikatakan sebagai orang kaya atau *uluh tatau*. Mereka ini biasanya memiliki rumah besar, perahu termesin, punya banyak *belanai* (guci), serta memiliki barang-barang atau benda-benda tertentu yang oleh masyarakat setempat dianggap cukup berharga.

Sekedar contoh, tentang *uluh: tatau* ini, di mana terdapat misalnya salah seseorang warga Batu Nyapau bernama Solindie yang sebetulnya berprofesi guru (SD setempat) tetapi juga memiliki lahan perkebunan (karet) cukup luas sehingga harus memperkerjakan sejumlah buruh tani. Sang guru ini juga

mencoba berdagang dan menjual jasa. Si guru yang "pandai hidup" ini memang tampak lebih berada (*the have*) dibandingkan dengan warga setempat lainnya. Dia misalnya, memiliki sebuah sepeda motor (jenis triil), pesawat televisi berukuran besar lengkap dengan parabola, yang sekaligus difungsikan secara sosial untuk ditonton beramai-ramai oleh warga setempat. Akan tetapi, kenyataan ini tidaklah serta merta muncul sebagai sesuatu yang sangat menonjol sekaligus membentangkan jurang dan polarisasi sosial yang mengisyaratkan deskrepansi dalam kehidupan masyarakat setempat.

Sementara itu, warga masyarakat yang kepemilikannya atas barang-barang berharga seperti disebutkan di atas lebih sedikit dari yang dimiliki *uluh tatau* dapat disebut sebagai orang cukup atau *uluh sanang*. Mereka ini memiliki kebun karet kurang dari sepuluh *lembar*, dan itu umumnya dikerjakan sendiri dalam memanen hasilnya. Hasil dari kebun karet ini umumnya cukup untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari serta membeli beberapa barang yang dianggap berharga semacam *tape recorder* dan perahu *kelotok*. Selain yang disebut sebagai *uluh tatau* dan *uluh sanang*, ada pula sejumlah penduduk Batu Nyapau yang dapat disebut orang miskin atau *uluh kepehe*. Mereka yang disebut terakhir ini umumnya tidak mempunyai kebun karet atau rotan. (Kalaupun beberapa tahun terakhir mereka memiliki kurang lebih satu hektar kebun karet pemberian pemerintah melalui proyek BKPM, dan itu pun karetnya masih relatif muda sehingga belum bisa dipanen). Para *uluh kepehe* ini umumnya adalah buruh

petani yang sehari-hari hidup dari menoreh karet milik tetangga-tetangganya, juga dari hasil kerja sampingan seperti berburu, mencari ikan dan sebagainya. Tetapi, mereka juga tetap berladang.

Namun demikian, antara warga masyarakat yang digolongkan kaya dengan yang digolongkan miskin, bukanlah sesuatu yang menjadi persoalan di Batu Nyapau. Mengapa demikian? Sebab, mereka sesungguhnya masih larut dalam ikatan tradisi dan genggamannya kekerabatan di mana kebersamaan dan persaudaraan masih terasa begitu kuat, kental dan melembaga.

Dalam hubungan ini, penghargaan dan tingginya penghormatan oleh warga terhadap yang lainnya yang dianggap tinggi atau berada di atasnya, dalam kehidupan masyarakat Batu Nyapau, sesungguhnya tidak bertumpu atau diletakkan atas dasar kekayaan materi yang dimiliki seseorang, melainkan lebih karena kedudukan sosialnya di dalam masyarakat. Misalnya, seorang Kepala Kampung atau bahkan seorang Ketua RT, kendati dari sisi materi tidaklah dapat digolongkan sebagai orang kaya (*uluh tatau*) di mana rumahnya pun sederhana dan berdinding kulit kayu (bukan dari papan) misalnya, namun dia sangat dihormati dan dihargai tinggi oleh warga masyarakat lainnya.

Begitu pula seorang *basir*, yang dalam kenyataan setempat bukanlah orang kaya, tetapi dia sangat dihormati dan bahkan dialah yang acapkali dituakan karena dianggap memahami ajaran dan tata aturan Kaharingan dengan baik serta dinilai sebagai manusia yang taat beragama atau dianggap sangat menonjol

dalam mengamalkan ajaran agama/kepercayaan (terutama Kaharingan). Di samping itu, dalam kehidupan sosial kultural masyarakat Batu Nyapau, tidak ada kecenderungan mengkultuskan seseorang, termasuk terhadap seorang pendeta atau *basir*. Tidak ada pula gejala kehidupan yang feodalistis. Hal ini dapat dilihat, misalnya dari segi bahasa lokal setempat; tidak ditemukan ungkapan-ungkapan atau kata-kata yang membedakan antara orang (berusia) tua dengan orang muda, di mana semuanya dapat dipanggil dan saling menyapa dengan kata *ikau*, yang berarti kamu. Kenyataan ini dapat dimengerti, sebab penduduk Batu Nyapau tidak pernah tersentuh oleh kehidupan yang berbau kerajaan. Oleh karena itu, interaksi sosial warga masyarakat tampak begitu egaliter.

Masyarakat Batu Nyapau yang tergolong kelompok etnis Dayak Ngaju di mana "induk" etnisnya pada umumnya mendiami daerah aliran Sungai Kahayan, Kapuas dan Barito. Sementara masyarakat Batu Nyapau sendiri -- seperti telah disebutkan di muka -- bermukim di sekitar anak Sungai Kahayan seperti Sungai Pejangai, Sungai Nyapau, dan Sungai Sepakat. Pola pemukiman mereka sebagian besar mengelompok di bibir anak-anak sungai kecil itu, dan sebagian kecil lainnya agak menyebar namun tetap di bibir sungai dengan menghadap ke arah sungai dan membelakangi jalan raya perkampungan yang mereka bangun secara *handep* (gotong royong).

### 6.3. Lembaga Persekolahan di Batu Nyapau

Lembaga pendidikan (dalam hal ini Sekolah Dasar, sebagaimana dikenal saat ini) baru didirikan pada tahun 1980 di Batu Nyapau. Sekolah Dasar (SD) yang ada tersebut oleh pemerintah daerah setempat diletakkan sebagai SD Tewah II, atau juga bisa disebut SD Batu Nyapau filial Tewah II. (Dalam penelitian ini disebut SD Batu Nyapau, saja). Pada tahun 1980 ketika SD Batu Nyapau masih dalam tahap perintisan, kenyataannya belumlah berfungsi sebagai mana mestinya. Hal ini ditandai oleh: *Pertama*, guru-guru yang ditugaskan mengajar yang hanya berjumlah dua orang (termasuk Kepala Sekolah, Ibu Marce Rumbang) sungguh sangat jarang mengunjungi sekolah. Kedua guru tersebut bertempat tinggal di desa lain yang di samping jaraknya cukup jauh, juga sarana transportasi antardesa cukup sulit. *Kedua*, tidak ada pengawasan dari instansi berwenang, baik dari Kantor Departemen P dan K maupun Dinas P dan K setempat, tentang aktif tidaknya guru-guru itu mengajar. *Ketiga*, penduduk setempat juga tidak banyak yang menyekolahkan anak-anaknya. Anak-anak mereka lebih banyak dimanfaatkan tenaganya untuk membantu orangtua bekerja di ladang ataupun di kebun. Selain itu, pada awal-awal dasawarsa 1980-an, berapa jumlah murid SD Batu Nyapau sebenarnya, tidak diketahui dengan pasti. Sebab, tidak ada catatan atau dokumen-dokumen tertentu yang tersedia tentang itu.

Sejak tahun 1984, SD Batu Nyapau statusnya ditingkatkan menjadi SD yang berdiri sendiri, tidak lagi sebagai filial dari SD II Tewah. Kepala Sekolahnya pun diganti dengan Syamsi Icat. Jumlah guru bertambah menjadi empat orang, sebagian bertempat tinggal di desa lain dan sebagian lagi di Batu Nyapau. Lalu, jumlah murid pun mulai bertambah, karena orangtua yang bersedia menyekolahkan anak-anak mereka mulai bertambah. Syamsi Icat, sang Kepala Sekolah, karena tempat tinggalnya di desa Sererangan yang berjarak kurang lebih 40 kilometer dari Batu Nyapau, sehingga dia juga sangat jarang mengunjungi sekolah tempat dia bertugas. Namun justru secara diam-diam, Syamsi Icat ternyata mengoper tugasnya dengan seorang rekannya bernama Melyakin yang ketika itu tengah menjabat kepala sekolah di Tewah. Melyakin pun, dalam praktik, hanya datang ke SD Batu Nyapau setiap dua bulan sekali. Dalam kondisi demikian, dapatlah dibayangkan betapa prihatinnya kegiatan belajar-mengajar di SD Batu Nyapau. Menurut penuturan warga setempat, SD Batu Nyapau hanya dibuka antara dua sampai tiga hari dalam seminggu, itu pun seringkali tidak sesuai jadwal jam belajar mengajar. Anak-anak sekolah seketika datang namun tak lama kemudian sudah kembali ke rumah masing-masing. Yang ironis, pada tahun 1985/1986, murid-murid kelas VI SD Batu Nyapau tidak sempat mengikuti EBTANAS karena kepala sekolah dan guru-gurunya ternyata tak pernah memberikan perhatian untuk itu. Dan barulah, pada tahun ajaran berikutnya mereka dapat disertakan dalam kegiatan EBTANAS.

Kenyataan demikian, pada gilirannya sampai juga ke pihak-pihak yang merasa bertanggung jawab, yakni Departemen P dan K dan Dinas P dan K daerah setempat, yang kemudian menambah dua guru lagi untuk SD Batu Nyapau, yakni Betty dan Melly. Selanjutnya pada tahun 1990, SD Batu Nyapau termasuk salah satu sekolah yang mendapat jatah guru kunjung. Hanya saja, kegiatan guru kunjung ini tetap tidak banyak membantu untuk lebih memfungsikan keberadaan SD Batu Nyapau sebagaimana mestinya. Sebab dalam kenyataan guru-guru kunjung itu hampir-hampir tak pernah berkunjung.

Barulah pada tahun 1991 terjadi pergantian kepala sekolah dari Syamsi Icat ke Alex S. Rangka. Rangka kemudian menetap di Batu Nyapau. Sejak itu SD Batu Nyapau mulai mendapat sentuhan perhatian: peralatan dan sarana-sarana belajar dibenahi. Guru-guru diminta untuk ditambahkan sehingga jumlahnya menjadi tujuh orang (termasuk kepala sekolah). Sebagian guru-guru itu dibujuk untuk bertempat tinggal di Batu Nyapau. Hal ini pada gilirannya sedikit banyak membantu kelancaran proses dan kegiatan belajar-mengajar. Sementara itu, sampai saat penelitian ini berlangsung sarana belajar, khususnya gedung SD Batu Nyapau sesungguhnya belumlah memenuhi syarat. Ruang yang tersedia, misalnya, terpaksa harus menampung dua kelas untuk satu ruangan: kelas 1 dengan kelas 2, kelas 3 dengan kelas 4. Juga tidak tersedia ruang guru, apalagi ruang khusus kepala sekolah.

Kenyataan SD Batu Nyapau sebagaimana disebutkan di muka, memang belum banyak membantu anak-anak usia sekolah setempat untuk tampil lebih cerdas dan lebih mengenal dunia di luar di kampung halamannya. Sampai saat ini mereka masih tampak sebagai anak-anak kampung suku pedalaman yang polos dan belumlah begitu tersentuh arus modernisasi.

Tetapi, di samping lembaga pendidikan formal seperti SD Batu Nyapau, di daerah setempat sejak tahun anggaran 1981/1982 mulai diperkenalkan program belajar paket A yang diikuti oleh beberapa kelompok warga. Hanya saja program ini tidak berusia panjang atau tidak berlangsung lama, sehingga keberadaannya tidak banyak dinikmati oleh warga masyarakat setempat. Karena itu, sampai saat penelitian ini berlangsung sebagian besar penduduk Batu Nyapau masih dihinggapi “penyakit” tiga buta, yakni buta huruf/aksara, buta pengetahuan, dan buta bahasa Indonesia.

# BAB 7

**BAB 7****ADOPTSI SEKOLAH DI BATU NYAPAU****7.1. Gambaran Pengadopsian Sekolah: Antara Dua Kelompok Berbeda**

Masyarakat Batu Nyapau dilihat dari sikap dan pandangannya terhadap lembaga pendidikan dapat dibelah atau dipisahkan menjadi dua kelompok, yakni: *pertama*, kelompok yang tidak menyekolahkan anak; dan *kedua*, kelompok yang menyekolahkan anak. Kedua kelompok ini memiliki pandangan yang sangat berbeda terhadap lembaga persekolahan atau pendidikan (formal). Bahkan mungkin dapat dikatakan bahwa antara keduanya masing-masing berada pada titik yang ekstrim tersendiri.

Kelompok pertama, yang tidak menyekolahkan anak, dalam konteks penelitian ini disebut "*ayungku*". Sedangkan kelompok kedua, yang menyekolahkan anak, disebut "*hubah*". Selanjutnya yang dimaksud dengan sebutan *ayungku*, dalam hubungan ini, adalah suatu kelompok masyarakat pedalaman (Batu Nyapau) yang tidak saja masih sangat setia berpegang kuat pada nilai-nilai lokal dan warisan nenek moyang khususnya ajaran agama/kepercayaan mereka, yakni Kaharingan, melainkan juga belum begitu dipengaruhi oleh sentuhan nilai-nilai dan anasir-anasir baru yang berasal dari luar. Kegiatan misi dan zending Kristen, misalnya, yang cukup aktif memberikan berbagai pelayanan sosial di daerah-daerah pedalaman Kalimantan Tengah termasuk di Batu Nyapau, belum

mampu mempengaruhi keyakinan lokal (tradisional) mereka. Karena itu, apa yang dipikirkan serta yang harus diperbuat dalam kehidupan sepenuhnya mengikuti apa yang dititahkan ajaran Kaharingan. Dengan kata lain, segala sikap dan perilaku kehidupan harus senantiasa mengacu dan berorientasi pada ajaran Kaharingan, tuntunan suci dari Sangiang Mahatala nan Agung. Dengan demikian tradisi keseharian mereka masih sangat kental dengan warna yang merefleksikan kepercayaan Kaharingan.

Sedangkan yang dimaksud kelompok *hubah* adalah kalangan masyarakat setempat, Batu Nyapau, yang sudah mulai bersikap terbuka dan mengadopsi nilai-nilai baru sehingga dalam banyak hal mereka pun tengah mengalami perubahan. Sebagian besar warga masyarakat yang disebut kelompok *hubah* ini sudah tidak lagi menganut agama Kaharingan, melainkan sudah beragama Kristen dan sebagian kecil beragama Islam. Mereka sudah tidak lagi terlalu dibelenggu oleh tradisi lokal serta keterisolasian budaya dalam kehidupan pedalaman. Hal ini terjadi lebih sebagai berkat kegiatan misi dan zending Kristen yang telah berlangsung cukup lama di sana. Juga, karena pengaruh kota yang menyentuh kehidupan mereka melalui interaksi-interaksi dengan orang-orang tertentu yang berbudaya kota. Berbeda dengan kelompok *ayungku* yang umumnya berdiam di daerah hulu anak Sungai Kahayan, kelompok *hubah* semula lebih berdiam di daerah hilir anak-anak sungai sehingga cukup mudah dijangkau oleh berbagai kegiatan dan pelayanan sosial kaum missionaris.

Dengan demikian mudah dimengerti kalau pada gilirannya mereka tertarik atau terpengaruh oleh ajaran-ajaran Kristen yang dibawaserta oleh para missionaris itu sehingga kemudian mereka beralih memeluknya agama Kristen dengan menanggalkan kepercayaan leluhur, Kaharingan.

Selanjutnya, berikut ini, akan dideskripsikan secara lebih rinci pandangan kedua kelompok yang berbeda tersebut dalam pengadopsian pendidikan atau lembaga persekolahan. Dari sana akan tergambarkan betapa keduanya memiliki sikap dan pandangan yang jauh berbeda menyangkut eksistensi, makna dan nilai guna sekolah atau lembaga pendidikan formal. Dalam hubungan ini, masing-masing kelompok kalangan terlihat memiliki basis rasionalitas dan corak kesadaran tersendiri tentang sekolah atau lembaga pendidikan formal yang sekaligus mengisyaratkan keunikan-keunikan tertentu.

**Kalangan *ayungku*.** Kalangan masyarakat yang dapat dikategorikan *ayungku* di Batu Nyapau hingga penelitian ini berlangsung adalah sebanyak tujuh belas kepala keluarga. Ketujuhbelas kepala keluarga ini semuanya adalah para peladang berpindah serta sebagian kecil di antaranya juga memiliki kebun berlahan kecil. Di samping itu, sebagian dari mereka juga kadang-kadang menjadi buruh tani pada keluarga-keluarga yang memiliki kebun karet cukup luas.

Kalangan *ayungku*, memandang sekolah sebagai "benda" asing yang tidak begitu dimengerti makna kehadirannya di tengah-tengah mereka. Bagi mereka, sekolah itu adalah sesuatu yang belum jelas: apa, bagaimana dan untuk

apa sesungguhnya. Hal ini terjadi lebih dikarenakan oleh masalah-masalah baik yang bersifat eksternal maupun internal setempat.

Dari segi *eksternal*, proses sosialisasi lembaga persekolahan, yang lebih sebagai kewajiban pemerintah, belumlah berlangsung dengan baik dan instens di kalangan masyarakat setempat. Pemerintah, terutama instansi yang bertanggung jawab langsung dalam urusan pendidikan dan pencerdasan bangsa, pada dasarnya lebih membiarkan sekolah-sekolah yang ada di pedalaman, khususnya di Batu Nyapau, berjalan apa adanya dan nyaris tidak terurus. Gedung sekolah berikut berbagai fasilitas yang dimilikinya, suatu misal, hampir-hampir tidak terpelihara, bahkan cenderung merana yang seolah-olah harus memelihara dirinya sendiri. Beberapa buku paket yang ada, misalnya, umumnya sudah kumal dan berlubang-lubang dimakan rayap. Keadaan meja dan kursi belajar peserta didik sudah mulai reot dan ringsek sehingga hampir-hampir tak lagi laik pakai. Sementara untuk guru-guru di samping tak tersedia ruang khusus, juga tak memiliki meja-kursi sendiri yang dianggap pantas.

Kemudian, guru-guru yang ditempatkan untuk mengajar di sekolah (SD) setempat, dalam kenyataannya, tidaklah selalu menjalankan tugas dan kewajiban dengan baik, yakni mengajar secara rutin sebagaimana mestinya. Kewajiban mengunjungi sekolah untuk mengajarkan peserta didik sesungguhnya hanya berlangsung menurut kehendak hati guru-guru itu sendiri. Karenanya, sungguh sebuah fenomena biasa jika para peserta didik atau murid-murid sekolah begitu

sampai di sekolah maka tak lama kemudian mereka pun kembali pulang, karena memang para guru yang seharusnya memberikan mereka pelajaran tidak muncul di sekolah. Juga, adalah sesuatu yang biasa terjadi di mana kegiatan persekolahan, dalam wujud proses belajar-mengajar atau interaksi guru-murid di SD Batu Nyapau acapkali hanya berlangsung “Senin-Kamis” (kata warga masyarakat setempat). Artinya, kegiatan belajar-mengajar di SD setempat hampir tak pernah (untuk tidak mengatakan tidak sama sekali) berlangsung enam hari dalam seminggu. Kadang-kadang hanya dua hari, kadang-kadang pula hanya tiga hari dalam seminggu. Sementara empat atau lima hari apalagi enam hari dalam seminggu, sungguh sebuah pemandangan yang teramat langka adanya.

Ketidakaktifan para guru itu semakin menjadi-jadi oleh karena instansi pemerintah – Departemen P dan K serta Dinas P dan K, terutama di tingkat terendah – yang bertanggung jawab langsung atas masalah tersebut kurang sekali melakukan pembinaan dan pengawasan terhadap keberadaan sekolah-sekolah dan kinerja guru-guru di pedalaman semacam Batu Nyapau. Hal ini, pada dasarnya bukan berarti mereka tidak mau/bersedia melakukannya, melainkan agaknya lebih karena sulitnya medan serta kurangnya tenaga serta biaya untuk mengurus secara rutin/teratur sekolah-sekolah yang ada di pedalaman itu.

Kenyataan demikian justru membuat mereka yang kurang mengerti serta bahkan kurang peduli dengan lembaga sekolah (formal), seperti kelompok *nyungku*, memandang sekolah dengan “sebelah mata”, sehingga respon dan

kesan mereka pun menjadi negatif terhadap lembaga persekolahan. Hal ini tercermin dari ungkapan mereka seperti, "*Sakula ih paduli pamurintah*" (Sekolah lebih sebagai urusan pemerintah). Karena itu, adalah logis (dilihat dari sudut pandang mereka) kalau sekolah masih disikapi dengan acuh tak acuh dan belum dianggap sebagai sesuatu yang bernilai (lebih) tinggi. Tidak sedikit warga Batu Nyapau menyebutkan, "*Sakula ih hakalawan umba kahandak teiku dengan taluh ije gitan*" (Sekolah sudah dicoba tapi *kok* cuma begitu-begitu saja). Mereka juga kerap berucap: "Untuk apa itu sekolah, guru-gurunya saja jarang kelihatan, anak-anak lebih baik dibawa ke ladang biar mereka tahu bagaimana berladang". Karena itu, kalangan *ayungku* mengambil keputusan tidak menyekolahkan anak-anak mereka, dan kemudian membawanya untuk mengikuti orangtua tinggal dan bekerja di ladang.

Masalah yang bersifat *eksternal* lainnya adalah bahwa dari sekian banyak anak atau penduduk Batu Nyapau yang telah bersekolah bahkan yang sempat disekolahkan orangtuanya ke ibukota kecamatan atau ke kota Palangka Raya ternyata lebih banyak yang pulang untuk kembali berladang membantu orangtuanya. Teramat sedikit (untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali) di antara anak-anak Batu Nyapau yang bersekolah sampai ke luar desa itu yang berhasil mendapatkan pekerjaan lain selain berladang atau bertani, katakanlah menjadi pegawai di kota atau di tempat-tempat lainnya. Kenyataan ini sering sekali ditanggapi oleh kalangan *ayungku* dalam ungkapan simbolik dan bernada

sindiran, seperti: "*Ah sakula amun taluh gawi jatun, haluli kuman ije tege ain tatu hiang*" (Untuk apa sekolah kalau akhirnya kembali ke ladang juga). "*Sakula tuh jatun lingu*" (Sekolah tidak jelas apa hasilnya). "*Sakula tuh ih manenga pambelum ikei*" (Sekolah belum tentu memberi jaminan hidup). Kenyataannya ini semakin memperkuat anggapan kalangan masyarakat *ayungku* untuk semakin kurang percaya serta semakin kurang peduli akan kehebatan dan keunggulan dari apa yang disebut lembaga sekolah itu.

Sementara itu, kelompok *ayungku* di Batu Nyapau ternyata juga cukup "kritis" dalam menatap keberadaan sekolah di desa mereka. Meskipun tidak mendasar sifatnya tetapi menjadi alasan (eksternal) yang lain yang turut membentuk persepsi mereka tentang sekolah. Bagi mereka, sekolah itu terlalu banyak aturan: harus memakai sepatu, harus masuk dan keluar sekolah pada jam-jam tertentu yang tak bisa ditawar-tawar, serta terlalu banyak menyita waktu sehingga anak-anak sulit untuk membantu orangtuanya bekerja di ladang atau kebun yang jaraknya cukup jauh dari kampung. Aturan-aturan semacam itulah yang dianggap *ayungku* sebagai sesuatu yang tidak lazim bahkan cenderung memberatkan dan menjadi beban.

Lebih dari beberapa kenyataan di muka, dan ini sungguh sesuatu yang cukup mengejutkan, di mana kalangan *ayungku* merasa dirinya kurang mendapat pembinaan dan perhatian dari pemerintah. Mereka melihat dan merasakan betapa lembaga pendidikan formal (dalam wujud SD) yang ada di desa mereka tidak

memberi tempat sedikit pun bagi pelajaran agama Kaharingan yang mereka anut dan agungkan. Di SD setempat mereka juga tidak menyaksikan adanya guru-guru yang berasal dari kalangan Kaharingan apalagi guru (pelajaran) agama Kaharingan. Mereka juga merasa dianaktirikan dan mendapat perlakuan diskriminatif, di mana, misalnya, pada kolom isian agama yang ada di rapor anak-anak sekolah ternyata tidak mencantumkan agama Kaharingan, sebab yang ada di sana hanya lima agama yang harus dipilih salah satu di antaranya, yakni Islam, Katolik, Kristen, Hindu, dan Budha. Kalangan *ayungku* yang bergama Kaharingan itu, merasakan kebijakan ini sebagai perlakuan yang tidak adil sekaligus tidak mengakui keberadaan mereka yang sejak semula memeluk agama Kaharingan. Pada titik tertentu, kenyataan ini juga dipandang bahwa lembaga sekolah merupakan ancaman terhadap eksistensi keyakinan agama leluhur yang dianutnya hingga saat ini.

Di luar konteks sekolah, kalangan *ayungku* juga merasa tidak mendapat perhatian dan pembinaan dari pemerintah, karena (sampai penelitian ini berlangsung) tempat ibadah orang-orang Kaharingan tak pernah didirikan di desa mereka. Sementara rumah ibadah orang-orang *hubah* (dalam hal ini Kristen) ternyata didirikan di Batu Nyapau, yang pengerjaannya memang dilakukan secara *handep* (gotongroyong).

Berkaitan dengan itu, kalangan *ayungku* seolah mendapatkan diri mereka sebagai sosok manusia yang dipandang negatif oleh orang-orang *hubah*,

termasuk pemerintah. Seperti dianggap kuno, ketinggalan zaman, penyembah berhala, tidak bisa diajak maju, kurang bersih, dan berbagai penilaian negatif lainnya. Walaupun hal ini tidaklah begitu jelas kemunculannya di permukaan, tetapi kalangan *ayungku* dapat merasakan hal itu. Dan, kalangan *hubah* pun tidak menampik anggapan tersebut. Hal ini tidak jarang membuat kalangan *ayungku* sungguh-sungguh merasa rendah diri di tengah-tengah komunitas *hubah* yang moderen dan bersekolah itu. Sekaligus pula, kenyataan ini membuat mereka enggan menyekolahkan anak-anak mereka di lembaga pendidikan yang memang berisi orang-orang *hubah*.

Selain masalah-masalah yang bersifat eksternal, terdapat pula masalah-masalah yang bersifat internal. *Pertama*, masyarakat Batu Nyapau, pada umumnya adalah peladang berpindah, meskipun juga ada di antara mereka yang memiliki kebun (karet dan rotan) sebagai tempat kegiatan bertani secara tetap. Misalnya, tujuh belas kepala keluarga yang sama sekali tidak mengadopsi sekolah atau tak (mau) menyekolahkan anak-anaknya -- yang dalam penelitian ini dilihat sebagai contoh sempurna dari kelompok *ayungku* -- semuanya adalah peladang berpindah. Kegiatan berladang memang memerlukan banyak waktu dan tenaga: bisa berlangsung berbulan-bulan dan dikerjakan oleh semua anggota keluarga di samping saling bergotong-royong (*handep*) dengan peladang-peladang lainnya yang lokasinya berdekatan. Begitu selesai membakar pohon-pohon yang telah ditebang di hutan yang menjadi area perladangan, maka untuk

tahapan-tahapan selanjutnya dalam rangkaian kegiatan berladang mulai dari menanam sampai dengan memetik hasil pada umumnya melibatkan seluruh anggota keluarga. Karena itu semua anggota keluarga, isteri dan anak-anak, harus diboyong ke ladang, dan baru pulang kembali ke kampung jika musim petik atau masa panen telah usai, dan semua hasil ladang pun dibawa pulang.

Dengan demikian, rangkaian proses berladang yang melelahkan sekaligus membutuhkan waktu panjang serta seluruh anggota keluarga pun ikut mengambil peran di dalamnya, maka sangatlah masuk akal jika kegiatan-kegiatan lain pada waktu itu menjadi tak terpikirkan. Termasuk urusan menyekolahkan anak. Bagaimana mungkin memikirkan urusan pendidikan (formal) anak jika waktu untuk berdiam di ladang lebih panjang ketimbang waktu untuk berada di kampung. Sementara jarak antara ladang dengan sekolah (yang berada di kampung) juga cukup jauh. Itu pun untuk menjangkaunya tak mudah, harus naik perahu berjam-jam. Orang yang harus mengantarkannya pun tak ada, sebab semua tenaga yang ada lebih diperlukan untuk mengerjakan ladang yang sifatnya lebih utama dan jauh lebih penting dari segala urusan apa pun ketika itu.

*Kedua*, nilai ekonomi anak bagi keluarga serta masa depannya dalam keagungan keyakinan Kaharingan. Bagi manusia Dayak pedalaman, khususnya kaum Kaharingan di Batu Nyapau, seorang anak yang lahir ke dunia kemudian hidup sehat dan tumbuh dewasa harus sungguh-sungguh dipersiapkan untuk menjadi manusia yang mandiri, mampu berladang atau bertani dengan baik dan

kuat serta kelak diharapkan dapat memiliki kualitas yang jauh lebih baik dari orangtuanya. Untuk itu si anak harus diperkenalkan dengan ladang berikut bekerja (berladang atau bertani) sejak usia yang sangat dini. Dia harus mengenal ladang atau kebun sejak masih kanak-kanak. Itulah sebabnya si anak dan seluruh anggota keluarga lainnya yang masih dalam tanggungan orangtua atau belum menikah harus tetap mengikuti orangtuanya bekerja menggarap ladang.

Karena itu, bagi seorang *ayungku* penganut Kaharingan di pedalaman Kalteng, khususnya di Batu Nyapau, si anak lebih diutamakan dan dipersiapkan untuk bekerja menggarap ladang dengan tekun ketimbang melakukan kegiatan-kegiatan lainnya yang dianggap tidak produktif. Sebab dengan berladang mereka akan mendapatkan hasil dari apa yang mereka tanami, kemudian sebagian dijual sehingga dapat mendatangkan uang. Uang itulah yang kemudian dapat digunakan untuk memperbaiki rumah, membeli barang-barang berharga terutama guci dan benda-benda yang memiliki nilai magis lainnya. Anak-anak atau seluruh anggota keluarga, oleh orangtuanya sangat diharapkan dapat memberikan kontribusinya yang bernilai ekonomis bagi keluarganya. Tetapi bukan sekedar karena kepentingan ekonomi keluarga semata, bekerja dengan baik tekun pada gilirannya -- dan ini yang lebih utama -- agar kelak dapat menyelenggarakan upacara suci yakni *tiwah* atas anggota keluarga yang meninggal dunia. Upacara *tiwah* memerlukan biaya yang cukup banyak.

Keberadaan anak yang diposisikan oleh orangtuanya sebagai tenaga kerja yang harus membantunya bekerja menggarap ladang yang kelak bisa menggantikan orang tua mereka serta dalam rangka mempersiapkan si anak menjadi manusia Dayak yang tangguh dan mandiri berikut mampu melaksanakan upacara (ritual) *tiwah*, sehingga kesempatan bagi si anak untuk bersekolah atau disekolahkan menjadi tidak ada. Sebab, bukankah si anak itu lebih utama dibekali kemampuan bekerja dan membuka ladang ketimbang mengurus masalah-masalah lainnya yang tidak jelas, termasuk bersekolah? Dengan kemampuan bekerja keras yang telah ditanamkan sejak kecil si anak diharapkan tumbuh sebagai bagian dari masyarakat yang memiliki taraf kehidupan yang baik dan memadai sehingga pada gilirannya dapat menjalankan ajaran leluhur yang diajarkan dalam agama Kaharingan berupa upacara-upacara ritualisme religius.

*Ketiga*, kalangan *ayungku* di Batu Nyapau, seperti disebutkan di muka, seluruhnya adalah penganut agama Kaharingan. Sebagai kaum Kaharingan, mereka memiliki kewajiban untuk meyakini serta melaksanakan sejumlah upacara (ritual) tertentu. Salah satu yang paling utama adalah kewajiban melaksanakan upacara *tiwah*. Suatu upacara (ritual) yang bermakna sangat dalam bagi seorang pemeluk Kaharingan. Ritualisme *tiwah* diyakini sebagai puncak kesempurnaan dalam perjalanan hidup seorang Kaharingan. Di kalangan *ayungku* sering muncul ungkapan "hidup ini belum sempurna apabila belum *tiwah*".

Upacara *tiwah* yang sesungguhnya adalah upacara kematian dimaksudkan sebagai sebuah *ritualisme* untuk mengangkat roh seseorang yang meninggal dunia dari dalam kuburnya. Alam kubur, bagi kaum Kaharingan, dipahami sebagai alam penantian di mana rohnya selalu menunggu untuk diangkat ke syurga. Pengangkatan roh (dalam bentuk mengumpulkan kembali tengkorak, tulang-belulang dan apa saja yang tersisa dari jasadnya di dalam kubur) ke syurga itu adalah melalui upacara *tiwah*. Tengkorak, tulang-belulang dan semua yang tersisa dari dalam kubur dikumpulkan menjadi satu lalu dimasukkan ke dalam sebuah guci untuk kemudian dibawa dan disimpan di sebuah rumah kecil yang dinamakan *sandung*. Proses menaikkan roh ke syurga sebenarnya cukup rumit, selain harus dihadiri oleh orang banyak, juga harus dilakukan oleh tujuh orang *Basir* Kaharingan (secaman pendeta atau ulama) yang dipimpin oleh *Basir Upu*. Dalam kepercayaan Kaharingan, seseorang yang telah di-*tiwah*-kan berarti dia telah mencapai tingkatan yang sempurna dan telah pula menempati rumahnya yang tenang dan bahagia, yakni syurga.

Untuk dapat melaksanakan upacara *tiwah* seorang keluarga Kaharingan memerlukan biaya yang tidak sedikit. Mengapa demikian? Sebab, upacara *tiwah* bukanlah sesuatu yang sederhana: di samping harus menyediakan seekor kerbau dewasa (yang harganya cukup mahal) sebagai pengganti kepala manusia (karena seharusnya manusialah yang harus dikurbankan), juga mengundang warga masyarakat setempat serta harus pula menghadirkan pemuka-pemuka agama (para *basir* Kaharingan). Karena itu untuk bisa me-*niwah*-kan seorang anggota

keluarga yang sudah meninggal dunia haruslah memiliki dana atau modal uang yang cukup untuk membiayainya, serta memerlukan sejumlah persiapan tertentu.

Demikianlah, alasan-alasan baik yang bersifat eksternal maupun internal sebagai "penjelasan" dan jawaban mengapa masyarakat Dayak *ayungku* di Batu Nyapau tidak mengadopsi sekolah. Hal itu, dilihat dalam pandangan mereka tentu saja sangat rasional, dan memang itulah rasionalitas mereka sebagai manusia pedalaman yang masih sangat terikat dengan sistem kepercayaan nenek moyang yakni agama Kaharingan. Kenyataan berikut rasionalitas demikian seringkali ditampakkan dalam ungkapan-ungkapan simbolis mereka seperti: (1) *Tambi dia' sakula oleh mili balanga* (nenekku dulu juga tidak sekolah tapi bisa beli belanga/guci); (2) *Ammun sakula mangan gawi mura'mangat, tapi dia' sakula, keleh molan* (jika dengan sekolah bisa mendapatkan pekerjaan yang lebih enak mungkin baik, tapi jika tidak, lebih baik bekerja di ladang).

**Kalangan *hubah*.** Sangat berbeda dengan kalangan *ayungku*, kalangan *hubah* memandang sekolah sebagai sebuah lembaga baru yang menyiratkan harapan-harapan baru. Sekolah, bisa saja merupakan "barang" baru, tetapi bukan sesuatu yang harus dijauhi apalagi harus ditolak atau disikapi secara acuh tak acuh. Memang, dalam kelompok *hubah* terdapat sebagian di antaranya yang merupakan keluarga yang tidak secara penuh menyekolahkan anak-anaknya, dalam arti tidak sampai selesai (tamat dan berijazah). Misalnya, ada sebagian kecil di antaranya yang menyekolahkan anaknya sampai kelas tertentu saja,

kemudian manakala si anak sudah bisa membaca, menulis, berhitung, dan berbahasa Indonesia dengan baik dianggapnya sudah cukup, lalu si anak pun segera ditarik untuk sepenuh waktu membantu orangtua bekerja menggarap ladang dan memelihara kebun. Tetapi sebagian besar keluarga *hubah* menyekolahkan anaknya secara utuh, sampai selesai dan memiliki ijazah.

Dalam pandangan kalangan *hubah* pada umumnya sekolah adalah sesuatu yang baik serta memiliki kelebihan tertentu bagi masa depan anak. Di kalangan *hubah* acapkali terlontar ungkapan-ungkapan demikian :

*"Ikau sakula, mangat manjadi tanggeran uluh. Sakula ih, mangat manjadi uluh pintar. Manjadi uluh pintar, akan tanggeran uluh are, kilau akan tampung puser. Batekang petak hunjeng. Sakula tuh ikau dia' kilau dawan pisang nampuh riwut. Sakula tuh mangat"* (sekolah akan menjadikan kita orang terpandang. Sekolah supaya orang jadi pintar. Menjadi orang pintar bisa menjadi perhatian keluarga. Dengan sekolah bisa menjadi orang sukses. Dengan sekolah pula kelak menjadi orang yang dapat diteladani. Dengan sekolah kelak menjadikan hidup lebih enak dan lebih baik).

Kalangan *hubah*, meskipun telah beralih keyakinan ke agama Kristen dan sebagian kecil beragama Islam, namun masih cukup loyal kepada tradisi Kaharingan. Tradisi yang tidak lagi diletakkan sebagai keyakinan melainkan sekedar ekspresi budaya. Mereka, misalnya, masih menghormati dan menghadiri

acara-acara adat yang diselenggarakan kaum Kaharingan dan bahkan masih pula me-*niwah*-kan orangtuanya atau anggota keluarga lainnya jika pada saat meninggalnya masih memeluk agama Kaharingan. Malah ada contoh kasus, di mana sebuah keluarga yang sudah beragama Islam tanpa ragu sedikit pun melaksanakan upacara *tiwah* bagi orangtuanya. Keluarga ini tidak mempersoalkan dirinya telah beragama Islam, tetapi justru merasa berkewajiban me-*niwah*-kan orangtuanya yang meninggal dunia dalam keyakinan Kaharingan.

Karena itu, tradisi dan kultur masyarakat pedalaman yang sangat diwarnai oleh pengaruh Kaharingan tidak lagi membelenggu mereka untuk secara hitam putih membentuk pola hidup. Bagi kalangan *hubah*, tradisi memang harus tetap dihormati sebagai bagian dari kehidupan bermasyarakat dan berbudaya yang dalam kenyataannya tak bisa dikesampingkan apalagi dibuang begitu saja. Tetapi sementara menghormati tradisi nenek moyang di satu sisi, maka mengadopsi budaya sekolah yakni dengan menyekolahkan anak sampai tamat dan bila perlu sampai ke tingkat yang lebih tinggi adalah sebuah pilihan untuk hidup maju di sisi lain.

Demikian pula, kalangan *hubah*, sudah mulai beranjak ke tingkat kesadaran baru yang meyakini bahwa hanya bersandar pada kekuatan dan kemurahan alam semata tidaklah cukup. Melainkan kekuatan dan kemurahan alam itu harus pula diikuti oleh kemampuan yang lebih baik dari waktu ke waktu dari orang-orang yang mengelola alam itu. Dengan kata lain, kendati pun anak-

anak mereka kelak masih tetap dan akan kembali bekerja di ladang atau kebun (karet), tetapi mereka mempunyai kemampuan baca tulis dan hitung yang sempurna serta bisa berbahasa Indonesia dengan baik dan lancar. Lebih dari itu tentu memiliki kualitas pikir dan pandangan yang lebih luas daripada anak-anak yang tidak sekolah. Dengan demikian kemungkinan untuk mengikuti perubahan dan kemajuan zaman sehingga terbebas dari keterisolasian pedalaman menjadi sangat terbuka.

Oleh karena pandangan yang sudah "diracuni" nilai-nilai modernitas itu, sehingga sudah cukup berbilang anak-anak yang disekolahkan lebih dari sekedar pendidikan dasar, yakni sudah sampai ke tingkat yang lebih tinggi seperti sekolah menengah (pertama dan atas) yang kebetulan semuanya berada jauh di luar batas desa. Ada yang meneruskan sekolah di ibukota kecamatan bahkan ada pula yang sampai ke kota Palangka Raya (tidak ke ibukota kabupaten: karena jaraknya justru lebih jauh ketimbang ke ibukota propinsi). Secara sosial ekonomi, kalangan *hubah* yang mampu menyekolahkan anak-anaknya ke luar batas desa pada umumnya adalah keluarga-keluarga yang tergolong *uluh sanang* dan *uluh tatau*.

Begitulah, kelompok *hubah* adalah kalangan warga Batu Nyapau yang sudah terbuka dan tersibak keyakinan tradisionalnya terhadap nilai-nilai modernitas, baik (terutama) karena dipengaruhi oleh gerakan misi dan zending Kristen yang telah muncul cukup lama memberikan pelayanan sosial di sekitar

Batu Nyapau maupun oleh gesekan-gesekan tertentu dengan orang-orang yang bertradisi kosmopolitan dari kota. Gesekan ini terjadi melalui kontak-kontak perniagaan maupun karena kebetulan mereka berkunjung cukup sering ke daerah-daerah yang lebih ramai dan sedikit bersuasana kota, semacam ibukota kecamatan, untuk berbagai keperluan. Di samping itu, gesekan-gesekan itu terjadi karena kontak yang cukup intens dengan guru-guru SD setempat yang bersedia bertempat tinggal di Batu Nyapau.

Gambaran mengenai dua kelompok masyarakat yang berbeda dalam menyikapi dan memandang lembaga persekolahan di muka menunjukkan bahwa di desa pedalaman Dayak, dalam hal ini Batu Nyapau, terdapat pembelahan masyarakat yang cukup mencolok, yakni kelompok yang *tidak* mengadopsi sekolah (kalangan *ayungku*) dan kelompok yang *mengadopsi* sekolah (kalangan *hubah*). Keduanya seolah berada di dunia yang berbeda kendati sama-sama hidup dalam lingkungan geografis yang satu serta etnis yang sama pula, Dayak Ngaju. Ini artinya, walaupun mereka menginjak dan hidup di ruang tanah bumi yang sama, namun ternyata memiliki corak rasionalitas atau struktur kesadaran yang berbeda.

## 7.2. Adopsi di Kalangan *Ayungku*

Pemaparan berikut ini adalah kasus tipikal dari keluarga yang tergolong kalangan *ayungku* di Batu Nyapu. Hal ini dimaksudkan untuk menampilkan

gambaran empiris mengenai sosok kalangan *ayungku* dalam kesejatiannya, sehingga dapat dipahami macam apakah kalangan *ayungku*, terutama menyangkut kehidupannya sehari-hari serta yang dengan pandangannya terhadap pendidikan (sekolah). Seperti telah dikemukakan, di Batu Nyapau, sampai saat ini, masih banyak warga masyarakat yang dapat digolongkan *ayungku*, khususnya dalam kaitannya dengan pendidikan. Kasus yang dipaparkan berikut ini hanya mengetengahkan kasus dari sebuah keluarga, yakni keluarga Sahadan. Kasus keluarga Sahadan, dalam penelitian ini, merupakan sosok keluarga pada titik ekstrim dari kalangan *ayungku* dalam memandang dan menyikapi lembaga persekolahan.

**Sahadan** (54 tahun), laki-laki kelahiran Tumbang Penjangai, tetangga desa Batu Nyapau yang berjarak kurang lebih 7 kilometer, adalah kepala keluarga dari seorang istri bernama Idah dengan enam orang anak masing-masing: Dami, Dono, Syuri, Ganti, Injet, dan Kelly. Sahadan dan keluarganya kini hidup tenang dan merasa bahagia di Batu Nyapau.

Sejak masih kanak-kanak Sahadan sudah akrab dengan kehidupan berladang, dan memang dia dibesarkan orangtuanya di ladang dan dalam tradisi berladang. Dia benar-benar mengalami secara nyata bagaimana suka dukanya kehidupan para peladang, termasuk orangtuanya: bagaimana dia harus mengikuti orangtuanya berangkat ke ladang dengan naik perahu/jukung berjam-jam kemudian untuk sekian lama harus tinggal di sana. Bagaimana pula harus

menjalani hidup dan memenuhi kebutuhan sehari-hari selama menjaga ladang, semua harus dilalui dan dirasakannya dengan dalam. Tidak sekedar kehidupan berladang, Sahadan juga mengenal bagaimana berburu babi hutan, rusa, burung-burung, serta mencari ikan di sungai. Pengalaman-pengalaman ini diwarisi secara langsung dari orangtuanya dan orang-orang dekat di sekitarnya. Ketika sampai pada usia dewasa dan dia dituntut untuk mandiri dengan membentuk keluarga sendiri (menikah pada usia 25 tahun), Sahadan pun sudah sangat tahu tentang tata cara berladang, mulai dari membuka ladang hingga memanen hasilnya. Dengan demikian, Sahadan sesungguhnya adalah sosok anak ladang di mana kehidupannya sehari-hari paling jauh hanya berkisar antara ladang, kebun dan kampung halamannya.

Sebagai anak ladang yang selalu mendampingi orang tuanya bekerja, Sahadan tidak pernah mengenal sekolah. Ia adalah seorang buta huruf dan tidak tahu tentang apa yang sedang berlangsung di tempat lain di luar lingkungan alam dan sosial kulturalnya. Begitu pula dengan sang istri yang hingga kini setia mendampinginya adalah perempuan pedalaman yang tidak pernah tahu tentang apa dan bagaimana itu sekolah. "Tradisi" tidak sekolah ini ternyata harus pula diikuti oleh anak-anak Sahadan juga. Keenam anaknya tak seorang pun yang disekolhkannya. Bahkan anaknya yang kelima dan keenam yang saat ini berada pada usia sekolah, ternyata tidak juga disekolhkannya. Ketika anaknya yang kelima dan keenam memasuki usia sekolah, Sahadan mengaku pernah dihubungi

oleh Kepala SD setempat Alex S. Rangka. Setelah berkali-kali dihubungi Sahadan pun sempat “menyerah” dengan mendaftarkan anaknya yang keenam, Injet, ke sekolah. Tapi malang, Injet hanya boleh mengenyam bangku sekolah sekitar dua bulan, setelah itu Sahadan menarik kembali anaknya untuk kemudian diboyong ke ladang. Baginya, Injet lebih baik tetap bersamanya bekerja dan menjaga ladang.

Bagi Sahadan, sekolah itu tidak penting dan tidak jelas tujuannya untuk apa. Dalam pandangan Sahadan, yang terpenting adalah kehidupan diri dan anak-anaknya tidak terlantar, dan kebutuhan hidup sehari-hari dapat dipenuhi dengan baik. Sahadan yakin bisa hidup dengan baik, tenang dan bahagia tanpa harus bersekolah. Sebab orang tua serta nenek moyangnya sejak dulu juga tidak pernah sekolah, nyatanya bisa hidup dengan baik, tenang dan bahagia. Karena itu dia merasa tidak perlu dan untuk apa bersekolah, begitu juga dengan anak-anaknya. Sahadan pun acapkali berucap: *"tambah tuh dia' sakula, ulih mili balanga"* (nenekku dulu juga tidak sekolah, tetapi dia bisa beli belanga, guci). Bagi Sahadan hidup ini akan tetap bisa dijalani dengan baik dan tenang serta memperoleh yang diinginkan selama alam masih tetap ramah dan roh-roh halus tetap bersahabat dengan kita. Karenanya Sahadan berkeyakinan *"taluh handiai huang, penda langit tuh, uras patanak akan ulun kalunen"* (alam lingkungan adalah segala-galanya).

Secara sosial ekonomi, Sahadan termasuk *uluh sanang* di kalangan penduduk Batu Nyapau. Dia memiliki delapan *lembar* kebun karet yang masing-masing *lembar* berisi antar 500-1.000 pohon karet. Empat *lembar* diantaranya telah diserahkan kepada anak-anaknya yang sudah menikah. Sementara empat *lembar* yang kini masih tersisa, kelak dua diantaranya akan diserahkan kepada anaknya jika mereka menikah. Sedangkan yang dua lagi kelak akan dimanfaatkan bersama istri di masa tuanya. Menurut Sahadan, kebun-kebun karet itu memang sengaja dipersiapkannya untuk suatu saat (seperti yang sebagian telah dilaksanakannya) akan diberikan kepada anak-anaknya sebagai bekal hidup mereka sejak memutuskan untuk menikah.

Sehari-hari Sahadan dan seluruh anggota keluarganya lebih banyak menetap di ladang atau kebun. Sebagai kalangan yang dapat digolongkan *uluh sanang*, kondisi rumah tinggal Sahadan di kampung cukup baik; berukuran cukup besar terbuat dari kayu yang kokoh dan berdinding kulit kayu (tidak dari papan sebagai mana umumnya rumah-rumah keluarga *uluh tatau*). Sahadan merasa tak perlu lebih banyak bertempat tinggal di kampung karena pekerjaannya menuntut dia tinggal di ladang atau kebun. Sedangkan di kampung hanya dikunjunginya pada saat-saat tertentu, misalnya ketika ada upacara adat yang harus dihadiri oleh seluruh warga, ada warga kampung yang menikahkan anaknya, ada kematian, upacara agung kematian (*tiwah*), upacara *suhur lebu*, dan sebagainya. Sahadan juga akan ke kampung jika memerlukan sesuatu untuk

kebutuhan hidupnya sehari-hari. Tetapi jika tidak ada kegiatan-kegiatan dan keperluan semacam itu, maka Sahadan pun lebih memilih tetap berada di ladang atau kebun (karet) miliknya.

Sahadan, agaknya, lebih mementingkan kedekatan, kemenyatuan dan kebersamaan dengan seluruh anggota keluarganya. Bagi Sahadan, *hinjei kokoh, kuat* (keluarga yang bersatu, kokoh dan kuat) adalah *ije tampung puser* (sekumpulan keluarga kental). Karena itu Sahadan ingin tetap bersama anak-anaknya, kemudian apa yang dimilikinya pun ingin diberikan/dibagikan secara adil kepada anak-anaknya. Dalam hubungan ini dia kerap kali berucap: "*belum hinjei san kene susah senang sama nyerenai*" (ada rezeki, ada kesusahan, ada kekayaan, dan tidak punya apapun dirasakan bersama-sama).

Sahadan yang polos dan penganut agama/kepercayaan Kaharingan sekaligus kuat memegang tradisi leluhurnya ini, memandang menyekolahkan anak sebagai kegiatan yang hanya menghabiskan uang saja, sementara tetap berada di ladang tidak saja dapat menghasilkan sesuatu, juga tidak perlu menghabiskan uang. Laki-laki Dayak pedalaman yang bahasa Indonesianya tersendat-sendat ini berprinsip: "*amun sakula maggau gawi mangat, tapi amun dia' keleh malan*" (kalau sekolah dapat *gawi* enak, tapi jika tidak lebih baik *begawi* di ladang). Di samping itu, keengganan Sahadan menyekolahkan anak-anaknya ternyata juga karena diperkuat oleh kenyataan bahwa lembaga sekolah yang ada di kampungnya tidaklah berjalan dengan baik. Dia, misalnya, tahu

persis kalau guru-guru SD Batu Nyapau sangat jarang datang untuk mengajar. Seperti tergambar dengan jelas di wajah Sahadan bahwa dirinya merasa kecewa dengan kondisi SD di kampungnya, dan karena itu dia tidak pernah menaruh harapan apa pun terhadap masa depan anak-anaknya seandainya harus bersekolah di situ. Bahkan tidak hanya terhadap lembaga pendidikan formal (SD setempat), Sahadan pun juga tak mau peduli dengan program pemerintah berupa Kejar Paket A yang diperuntukkan bagi warga masyarakat yang belum mengenal baca tulis. Terlebih lagi ketika lembaga Kejar Paket A itu ternyata juga tidak berjalan atau dilaksanakan dengan sungguh-sungguh, sehingga membuat warga setempat terutama orang semacam Sahadan semakin tak percaya.

### **7.3. Adopsi di Kalangan *Hubah***

Ada dua kasus keluarga dari kalangan *hubah* yang hendak diketengahkan berikut ini sebagai contoh empiris yang menggambarkan realitas yang berbeda dengan kalangan *ayungku* dalam pengadopsian sekolah di pedalaman Dayak Kalteng. Kedua kasus yang dimaksud adalah dari keluarga Solindie dan Keluarga Else.

**Keluarga Solindie.** Di kalangan penduduk Batu Nyapau, Solindie adalah sosok manusia Dayak yang agak lain dan memiliki kelebihan diri yang cukup spektakuler di antara warga lainnya. Dia adalah warga Batu Nyapau pertama yang meraih predikat guru sekaligus yang kedua bagi warga setempat yang

melanjutkan sekolah ke tingkat SLTA setelah 2 (dua) kakak perempuan Solindie sendiri yang kini bekerja di kota, Palangka Raya. Solindie, lebih dari seorang guru. Dia adalah juga seorang petani yang rajin dan seorang pedagang yang ulet. Tidak cukup dengan itu, Solindie pun mendirikan sebuah pabrik (penggilingan padi), kemudian juga menyewakan mesin pemotong pohon (sinso) dan menyewakan perahu bermesin. Anak kedua (tapi laki-laki pertama) pasangan Taher Rumbang dan Linae, ini kini menjadi orang terpandang di kampungnya.

Dibandingkan dengan anak-anak Batu Nyapau lain seusianya, Solindie kecil memang agak berbeda dengan anak Dayak pedalaman pada umumnya. Dia tampak kurang senang diajak ke ladang oleh ayah ataupun neneknya kendati untuk sekedar mencari kayu atau daun rumbia. Kehidupan berladang tidak begitu disukai oleh Solindie. Kalaupun (terpaksa) dia harus ikut orangtuanya ke ladang tetapi dia tidak begitu berkenan membantu orangtuanya menggarap ladang, melainkan lebih banyak tidur dan terkesan sebagai anak malas. Padahal sebagai anak laki-laki pertama warga Dayak pedalaman Solindie mestinya harus tampil tegar, kuat dan rajin sehingga kelak dapat membantu dan meneruskan pekerjaan orangtuanya sebagai peladang. Tetapi Solindie lain, dia justru menampilkan gelagat yang kurang memberikan harapan untuk pada gilirannya menjadi seorang peladang yang baik. Dia tampak acuh tak acuh dengan urusan ladang dan kebun.

Tapi untunglah, Solindie akhirnya memang tidak dipersiapkan kedua orangtuanya menjadi peladang, melainkan diutus sekolah ke Tewah (ibukota

kecamatan, karena di Batu Nyapau ketika itu belum ada sekolah), mengikuti jejak kakak perempuannya yang telah setahun lebih dulu masuk Sekolah Dasar di Tewah. Bagi pasangan Taher dan Linae, Solindie lebih baik disekolahkan saja, sebab siapa tahu dia lebih berbakat untuk itu ketimbang berladang serta kelak dapat diikuti oleh adik-adiknya.

Demikianlah, Solindie kecil diberangkatkan ke Tewah dengan tujuan bersekolah, maka dia lalu didaftarkan di sebuah SD di sana. Inilah pengalaman merantau pertama bagi Solindie. Beruntung dia terus diberi kesempatan oleh orangtua melanjutkan pendidikan sampai ke tingkat SLTA di kota Palangka Raya. Setamatnya dari Sekolah Pendidikan Guru Kristen (SPGK), Solindie melamar sebagai guru SD dan kemudian diterima, dan inilah yang kemudian mengantarkannya tampil sebagai seorang guru di kampung halamannya di pedalaman nun jauh di tengah belantara. Sampai saat ini (1998) sudah lebih dari sepuluh tahun Solindie mengabdikan tenaganya sebagai guru, mengajarkan anak-anak Dayak (yang sama dan senasib dengan dirinya dahulu) mengenal baca tulis dan membuka pemikiran baru tentang dunia yang jauh lebih luas daripada yang sekedar mereka lihat dan alami di Batu Nyapau. Sesuai dengan ijazah yang dimilikinya dari SPGK, seharusnya Solindie menjadi guru agama (Kristen), namun karena SD setempat kekurangan guru maka Solindie pun dialihkan sebagai guru kelas.

Dalam keluarga Taher-Linae ternyata tidak hanya Solindie yang disekolahkan tetapi juga ketujuh saudaranya yang lain. Kakak perempuan yang lebih dulu bersekolah kini telah bekerja di Palangka Raya. Sementara adik-adiknya seperti Yooke (menjadi guru SD di Bartu Nyapau), Dami (guru SD di Temanggung Tilung), Hele (tamat SPG, kemudian kawin dengan seorang polisi di Kapuas), Londi (guru SMP di Tewah), Rangke (pelajar SMA di Tewah) dan Yanto (pelajar SMP di Tewah).

Tapi bagaimana kisahny sehingga Taher-Linae yang orang pedalaman dan hidup terasing di tengah hutan ini berhasil menyekolahkan kedelapan anaknya? Pasangan ini sejak semula dikenal sebagai manusia Dayak pedalaman yang tidak terlalu kaku mamahami dan memegang tradisi leluhurnya. Begitu keduanya memutuskan untuk menikah, Taher yang asli Batu Nyapau dan penganut Kaharingan tidak merasa kesulitan berpindah agama ke Kristen mengikuti istrinya, Linae. Sementara Linae, gadis kelahiran Tumbang Pejangai yang sebetulnya juga beragama Kaharingan, sejak duduk di bangku SD telah berbulat hatinya memeluk Kristen. Dan sejak beragama Kristen, Linae pun merasa berkewajiban mengikuti Sekolah Minggu di gereja di desanya bersama teman-teman Dayak sebayanya. Sctamat SD Linae tidak sempat melanjutkan ke SMP karena harus membantu orangtuanya di ladang, namun kegiatan Sekolah Minggu-nya terus berlangsung di samping mengikuti beberapa aktivitas lainnya di Gereja. Dia baru berhenti sebagai aktivis Gereja begitu lelaki dari tetangga

desanya bernama Taher Rumbang yang berhasil menundukkan cintanya datang melamarnya, dan tak lama kemudian mereka pun menikah.

Pasangan berbahagia yang dikaruniai delapan orang anak ini, pada dasarnya sudah berobsesi bahwa kelak akan menyekolahkan anak-anaknya begitu anak ketiga mereka lahir yang kebetulan laki-laki dan kemudian diberi nama Solindie. Inisiatif awal menyekolahkan anak-anak, sesungguhnya datang dari Linae yang kemudian juga didukung sepenuhnya oleh sang suami, Taher Rumbang. Bagi Taher dan Linae, rasanya terlalu berat jika anak-anak mereka juga tetap berladang seperti mereka. Dan, sejak keduanya sepakat untuk tidak menjadikan anak-anak mereka peladang, melainkan harus bersekolah, maka sejak itulah mereka berpikir untuk membangun sebuah rumah di Tewah, ibukota kecamatan. Di rumah itulah anak-anaknya tinggal selama bersekolah di Tewah.

Pandangan yang sangat maju, diukur dengan tingkat peradaban masyarakat Batu Nyapau -- apalagi waktu itu, diakui oleh Linae sebagai sangat diwarnai oleh kalangan pergaulan di masa kecil dan terlebih lagi oleh pelajaran-pelajaran agama (Kristen) yang diterima selama bertahun-tahun di Gereja di desa asalnya Tumbang Pejangai. Linae pun menjadi manusia Dayak yang sangat bersyukur karena suaminya dengan serta merta mendukung secara total idenya untuk menyekolahkan anak-anak mereka. Linae merasakan betul betapa suaminya yang meskipun tak mengenyam bangku sekolah serta baru belakangan, di saat menikah dengannya, menyatakan memeluk Kristen, adalah lelaki yang

sangat terbuka pikirannya untuk diajak berpikir alternatif, dalam hal ini menyekolahkan anak kendati tempatnya berada di desa lain dan mereka pun harus berpisah dengan anak-anaknya untuk waktu sekian lama.

Keinginan dan keputusan untuk menyekolahkan anak-anak mereka, sungguh sangat dirasakan Linae sebagai suatu perjuangan yang berat. Di satu sisi, mereka harus tetap tinggal serta melahirkan kedelapan anaknya di Batu Nyapau yang ketika itu masih sangat sepi (hanya dihuni oleh sekitar sepuluh kepala keluarga) dan semuanya serba sulit, di sisi lain anak-anak mereka yang telah menginjak usia sekolah harus segera diantarkan ke Tewah untuk disekolahkan. Meskipun demikian, keluarga yang taat beragama ini, merasakan betapa tingginya rasa dan ikatan kekeluargaan penduduk Batu Nyapau yang segelintir itu (kebetulan semuanya masih dalam hubungan kerabat). Susah-senang betul-betul dirasakan bersama, barang-barang kebutuhan sehari-hari dibagikan secara merata, kehidupan bergotongroyong begitu tinggi, sehingga warga kampung sungguh-sungguh merasa sebagai manusia yang bersaudara.

Begitulah, Solindie anak asli Batu Nyapau yang berhasil menjadi guru serta dikenal sebagai keluarga paling kaya di kampungnya, terlahir dari keluarga yang meyakini bahwa sekolah itu merupakan jembatan menuju ke "dunia" lain yang lebih maju. Sekolah diyakini sebagai sebuah cara agar anak-anak mereka bisa keluar dari pola hidup yang hanya bergantung pada alam, yakni berladang (berpindah). Buah dari keyakinan itu kini dirasakan benar oleh Solindie.

Sehingga, Solindie sendiri pun bertekad pula menyekolahkan anak-anaknya yang berjumlah enam orang itu setinggi mungkin, dengan harapan: agar mereka kelak tidak perlu harus berladang melainkan kalau bisa memperoleh pekerjaan yang jauh lebih baik serta memiliki status sosial yang tinggi dan terhormat di masyarakat. Karena itu, Solindie juga berkeinginan, jika kelak modalnya sudah cukup, akan pindah ke kota (Palangka Raya) untuk lebih bisa menjamin pendidikan dan masa depan anak-anaknya.

**Keluarga Else.** Bersama keluarga Solindie, keluarga Else adalah sebuah contoh di titik ekstrim yang lain (titik ekstrim pertama adalah kasus Sahadan dari kalangan *ayungku*), di mana tidak lagi terlalu ditawan atau dibelenggu oleh tradisi lokal yang diwariskan nenek moyangnya. Keluarga Else secara sosial kultural dan agama, sudah jauh berubah dibandingkan rata-rata penduduk Batu Nyapau umumnya. Perubahan yang terjadi atas Keluarga Else sesungguhnya lebih karena pengaruh gerakan missionaris dan zending baik yang masuk ke Batu Nyapau maupun yang sudah tertanam pada diri Else kecil di kampung asalnya, Teluk Nyatu. Dan, kini Else sendiri justru menjadi salah seorang aktivis dari gerakan missionaris zending di kampungnya.

Else, wanita kelahiran kampung kecil Teluk Nyatu, Kuala Kurun, Kapuas, tahun 1945 adalah tipe wanita desa yang cerdas, ulet energik sekaligus terbuka dan menyimpan obsesi yang tinggi untuk menjadikan atau mengajak warga Batu Nyapau menjadi bagian dari masyarakat yang tidak terlalu

terkungkung oleh tradisi dan warisan nenek moyang yang sudah tertinggal zaman. Desa kelahiran Else yang terletak di sekitar tepian Sungai Kahayan adalah daerah di mana missionaris-zending Kristen memusatkan kegiatannya sejak tahun 1835, khususnya di seputar wilayah Kuala Kurun, Kapuas. Tidak seperti di Batu Nyapau yang nyaris tak ada gereja, di desa kelahiran Else sangat mudah menjumpai gereja-gereja baik yang dibangun oleh kalangan missionaris maupun masyarakat setempat secara gotongroyong. Karena itu tradisi desa asal Else sangat kuat dipengaruhi oleh nilai-nilai Kristen, walaupun di sana juga masih cukup banyak penduduk yang beragama/berkeyakinan Kaharingan. Di daerah asal Else ini terdapat sebuah rumah sakit yang cukup terkenal yang dikelola oleh kalangan missionaris dengan peralatan yang cukup canggih bahkan menyediakan dokter ahli bedah, Elizabeth, yang sangat dikenal di Kalimantan Tengah. Rumah sakit bergengsi yang terletak di desa Tumbang Miri di hulu Sungai Kahayan ini menyediakan fasilitas transportasi udara berupa pesawat capung guna mempercepat pelayanan medis kepada masyarakat.

Sebagai anak Dayak kebanyakan Else sesungguhnya juga adalah anak ladang dan dibesarkan di seputar ladang dan kampung halaman di pedalaman, dan ketika menginjak usia sekolah Else pun disekolahkan oleh orangtuanya di Kuala Kurun yang tidak terlalu jauh dari Teluk Nyatu. Dari Teluk Nyatu ke Kuala Kurun, Else hanya menempuh perjalanan kurang lebih 30 menit dengan perahu *kelotok*. Semasa kecil di kampung kelahirannya, Else juga acapkali

menyaksikan orang-orang Barat yang gagah, pintar, berpakaian rapi dan penuh disiplin. Else kecil sangat senang dan merasa sangat tertarik melihat orang-orang itu. Yang menarik, sejak kecil Else sudah akrab dengan berbagai bacaan baik yang tersedia disekolahnya maupun dapat dipinjam dari tetangga kiri kanannya atau yang diberikan orang-orang di balai pengobatan di Kuala Kurun. Buku/bacaan tentang bagaimana berkebun atau pentingnya mengkonsumsi air bersih, misalnya, sudah dibaca Else ketika dirinya duduk di bangku SD di Kuala Kurun. Selain itu, Else, yang meskipun lahir dari keluarga yang memeluk agama/kepercayaan Kaharingan, sudah sejak kecil pula dia suka membaca kitab suci agama Kristen, Al-Kitab, yang didapatnya dari balai pengobatan di Kuala Kurun.

Setamat dari pendidikan dasar (Sekolah Rakyat, SR), Else kemudian meneruskan pendidikannya di SMP Kristen Kuala Kurun. Begitu menyelesaikan pendidikan di tingkat SMP, Else juga ingin meneruskan ke tingkat SMA. Namun, orangtua Else tidak mampu melanjutkannya sampai ke SMA karena terbentur biaya. Lebih dari itu orangtuanya mulai menuntut agar Else dapat memberikan tenaganya untuk bekerja di ladang. Begitulah, Else yang tengah beranjak remaja itu harus berhenti sekolah dan hanya puas di tingkat SMP saja. Tetapi meskipun hanya lulusan SMP, ternyata Else adalah anak (gadis remaja) yang cukup disegani di kampungnya, karena dianggap orang yang memiliki pendidikan memadai dan merupakan bagian dari orang-orang dianggap berada di atas rata-

rata warga masyarakat lainnya. Dan, dalam waktu yang hampir bersamaan, Else ternyata telah pula berpindah agama, dari Kaharingan ke agama Kristen, semasa dia di bangku SMP, tepat pada usianya yang ke 18 tahun.

Ketika benar-benar kembali ke kampung, setamat SMP, Else kemudian aktif di gereja serta menyempatkan diri untuk terus mengurus sekolah minggu. Di sinilah Else semakin banyak bergaul dengan mereka yang sudah lama menganut Kristen. Dia semakin banyak dan dalam pula mengenal ajaran Kristen. Bersamaan dengan itu, Else juga banyak menerima informasi tentang dunia luar. Alat komunikasi berupa radio semakin sering didengarnya. Menginjak usia 21 tahun, Else pun dipinang seorang pemuda bernama Dandiel dari desa Sepang Kota, Sepang Simin, dan kemudian mereka segera menikah.

Pada tahun 1978, Else beserta suami memutuskan untuk pindah ke Tumbang Pejangai karena di sana terdapat beberapa *lembar* kebun karet milik suaminya yang sudah ada sebelum mereka menikah. Sementara anak-anaknya tetap tinggal di Kuala Kurun agar terus bisa bersekolah. Ketika berada di Tumbang Pejangai, tingkat Kekristenan Else justru semakin kental, karena di desa ini di samping terdapat sebuah gereja yang besar disertai berbagai kegiatan yang sarat, juga dari desa ini pula sebagai kampung asal beberapa pejabat di tingkat kabupaten. Hal ini membuat Else dan warga setempat umumnya merasa bangga. Kenyataan ini tentu saja membawa makna tersendiri, misalnya membuat warga Tumbang Panjangai semakin giat dan bersemangat menyekolahkan anak-

anaknyanya. Anak kelima dan keenam pasangan Else-Daniel juga disekolahkan di Tumbang Pejangai.

Karena didorong oleh keinginannya untuk meningkatkan taraf hidupnya, maka pada 1993, Else bersama keluarganya memutuskan untuk mengikuti program transmigrasi lokal ke Batu Nyapau. Sejak itulah dia dan keluarga menjadi penduduk Batu Nyapau. Else tertarik ke Batu Nyapau karena daerah ini terkenal sebagai penghasil karet dan berlahan subur. Harapan Else, di Batu Nyapau keluarganya dapat memiliki sejumlah kebun karet sehingga dapat meningkatkan taraf kehidupan ekonominya, di samping itu juga dapat tetap melaksanakan sebuah misi suci yakni turut mengubah kehidupan orang-orang Batu Nyapau yang Kaharingan itu menjadi manusia yang beragama *samawi*.

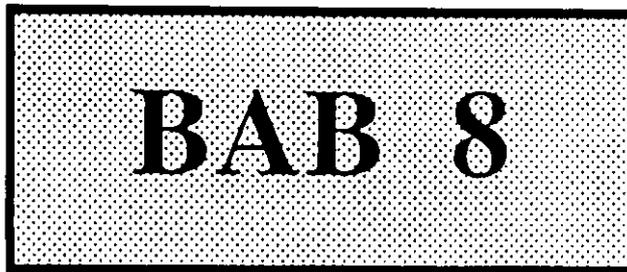
Pasangan Else-Daniel, kini memiliki enam orang anak. Anak pertama, kedua, dan ketiga berpendidikan SMA dan sudah berkeluarga. Sedangkan anak keempat, Melawati, berada di Palangka Raya bekerja sebagai perawat. Lalu, anak kelima dan keenam tinggal bersamanya di Batu Nyapau, keduanya masih duduk di bangku sekolah dasar setempat.

Else menganggap pendidikan itu sungguh penting dan tak bisa ditawar-tawar. Baginya, dalam kondisi apapun anak-anak harus tetap disekolahkan. Dia berpandangan, bagaimana mungkin anak-anak itu mampu menjadi manusia yang lebih baik dan maju dibandingkan orangtua dan nenek moyangnya tanpa disekolahkan. Else tidak begitu peduli apakah anak-anaknya setelah bersekolah

memperoleh pekerjaan sebagai pegawai atau harus kembali berladang. Hal yang terpenting baginya adalah anak-anak itu mempunyai pengetahuan yang luas, memiliki pola pikir yang maju serta tidak terlalu dibelenggu atau dikungkung oleh tradisi leluhur yang sudah tertinggal zaman.

Karena komitmen yang cukup tinggi terhadap pendidikan itulah maka Else tetap bersemangat menjadi aktivis gereja dan menjadi bagian dari mereka yang berjiwa missionaris. Dia tidak merasa lelah memperkenalkan ajaran Kristen kepada orang-orang Batu Nyapau yang masih setia kepada kepercayaan “animisme”, Kaharingan. Bagi Else, kepercayaan Kaharingan sudah seharusnya ditinggalkan dan beralih ke agama samawi yang lebih mengajarkan kasih sayang dan kemajuan. Karena itu pula Else acapkali mengeritik keras penampilan lembaga pendidikan dasar di Batu Nyapau yang dinilainya hanya berjalan setengah hati. Dia kerap kali mengecam guru-guru yang tidak aktif mengajar. Else menilai beberapa guru SD Batu Nyapau tidak sungguh-sungguh menjalankan tugasnya sebagai guru, acuh tak acuh, serta kurang memiliki tanggung jawab akan masa depan anak-anak Batu Nyapau.

Begitulah, Else adalah sosok manusia yang sangat percaya kekuatan pendidikan, dan dia begitu bangga karena anak-anaknya dapat disekolahkan cukup tinggi. Lagi pula ada di antaranya yang menjadi pegawai, perawat di kota. Kebanggaan itu ditampakkannya dengan memasang foto anak-anaknya di ruang tamu rumahnya, lengkap dengan pakaian (“kebesaran”) wisudanya.



**BAB 8**

**BAB 8****PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN**

Kalangan masyarakat Batu Nyapau yang tidak bersedia mengadopsi sekolah yang dalam penelitian ini disebut *ayungku*, sebagaimana dipaparkan pada bagian 7.1. dan 7.2. di muka, adalah suatu kelompok masyarakat yang masih sangat setia memegang warisan tradisi. Mereka memandang apa yang diwariskan nenek moyang, yang lahir dari mitos-mitos untuk kemudian diyakini sebagai kebenaran, adalah kekayaan yang tidak saja sangat berharga tetapi juga harus ditunduki berikut dipertahankan, sebagai wujud kesetiaan dan penghormatan. Bagi mereka, warisan nenek moyang itu mengandung nilai-nilai yang memberi tuntunan tentang bagaimana sebaiknya menjalani kehidupan, terutama dalam menjaga keseimbangan dengan roh-roh halus serta alam lingkungan tempat mereka hidup. Ikatan tradisi ini menjadi begitu kuat dan mendalam pada setiap individu dalam masyarakat Batu Nyapau oleh karena tradisi tersebut merupakan derivasi (langsung) dari nilai-nilai kepercayaan/keagamaan mereka, yakni Kaharingan.

Kenyataan ini menggambarkan bahwa kalangan *ayungku* pada dasarnya masih berkuat dalam kebudayaan tahap mitis. Menurut van Peursen (1989: 43-44), dalam tahap mitis manusia diresapi oleh pengaruh-pengaruh dari sukunya dan dari alam raya. Di dalam kehidupan mereka ada suatu "ruang sosio-mitis",

yaitu lingkup daya kekuatan yang meliputi manusia dan yang ditentukan oleh pertalian dengan sukunya (socio-) dan oleh sikapnya yang mitis (-mitis). Baru dalam lingkup daya kekuatan tersebut manusia mencapai identitasnya, ia tidak mempunyai identitas dari dirinya sendiri, ia baru menjadi seseorang dalam “ruang socio-mitis” itu. Identitasnya sendiri seolah-olah belum lengkap, masih dibagi dengan orang-orang sesuku. Dan kalau kepribadiannya muncul, maka itu pun sebagai titik pangkal bagi perannya di dalam suku.

Di sisi lain, van Peursen menyebutkan demikian:

Tidak mengherankan, bahwa garis pemisah yang jelas antara dunia batin dan dunia lahir belum kelihatan pula. Mereka belum mempunyai pengertian moderen mengenai jiwanya sebagai sesuatu yang merupakan miliknya sendiri, dasar identitasnya sebagai seorang manusia yang berpribadi. Bukan, “jiwa” itu lebih merupakan sesuatu yang berpengaruh, yang berkuasa. Sebuah batu yang aneh bentuknya, sebuah topeng, sinar bulan purnama, bahkan sesosok mayat dapat disebut “jiwa”. Tetapi di sini pun jalan pikiran praktis tidak absen juga. Dalam hidup keseharian mereka dapat saja membedakan antara sesuatu yang hidup dan sesuatu yang mati, sebuah benda misalnya. Tetapi dalam perjalanan manusia di dunia ini terdapat persilangan-persilangan, di mana batas-batas antara dunia sini dan dunia sana menjadi kabur, lenyap (1989: 44).

Di bawah payung tradisi yang kuat dan eksklusif seperti itu, kalangan *ayungku* menyikapi nilai-nilai dan anasir-anasir baru yang hadir di tengah-tengah mereka sebagai sesuatu yang masih sulit diyakini dan dipahami akan maknanya dalam kehidupan mereka sehari-hari. Terhadap lembaga sekolah, misalnya, kalangan *ayungku* masih memandangnya sebagai sesuatu yang belum jelas: lembaga macam apa dan untuk apa pula. Karena itu mereka pada dasarnya tidak

mau tahu dengan keberadaan Sekolah Dasar (SD) yang sudah hampir dua puluh tahun berdiri di desa mereka. Hal ini tercermin dari sikap mereka yang tak pernah tertarik dan bersedia menyekolahkan anak-anak mereka.

Sikap masyarakat yang demikian itu dapat dipahami sebagai penolakan terhadap inovasi baru dan nilai-nilai baru. Sekolah sebagai inovasi baru yang membawaserta nilai-nilai baru masih dianggap sebagai "barang" asing yang belum jelas makna dan manfaatnya bagi kehidupan mereka sehari-hari. Dengan demikian adopsi inovasi -- dalam hal ini lembaga sekolah -- tidak terjadi di kalangan *ayungku*. Adopsi, yang oleh Rogers (1983) diartikan sebagai sebuah keputusan untuk menerima sebuah inovasi dalam menggunakan gagasan itu sepenuhnya, sungguh masih jauh panggang dari api bagi kalangan *ayungku* di Batu Nyapau.

Kenyataan ini mengisyaratkan betapa proses difusi inovasi di kalangan *ayungku* dalam masyarakat Batu Nyapau masih sedang mengalami kegagalan. Inovasi nilai-nilai moderen berupa sekolah meskipun sudah disebarkan atau disosialisasikan selama hampir dua puluh tahun, namun belum mampu mempengaruhi pikiran mereka sehingga bersedia menerima dan mengikutinya. Ini serupa dengan yang diungkapkan Rogers (1983), mengenai gagalnya Lembaga Kesehatan Masyarakat di Peru dalam memperkenalkan cara hidup sehat kepada penduduk di sebuah desa. Lembaga Kesehatan Masyarakat -- yang sangat dikenal di santero Amerika Latin karena berbagai keberhasilan yang

dicapainya -- tersebut justru gagal mempengaruhi pikiran dan tindakan sebagian besar penduduk Los Malinos, sebuah desa di daerah pantai Peru. Kegagalan ini ditandai dengan hanya sebelas ibu rumah tangga saja, dari 200 keluarga, yang bersedia menerima gagasan bahwa air minum yang dikonsumsi setiap hari adalah baik dan sehat jika dimasak/direbus lebih dahulu. Sedangkan sebagian besar penduduk lainnya tidak terpengaruh oleh anjuran itu, meskipun para petugas yang dibantu seorang dokter telah mengampanyekannya selama dua tahun.

Dari kegagalan mengampanyekan memasak air minum itu, Rogers kemudian mencoba menelusuri dan mempertanyakannya lebih jauh mengapa adopsi inovasi di Los Malinos itu gagal? Rogers, sedikitnya menemukan dua aspek yang menyebabkan kegagalan itu. *Pertama*, aspek kepercayaan atau norma-norma masyarakat setempat. Dalam pandangan masyarakat Los Malinos, makanan (termasuk air minum) “panas” ada kaitannya dengan “orang sakit”. Air minum yang direbus, misalnya, dianggap tidak “segar” lagi karena sudah dipanasi. Karenanya air semacam itu, menurut tradisi keyakinan orang-orang Los Malinos, hanya akan diperuntukkan bagi orang sakit. Sedangkan orang sehat tidak pantas meminumnya. *Kedua*, kegagalan itu juga terjadi karena teknik (pendekatan) petugas kesehatan sebagai agen yang masuk serta mencoba tinggal bersama masyarakat setempat keliru memahami siapa sebenarnya yang seharusnya dipengaruhi serta bagaimana menempatkan diri di antara orang-orang yang seharusnya dipengaruhi itu. Yang dianggap tokoh dan memiliki pengaruh

kepada warga lainnya tidak berhasil dikenali untuk didekati. Sang petugas justru lebih memusatkan perhatian dengan terus-menerus mendekati dan bergaul akrab dengan keluarga-keluarga yang secara sosial ekonomi berada di atas sebagian besar penduduk Los Malinos lainnya yang rata-rata miskin itu. Juga, keluarga-keluarga yang didekati agen inovasi itu umumnya bukanlah penduduk asli desa setempat meskipun sudah cukup lama tinggal di sana, dan bagi penduduk asli setempat keluarga-keluarga itu masih dianggap sebagai orang asing. Sementara itu, sang inovator sendiri dinilai oleh penduduk setempat lebih memosisikan diri sebagai orang kelas atas, sehingga cenderung menceramahi mereka tentang berbagai macam penyakit, tentang kuman dan lain sebagainya yang sesungguhnya tidak dipahami oleh penduduk desa. Jadi, singkat kata, terdapat jarak sosial yang cukup lebar antara penganjur inovasi dengan kalangan masyarakat yang dipengaruhi.

Dalam kasus *ayungku* di Batu Nyapau di mana sekolah, sebagai sebuah bentuk inovasi, tidak diadopsi oleh mereka. Jika dikaitkan proses perubahan sosial di mana paling tidak terdapat tiga tahap di dalamnya, yakni: (1) invensi, ide-ide baru diciptakan dan dikembangkan; (2) difusi, suatu proses di mana ide-ide baru dikomunikasikan ke dalam sistem sosial; dan (3) konsekuensi, yakni perubahan-perubahan yang terjadi dalam sistem sosial sebagai akibat pengadopsian atau penolakan inovasi. Perubahan terjadi jika penerimaan (penggunaan) atau penolakan ide baru itu mempunyai akibat (Rogers dan

Shoemaker, 1987: 16). Dalam kasus *ayungku*, proses perubahan sosial agaknya masih berada pada tahap kedua yakni difusi yang belum memberikan konsekuensi apa pun kepada mereka, kecuali sembari menolak inovasi (sekolah) mereka juga tetap setia pada warisan tradisi nenek moyangnya.

Sebagaimana dipaparkan pada bagian 7.1. dan 7.2. di muka, penolakan terhadap inovasi (sekolah) oleh kalangan *ayungku* dikarenakan oleh masalah-masalah yang bersifat eksternal dan internal masyarakat setempat. Masalah-masalah yang bersifat eksternal muncul dari proses sosialisasi sekolah yang kurang bersemangat dan intensif dari kalangan pemerintah atau birokrasi yang bertugas untuk itu. Kurang sekali ada komunikasi antara pemerintah (atau katakanlah) petugas birokrasi dengan para petani/peladang (berpindah) di Batu Nyapau. Bersamaan dengan itu lembaga sekolah yang sudah ada sejak dasawarsa 1980-an di Batu Nyapau lebih sering disaksikan oleh masyarakat setempat hanya dalam bentuk gedung sekolah semata, tetapi tidak dalam wujud kegiatan belajar-mengajar yang aktif dan rutin. Masyarakat seolah tidak merasakan ada denyut apa-apa dari sekolah di desa mereka. Guru-guru yang seharusnya mengajar setiap hari justru sangat jarang mengunjungi sekolah. Dalam satu bulan, misalnya, sekolah itu lebih banyak kosong daripada terisi dengan kegiatan belajar-mengajar. Padahal, sosialisasi sekolah sebenarnya bisa juga dilaksanakan melalui guru-guru itu seandainya mereka aktif dan tinggal bersama masyarakat setempat atau menjadi bagian yang menyatu dengan masyarakat setempat.

Kenyataan ini menunjukkan bahwa apa yang disebut Rogers (1983) sebagai difusi sesungguhnya tidaklah berlangsung dengan baik. Difusi sebagai proses pengkomunikasian inovasi melalui saluran-saluran tertentu dalam jangka waktu tertentu di kalangan anggota suatu sistem sosial. Difusi adalah suatu corak khusus komunikasi, yang pesan-pesannya mengenai ide-ide baru. Komunikasi adalah proses yang para pesertanya bersicipta dan bersitukar informasi untuk mencapai kesepakatan bersama. Difusi yang tidak berlangsung dengan baik itu berarti pula di kalangan *ayungku* tidak terjadi proses perubahan sosial, atau setidaknya proses perubahan yang berjalan amat sangat lamban. Padahal, menurut Rogers, perubahan sosial itu harus menyentuh arus struktur dan fungsi suatu sistem sosial.

Berkaitan dengan proses difusi ini, kalangan *ayungku* di mana jauh sebelum muncul lembaga sekolah dalam masyarakat setempat ternyata juga kurang mendapat pengaruh dari para missionaris Kristen dibandingkan dengan kalangan *hubah*. Hal yang disebut terakhir ini terjadi karena kelompok masyarakat yang disebut *ayungku* pada umumnya bertempat tinggal di daerah hulu sungai sehingga sulit terjangkau oleh kegiatan-kegiatan dan pelayanan-pelayanan misi dan zending Kristen. Dengan demikian, tidak saja kalangan pemerintah atau birokrasi yang memang kurang melakukan komunikasi dengan mereka, melainkan kalangan missionaris pun yang jauh lebih dulu hadir di daerah pedalaman semacam Batu Nyapau, tidak banyak berinteraksi dengan

kelompok *ayungku* itu.

Tidak menyebarnya informasi dengan baik -- akibat dari hampir ketiadaan komunikasi -- di kalangan *ayungku*, maka menjadi sangat logis jika mereka kemudian mempersepsikan sekolah sebagai "barang" baru yang memberatkan, banyak aturan, menguras biaya, merusak tatanan kepercayaan, dan seterusnya. Singkat kata, mereka menganggap sekolah itu sebagai beban sosial, budaya dan ekonomi sekaligus. Dalam kerangka teori difusi inovasi Rogers, hal ini bermakna bahwa sebuah inovasi, betapa pun itu sangat bermanfaat bagi masyarakat, tidaklah menyebar dengan sendirinya. Begitulah, misalnya, yang terjadi di Inggris mengenai betapa lambannya penyebaran ide-ide mengenai obat yang dapat mencegah penyakit cacar di kalangan pelaut Inggris, karena kurang penjelasan dan informasi yang mereka terima mengenai obat pencegah cacar. Akibatnya, banyak sekali pelaut Inggris yang tewas diserang badai cacar. Penelitian Mosteller (1981) menunjukkan, serangan cacar yang sudah menyerang para pelaut Inggris sejak zaman Vasco de Gama pada akhir abad ke-15, berbagai jenis obat penawar cacar yang sebetulnya sudah mulai ditemukan waktu itu namun baru betul-betul dikenal dan digunakan oleh para pelaut Inggris pada abad ke-18 dan telah mengalami perubahan dan pembaruan berkali-kali. Jadi butuh waktu kurang lebih empat abad, kemudian. Sungguh sebuah perjalanan difusi inovasi yang teramat panjang dalam perjalanan peradaban umat manusia.

Kecuali masalah-masalah yang disebutkan di muka, persoalan-persoalan eksternal lainnya adalah di mana kalangan *ayungku* yang beragama Kaharingan itu seolah-olah mendapatkan diri mereka sebagai kelompok masyarakat yang kurang mendapat perhatian dan pembinaan dari pemerintah. Demikianlah, misalnya, kalangan *ayungku* tahu persis bahwa di sekolah formal yang ada di desa mereka tidak diberikan pelajaran agama Kaharingan sebagaimana pelajaran agama Kristen. Mereka juga menyaksikan di sana tidak ada seorang guru pun yang beragama Kaharingan apalagi guru agama Kaharingan. Di samping itu, orangtua dari anak-anak kalangan *ayungku* hanya bisa melakukan protes diam ketika mereka mengetahui bahwa pengisian kolom agama di rapor anak-anak sekolah ternyata hanya tercantum agama Kristen, Islam dan Hindu saja. Sementara agama Kaharingan yang mereka peluk justru tidak disertakan di dalamnya.

Kenyataan ini menunjukkan suatu sikap kekecewaan yang mendalam sekaligus perlawanan dari orang-orang *ayungku* Batu Nyapau terhadap negara dan/atau pemerintah serta kepada orang-orang moderen (*hubah*) lainnya. Hanya saja, mereka memang tidak pernah menampakkan kekecewaan dan perlawanan itu secara jelas, terbuka dan frontal, melainkan menggunakan cara mereka sendiri, yakni dengan diam serta sikap tidak mau menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah yang dianggap bukan didirikan untuk (anak-anak) mereka, tetapi untuk orang-orang *hubah*. Karena itu jika harus menyekolahkan anak-anak di

sekolah tersebut tidak saja seolah-olah membiarkan diri mereka direndahkan oleh orang-orang *hubah*, terutama pemerintah, tetapi sekaligus juga dapat merugikan sistem kepercayaan dan keyakinan agama mereka. Sebab, mereka juga menyaksikan, tak jarang anak-anak Kaharingan setelah bersekolah justru dibujuk untuk mengikuti agama lain yang dianut kalangan *hubah* dan pemerintah, yakni Kristen.

Apa yang disinyalir seorang peneliti keturunan Dayak, Djuweng (1996), sungguh merefleksikan secara tajam kenyataan tersebut. Menurutnya, pendidikan formal, bagi orang Dayak memang laksana pisau bermata dua. Di satu pihak, sekolah telah membuat orang pandai membaca dan menulis serta mengembangkan kesadaran kritis. Di sisi lain, ia telah memberikan sumbangan yang signifikan terhadap kehancuran tatanan yang asli. Betapa tidak, putra-putri Dayak yang lulus sekolah formal (pendidikan ala Barat) ternyata adalah agen perubahan sosial, budaya, agama, ekonomi dan politik. Mereka serta merta menganggap diri mereka orang yang paling pintar. Segala yang ada di kanipung adalah ketinggalan zaman, harus diubah, diganti dengan segala sesuatu yang moderen. Sementara itu, Djuweng (1996: 31-32) juga mencatat, di Kalimantan Tengah, agama Kaharingan, kemudian diakui sebagai cabang dari agama Hindu Darma. Padahal, terdapat perbedaan-perbedaan yang esensial antara Kaharingan dengan Hindu Darma. Namun demikian, para pemeluk Kaharingan di Kalimantan tetap terhegemoni oleh para pemeluk agama-agama resmi. Pemeluk

Islam dan Kristen masih tetap memandang rendah terhadap praktik-praktik agama Kaharingan.

Begitulah, kekecewaan dan perlawanan kalangan *ayungku* tersebut sekaligus pula sebagai reaksi dan pernyataan sikap (dalam langgam keluguan manusia Dayak pedalaman), dalam konteks yang lebih luas, atas kebijakan negara yang hanya mengakui seraca resmi lima agama, yakni Islam, Katolik, Kristen (Protestan), Hindu, dan Budha. Di luar itu dianggap tidak ada. Kalangan *ayungku* yang menyebut dirinya beragama Kaharingan merasa eksistensi mereka tidak punya tempat serta tidak pula mendapat pengakuan, padahal mereka merasa dirinya -- dari sisi usia -- tidak kalah tuanya dengan komunitas-komunitas keagamaan lainnya yang mereka ketahui, terutama di sekitar belantara pedalaman.

Hal ini dapat pula dipahami bahwa pengakuan resmi negara terhadap lima agama itu sekaligus mengisyaratkan: orang-orang Indonesia (siapa pun mereka, termasuk yang berada di pedalaman Kalimantan) haruslah memeluk salah satu dari lima agama yang diakui secara resmi oleh negara itu. Jika tidak, mereka dapat dinilai sebagai manusia yang tidak beragama atau agama yang dianutnya dianggap sebagai kebudayaan. Inilah sebuah konsekuensi yang harus diterima oleh mereka yang beragama di luar lima agama resmi tersebut. Karenanya bagi mereka yang terkena arus kebijakan demikian, seperti dialami kalangan *ayungku* di Batu Nyapau itu, barangkali hanya tersedia dua

kemungkinan: *pertama*, tetap bertahan dengan agama asli yang dianut namun dengan risiko terus-menerus merasa dikucilkan berikut kurang mendapat perhatian dan perlakuan yang semestinya sehingga terus-menerus pula memendam kekecewaan; *kedua*, dengan terpaksa atau pun suka rela meninggalkan agama asli mereka kemudian beralih memeluk agama lain yang resmi, misalnya Kristen atau Islam. Kedua macam pilihan ini mungkin sama-sama sulit dan dilematis, khususnya bagi kalangan *ayungku* di Batu Nyapau yang pedalaman itu.

Selanjutnya, dalam pandangan kalangan *ayungku*, kalau pun mereka bersedia menyekolahkan anak dan kemudian ingin melanjutkan ke kota, mereka sangat merasa kesulitan. Sebab, untuk bersekolah di kota haruslah ada keluarga tempat menitipkan anak-anak itu, sementara mereka merasa tidak ada akses untuk itu, sebab mereka memang tak memiliki keluarga di kota. Tetapi kalau pun kemudian ada yang bisa dititipkan, mereka sangat khawatir jika kelak anak-anak mereka dibujuk masuk agama lain, dalam hal ini umumnya Kristen. Jika ini yang terjadi, maka inilah kerisauan mereka: suatu ketika tidak ada suatu generasi pun, semuanya tak tersisa, yang meneruskan ajaran dan tradisi leluhurnya dalam keagungan keyakinan Kaharingan. Inilah yang sangat mereka takutkan.

Kerisauan dan ketakutan sedemikian ini tentu bisa dimengerti. Sebab, agama, seperti dikatakan Durkheim (1988), adalah sesuatu yang suci (*sacred*) sifatnya. Menurut Durkheim, yang *sacred* berisikan unsur distinktif pemikiran

agama: kepercayaan, mite, dogma dan legenda yang menjadi representasi atau sistem representasi hakikat hal-hal yang *sacred*, kebaikan dan kekuatan yang dilekatkan padanya, atau hubungan-hubungannya satu sama lain dan termasuk hubungan dengan yang *profane*.

Begitu prinsipnya agama bagi manusia – lebih-lebih bagi manusia yang tergolong sangat tradisional seperti kalangan *ayungku* Batu Nyapau – karena ia sekaligus merupakan usaha manusia untuk membentuk suatu kosmos keramat, sebagaimana diintrodusir Berger. Dalam pandangan Berger (1994: 32), agama adalah kosmisasi dalam suatu cara yang keramat (sakral). Dengan kata “keramat” dimaksudkan sebagai suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan, bukan dari manusia tetapi berkaitan dengannya, yang diyakini berada dalam objek-objek pengalaman tertentu. Kualitas ini, menurut Berger, bisa disandangkan pada objek-objek alami atau artifisial, pada binatang, atau manusia. Ada batu keramat, peralatan keramat, sapi keramat. Kepala suku mungkin juga keramat, demikian juga adat atau lembaga tertentu. Ruang dan waktu mungkin juga disandang kualitas ini, misalnya lokalitas-lokalitas keramat dan musim-musim keramat. Kualitas tersebut akhirnya mungkin dibentuk dalam mahluk-mahluk keramat, dari roh-roh lokal sampai dewa-dewa langit yang tinggi.

Selanjutnya, kalangan *ayungku* juga sangat merasakan betapa orang-orang non Kaharingan (*hubah*), termasuk pemerintah, terlalu menganggap orang-

orang Kaharingan sebagai manusia kuno, kurang bersih, tertutup, ketinggalan zaman, tidak pintar, penyembah berhala, dan sebagainya. Akibatnya, tidak sedikit dari kalangan *ayungku* yang Kaharingan itu acapkali benar-benar merasa “rendah diri” di tengah-tengah kalangan *hubah* serta orang-orang moderen lainnya. Hal ini pada gilirannya justru semakin membuat kalangan *ayungku* menjauh dari bayang-bayang kemoderenan serta semakin membentuk sikap tak peduli terhadap tawaran inovasi berupa lembaga sekolah.

Kenyataan ini semua semakin menggelembungkan kekecewaan dan sikap melawan kalangan *ayungku* terhadap negara/pemerintah serta arus modernisasi (pembangunan) umumnya, tetapi tentu -- seperti disebutkan di atas -- dengan cara mereka sendiri, yakni bersikap diam dan kemudian tidak bersedia menyekolahkan anak mereka ke sekolah formal yang memang telah disediakan untuk seluruh warga masyarakat. Dengan kata lain, sikap dan reaksi semacam itu sampai tingkat tertentu ada kaitannya dengan kebijakan negara di bidang agama. Hal ini agaknya serupa dengan sikap (perlawanan) tersembunyi kalangan petani pedesaan di Afrika Tropis, misalnya, terhadap kebijakan pangan yang diberlakukan pemerintah setempat.

Sebagaimana ditemukan Robert Bates (1981), kebijakan pemerintah di bidang pangan dinilai oleh para petani di pedesaan Afrika Tropis dapat merugikan mereka karena sistem insentif yang kurang baik. Pemerintah, dalam hubungan ini, menetapkan harga pangan pada posisi yang rendah, sehingga

berbagai komoditas petani kurang memiliki ekonomis, dihargai murah di pasaran. Karena merasakan dirugikan, para petani pun memberikan reaksi dengan cara mereka, yakni menanam komoditas pertanian yang tidak dibutuhkan pasar serta sebagian dari mereka bermigrasi ke kota dengan bekal keterampilan seadanya dan kemudian melakukan pekerjaan apa saja dengan penghasilan yang sangat minim. Sikap petani Afrika Tropis ini, oleh Bates disebut sebagai tindakan rasional karena dilakukan atas dasar pertimbangan-pertimbangan rasional, sekaligus merupakan sebuah perlawanan tersembunyi.

Dalam kasus petani peladang kalangan *ayungku* di Batu Nyapau sikap diam dan tak mau menyekolahkan anak pada dasarnya bisa juga disebut sebagai tindakan rasional manusia pedalaman, karena mereka melakukan tindakan tersebut bukanlah sesuatu yang tanpa alasan, melainkan penuh dengan pertimbangan rasional (menurut alam pikiran mereka), dan ini sekaligus merupakan sikap protes serta perlawanan tak kentara dari mereka yang tidak disadari oleh banyak kalangan termasuk pemerintah. Bedanya dengan petani Afrika Tropis yang protes terhadap kebijakan pangan pemerintah di mana sistem insentif dinilai merugikan petani, maka petani peladang kalangan *ayungku* Batu Nyapau perlawanan tak kentara mereka dialamatkan atas diskriminasi kebijakan negara yang hanya mengakui secara resmi lima agama di mana agama mereka, Kaharingan, tidak termasuk di dalamnya. Konkretnya, kebijakan negara di bidang pendidikan yang tidak memberikan tempat untuk mata pelajaran agama

Kaharingan serta rapor sekolah yang tak mengakui agama Kaharingan, dianggap sebagai ancaman terhadap eksistensi keyakinan agama mereka.

Lebih jauh dapat pula diinterpretasikan bahwa keengganan kalangan *ayungku* untuk menyekolahkan anak-anak mereka merupakan wujud simbolik yang mengisyaratkan sikap perlawanan mereka terhadap hegemoni negara (Orde Baru) yang begitu kuat dan serba meliputi ke berbagai sektor kehidupan. Masyarakat Dayak pedalaman, terutama kalangan *ayungku*, merasa dan mendapatkan diri mereka seolah tak ada lagi ruang untuk secara bebas mengekspresikan sesuatu sesuai dengan sistem nilai dan keyakinan yang mereka anut. Bahkan bagaimana seharusnya berpikir, bersikap, bertindak, dan malah beragama semuanya harus berjalan mengikuti kehendak negara. Ruang publik yang bebas untuk menyatakan dan mewujudkan kehendak seakan tak ada lagi, semuanya telah berada dalam dekapan hegemoni negara (Orde Baru).

Dengan mendiskreditkan rezim sebelumnya (Orde Lama), rezim Orde Baru berhasil menciptakan dirinya sebagai sebuah rezim yang kuat selama lebih dari tiga dasawarsa. Dalam kenyataan, (negara) Orde Baru sangat sukses menempatkan diri sebagai kepemimpinan moral dan intelektual (hegemoni) yang sangat kokoh. Penelitian Sparringa (1997) misalnya, melihat dengan cermat betapa hegemoni Orde Baru sangat tangguh dalam proses pembangunan di segala bidang di negeri ini. Sparringa, dengan jelas sekali mendaftar dan menganalisis sejumlah logika (pembangunan) Orde Baru yang secara terus-menerus

diproduksi serta disosialisasikan ke seluruh lapisan masyarakat di seantero negeri sebagai alat hegemonik untuk menguasai masyarakat. Menurut Sparringa, melalui permainan "politik bahasa", Orde Baru berupaya keras membangun *image* bahwa dirinya merupakan perwakilan sejati dari kepentingan-kepentingan individu, kelompok maupun golongan. Hal ini ternyata kemudian sangat berhasil.

Konsep hegemoni mula-mula dipopulerkan oleh Antonio Gramsci, yang melihatnya sebagai suatu determinan "bukan ekonomi" dari sejarah. Determinan itu mempertahankan, melembagakan, dan melestarikan kepenguasaan terus-menerus demi menggerogoti, melemahkan dan meniadakan potensi tanding kekuatan lawannya. Untuk memperjelas konsep hegemoni tersebut, Gramsci membedakannya dengan konsep "kekuatan" (*force*). Jika, bagi Gramsci, kekuatan "meliputi penggunaan daya paksa untuk membuat orang banyak mengikuti dan mematuhi syarat-syarat suatu cara produksi tertentu", hegemoni meliputi perluasan dan pelestarian "kepatuhan aktif" dari kelompok-kelompok yang didominasi oleh kelas berkuasa lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral dan politik (Pabottingi, 1986: 214).

Bagi Pabottingi (1986: 215) hegemoni sesungguhnya memiliki dua jenis, yakni *hegemoni ekonomis-politis* dan *hegemoni kultural-ideologis*. Hegemoni yang pertama berfungsi sebagai penentu (dalam jangka panjang) arah gejala material di sekitar kita, seperti terhadap sumber-sumber alam, bangunkota/bang'indesa, alat-alat produksi, sarana dan prasarana kehidupan,

singkatnya alam benda kita secara keseluruhan. Hegemoni yang kedua berfungsi sebagai penentu (juga dalam jangka panjang) arah gejala bukan material dalam kehidupan kita, khususnya sehubungan dengan apa-apa yang boleh mengisi benak kita, yaitu pikiran-pikiran, nilai-nilai, kecenderungan-kecenderungan, dan impian-impian kita.

Agaknya, dua jenis hegemoni yang diintrodusir Pabottingi di atas tampak dalam kegiatan penyelenggaraan negara, terutama dalam proses pembangunan di segala bidang, oleh pemerintah Orde Baru. Jika ini benar, maka hegemoni dan logika pembangunan yang demikianlah yang turut diprotes dan dilawan oleh masyarakat Dayak pedalaman. Termasuk oleh kalangan *ayungku* di Batu Nyapau yang tidak bersedia menyekolahkan anak-anak mereka ke lembaga persekolahan yang disediakan oleh pemerintah (yang hegemonik) di tengah-tengah kehidupan mereka.

Selain karena aspek-aspek eksternal, kenyataan tidak mengadopsi sekolah atau ketaksediaan menerima invasi sekolah oleh kalangan *ayungku*, juga turut dibentuk oleh aspek-aspek yang bersifat internal atau tradisi lokal yang telah melembaga dalam masyarakat setempat. Temuan lapangan menunjukkan: *Pertama*, kelompok *ayungku* semuanya adalah petani ladang berpindah, di samping sebagian di antara mereka juga memiliki kebun (walau lahannya tak luas). Meskipun mereka memiliki rumah tinggal di kampung, tetapi intensitas waktu mereka lebih banyak dihabiskan di ladang atau di kebun dengan seluruh

anggota keluarganya. Mengapa demikian? Karena ladang dan kebun itulah sumber penghidupan mereka. Kegiatan ekonomi mereka bertumpu pada siklus musim berladang dan berkebun. Jadi, tinggal di ladang atau kebun tak lain adalah untuk lebih memberi perhatian berikut dapat memelihara dengan baik tanaman mereka sebagai tumpuan utama kehidupan sosial ekonomi. Sementara itu, ladang atau kebun umumnya berjarak cukup jauh dari kampung dan, dengan begitu, jauh pula dengan sekolah. Mereka datang dan tinggal di kampung hanya pada waktu-waktu tertentu saja, misalnya pada saat pekerjaan di ladang dan kebun mulai longgar atau telah usai panen, atau ketika di kampung sibuk dengan berbagai kegiatan upacara ritual dan adat.

Kenyataan ini mengisyaratkan bahwa kalangan *ayungku* ada kecenderungan mengutamakan terjaminnya keamanan (subsistensi) ekonomi keluarga yang bermuara kepada kegiatan ritual keagamaan ketimbang mengejar sesuatu yang belum jelas makna dan manfaatnya bagi mereka (bahkan dapat mengancam eksistensi keyakinan suci), semacam sekolah bagi anak-anak mereka, misalnya. Terjaminnya keamanan ekonomi bagi keluarga petani tradisional yang melekat dengan ritual keagamaan tersebut, dengan demikian, menjadi sesuatu yang penting. Fenomena ini, yang agaknya sulit disebut sebagai tindakan "*mendahulukan selamat*" sebagaimana dikatakan Scott (1983) dalam teori ekonomi moralnya, sesungguhnya lebih sebagai bagian dari tindakan rasional mereka di mana kegiatan ekonomi tidak semata-mata untuk kebutuhan

hidup (makan) sehari-hari melainkan yang lebih penting adalah tersedianya kebutuhan untuk melakukan upacara ritual sesuai tuntunan ajaran agama mereka seperti upacara *Sahur Lebu* dan *Tiwah* sebagai suatu keniscayaan bagi seorang pemeluk Kaharingan. Wujud nyata dari tindakan rasional itu adalah kalangan *ayungku* sebagai pemeluk Kaharingan "*memilih ladang*" ketimbang "*menyekolahkan anak*" demi keamanan ekonomi rumah tangga berikut terjaminnya kebutuhan untuk eksistensi ritual keagamaan.

*Kedua*, nilai ekonomi anak serta masa depannya dalam keagungan keyakinan lokal, Kaharingan. Anak dan seluruh anggota keluarga senantiasa turutserta membangun ekonomi keluarga. Karena itu, bagaimana seharusnya bekerja (menggarap ladang dan memelihara kebun), misalnya, sejak dini sudah harus diperkenalkan dan disosialisasikan kepada si anak. Anak-anak itu kelak diharapkan dapat tumbuh dewasa dan mandiri dengan tetap meneruskan tradisi orangtua dan nenek moyang. Ini sesungguhnya merupakan karakteristik lain dari pola hidup dan kegiatan ekonomi masyarakat (petani) tradisional, di mana -- seperti kata Wolf -- mereka bukan sekedar sebuah organisasi produksi yang terdiri dari sekian banyak "tangan" yang siap untuk bekerja di ladang; mereka juga merupakan sebuah unit konsumsi yang terdiri dari sekian banyak mulut sesuai dengan banyaknya pekerja.

Dalam hubungan ini, Wolf (1985: 20) juga menyebutkan:

Sudah barang tentu kita mengenal perilaku ekonomi semacam itu di

dalam masyarakat kita sendiri. Seorang ibu akan melek sepanjang malam untuk menjaga anaknya yang sakit atau menyiapkan makanan untuk keluarga, tanpa menghitung-hitung biaya tenaga kerjanya. Seorang ayah mungkin akan melakukan perbaikan-perbaikan kecil di sekitar rumah; seorang anak laki-laki yang berusia belasan tahun mungkin akan memangkas lapangan rumput. Jika dibeli di pasar bebas, jasa-jasa seperti itu harganya mahal. Di dalam lingkungan keluarga, pekerjaan-pekerjaan kasih sayang itu dilakukan dengan senang hati, dan untuk itu orang tak perlu memperhitungkan untung-ruginya.

Begitulah suasana kehidupan sosial ekonomi dalam keluarga petani tradisional di pedesaan. Dan suasana (kegiatan sosial ekonomi) semacam itu tampak jelas pula dalam kehidupan petani peladang di Batu Nyapau. Atau, seperti diungkapkan Chayanov mengenai kehidupan petani di Rusia pada awal abad ke-20, di mana karakteristik fundamental utama dari ekonomi usaha tani (*farm economy*) petani adalah bahwa ia merupakan suatu perekonomian keluarga (*family economy*) (Wolf, 1985: 21).

*Ketiga*, sebagai penganut Kaharingan yang kental dan cenderung tertutup, kalangan *ayungku* sangat mengutamakan momen-momen upacara ritual yang memang dinilai sangat penting dalam kehidupan mereka. Salah satu yang paling utama dari momentum ritual itu adalah upacara *tiwah*. Bagi mereka, seseorang akan mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan hidup yang sesungguhnya adalah jika seorang manusia Kaharingan (yang telah meninggal dunia) telah di-*tiwah*-kan oleh keluarganya. Jadi, mereka yang masih hidup memiliki kewajiban *meniwah*-kan anggota keluarganya yang telah meninggal. Dalam konteks ini, bekerja keras mengumpulkan harta tidak sekedar untuk memenuhi kebutuhan

hidup sehari-hari keluarga (rumah tangga) serta untuk membeli sejumlah benda-benda magis yang disucikan, melainkan yang utama adalah untuk pada gilirannya mampu menyelenggarakan upacara *tiwah* tersebut. Dan untuk keperluan upacara ritual yang sangat penting ini membutuhkan biaya yang tidak sedikit.

Sebagai penganut Kaharingan, yang oleh Scharer (1963) disebut sebagai agama primitif, kalangan *ayungku* memang acapkali melakukan berbagai macam upacara (ritual). Bagi mereka, upacara merupakan suatu cara untuk melakukan pemujaan serta mencari keselamatan. Upacara (ritual) merupakan eksperisi tentang bagaimana masyarakat Kaharingan menyatakan eksistensi diri serta memelihara kehidupan yang begitu mengutamakan keseimbangan, yakni keseimbangan kosmos. Jadi, salah satu cara memelihara keseimbangan kosmos itu adalah dengan melakukan berbagai macam upacara ritual.

Ketiga aspek internal dengan basis sosio ekonominya bertumpu pada tradisi lokal yang sarat dengan nilai-nilai sistem kepercayaan tersebut mengisyaratkan betapa kalangan *ayungku* pada dasarnya dapat disebut sebagai masyarakat bertipologi tradisi kecil (*little tradition*). Dalam kajian teori antropologi budaya, konsep tradisi kecil dikembangkan oleh Robert Redfield. Dalam bukunya yang terkenal, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Redfield (1963), mengaitkan tradisi kecil dengan mitos, religi dan ritual dari sebuah masyarakat petani (*peasant*). Tradisi kecil, dalam hubungan ini, acapkali juga disebut *peasant culture*, oleh Redfield diletakkan untuk

melabelkan “kebudayaan rendah”.

Tetapi, perlu dikemukakan bahwa tinggal dan hidup di pedalaman serta memegang teguh sistem kepercayaan nenek moyang, penduduk Batu Nyapau, terutama kalangan *ayungku*, sesungguhnya bukanlah masyarakat primitif atau *tribe*, suku bangsa primitif. Mereka memang peladang berpindah tetapi umumnya juga memiliki kebun tempat kegiatan pertanian menetap setelah musim panen di ladang. Dari segi mata pencaharian mereka umumnya adalah petani peladang, yang hasil produksinya lebih untuk kebutuhan keluarga dan sebagian dijual untuk membeli beberapa macam barang keperluan sehari-hari serta benda-benda yang dianggap berharga dalam konteks keyakinan agama. Mereka lebih sebagai apa yang disebut Wolf (1985) dengan *peasant* (petani pedesaan), di mana tidak melakukan usaha dalam arti ekonomi tetapi mengelola sebuah rumah tangga, bukan sebuah perusahaan bisnis. Hanya mungkin agak sedikit unik dari *peasant* pada umumnya, penduduk Batu Nyapau, kegiatan pertanian mereka tidak berlangsung dalam tradisi sawah, melainkan dalam tradisi berladang serta sebagian kecil juga berkebun. Dengan demikian, masyarakat Batu Nyapau terutama kalangan *ayungku*, pada dasarnya adalah bagian masyarakat petani lainnya yang lebih luas tetapi masih mengagungkan warisan tradisi dan sistem kepercayaan nenek moyang, sehingga karenanya lalu dikategorikan sebagai masyarakat bertradisi kecil (*small tradition*).

Dalam pandangan Redfield, tradisi kecil berlangsung dalam hidup sebuah masyarakat yang tidak terpelajar dan komunitas-komunitas desa. Tradisi kecil atau tradisi orang-orang awam sebagian besar diterima sebagaimana adanya. Redfield, misalnya, mengilustrasikan kehidupan orang-orang Tiv di Nigeria sebagai salah satu bentuk masyarakat bertradisi kecil. Orang-orang Tiv, sebuah suku yang beranggotakan satu juta jiwa yang hidup dari pertanian. Di dalamnya tidak ada kosakata teknis karena di tengah-tengah mereka tidak ada kelas-kelas profesional serta sedikit sekali spesialisasi selain yang berhubungan dengan seks dan umur. Sementara itu, Redfield juga menyebutkan pola kehidupan masyarakat desa-desa kecil di Meksiko yang dilukiskan sebagai masyarakat yang akrab dengan kegiatan-kegiatan "subsistens", kerajinan, desa, organisasi sosialnya berkisar seputar hal tersebut, dan kehidupan keagamaannya didasarkan pada kekuatan alam (1963: 43-44).

Tipologi masyarakat tradisi kecil yang dilabelkan atas kalangan *ayungku* di Batu Nyapau menjadi relevan karena dari sisi organisasi sosial mereka, misalnya, yang merupakan sarana masyarakat mengumpulkan unsur-unsur tindakan untuk melakukan sesuatu yang mereka ingin lakukan sekaligus karakter umum yang langgeng atau suatu "pola" hubungan yang tipikal, menunjukkan corak yang tercakup dalam pengertian dan nuansa tradisi kecil sebagaimana diisyaratkan Redfield. Di samping karakteristik masyarakat tradisi kecil didukung pula oleh berbagai mitos -- menyangkut alam, manusia, roh-roh halus

dan para dewa -- yang tumbuh menghiasi kehidupan keseharian mereka berikut sistem kepercayaan/keagamaan yang melembaga dalam masyarakat *ayungku* Batu Nyapau yang melekat dengan alam.

Dalam konteks religi dan mitos orang-orang Dayak, kajian Coomans (1987: 72-73) menunjukkan, tradisi keagamaan diturunkan dari generasi ke generasi sebagai warisan suci. Mereka berusaha agar semuanya diwariskan kepada generasi berikutnya. Hal ini terutama dilaksanakan oleh kepala adat dan para *balian* atau *dayung*. Para kepala adat berusaha mewariskan tradisi mengenai perkawinan, membuka ladang, hak tanah, etika pergaulan, hubungan sosial dari generasi ke generasi. Sedangkan para *balian* dan *dayung* terus berusaha mewariskan tradisi menyangkut ajaran dan upacara keagamaan. Menurut Coomans, tidak ada pemisahan yang jelas antara aturan-aturan religius dengan non religius atau profan. Sementara itu, mitos-mitos dalam kehidupan masyarakat Dayak menerangkan tentang suatu kejadian yang suci suatu peristiwa yang dialami oleh nenek moyang di zaman dahulu, meskipun kejadian tersebut tak dapat dipastikan secara historis. Akan tetapi untuk selama-lamanya sejarah ini difungsikan sebagai norma kehidupan bagi tiap-tiap orang dan seluruh masyarakatnya. Mitos yang sangat banyak itu pula memberikan dasar dan norma tingkah laku serta menerangkan arti eksistensinya sebagai manusia yang hidupnya harus terarah kepada peristiwa yang telah terjadi. Pada masa yang dimitoskan itu terjadi adalah sebuah masa yang suci, dan ketika itulah terjadi

pertemuan antara manusia dengan dunia ilahiah. Bagi orang Dayak, itulah sebuah masa yang ideal.

Masyarakat *ayungku* Batu Nyapau, sesungguhnya adalah sebuah tipikal dari masyarakat yang kehidupan kesehariannya bergerak sesuai dengan tradisi agama/kepercayaan warisan nenek moyang yang dibangun di atas cerita-cerita mitologis. Itulah yang sampai saat ini melingkungi dan mempengaruhi kehidupan mereka. Dan, dalam pola tradisi kecil seperti itulah mereka menyikapi berikut menjadi standar segala apa saja yang ada dan datang dalam konteks kehidupan mereka. Termasuk di dalam menyikapi munculnya inovasi sekolah di tengah-tengah mereka. Artinya, kehadiran sebuah inovasi bernama lembaga sekolah -- yang merupakan bagian dari kehidupan masyarakat moderen -- senantiasa dipandang dan disikapi sesuai dengan struktur kesadaran mereka sebagai masyarakat bertradisi kecil. Dalam tataran rasionalitas kalangan *ayungku*, sekolah tidak berarti apa-apa dan bahkan pada tingkat tertentu merupakan ancaman bagi sistem kepercayaan/keyakinan mereka. Karena itu, untuk apa mengadopsinya, bukankah apa yang melembaga dalam kehidupan sosial mereka selama ini dianggap bahwa itulah kehidupan yang sesungguhnya serta itulah pula sebuah kebenaran dan keterpanggilan.

Fenomena demikian itulah yang dalam penelitian ini dimaknakan sebagai *rasionalitas lokalit tradisional*. Yakni, suatu realitas objektif yang lahir dari realitas subjektif manusia-manusia pedalaman yang masih terikat dengan tradisi

lokal yang telah lama melembaga dalam kehidupan mereka. Ia merupakan realitas yang kompleksitasnya bertumpu pada struktur kesadaran manusia yang mempertahankan nilai-nilai lokal sebagai sesuatu yang agung untuk kemudian tak ingin diusik secara tidak wajar oleh orang-orang “asing” yang membawaserta nilai-nilai asing. Dalam hubungan ini, sesuai struktur kesadarannya, mereka ingin diperlakukan sebagai manusia yang di dalam dirinya melekat hak dan kewajiban yang sama dengan manusia-manusia lainnya dalam masyarakat.

Masyarakat seperti ini, dilihat dari perspektif Rogers, pada dasarnya memang belum bisa disebut sebagai “mayoritas akhir”, karena mereka belum mengadopsi ide-ide baru (dalam hal ini lembaga sekolah). Sementara mayoritas akhir itu sendiri sesungguhnya telah mengadopsi ide-ide baru di saat-saat terakhir setelah rata-rata anggota suatu sistem sosial menerimanya. Sekalipun proses pengadopsian ide-ide baru oleh mayoritas akhir itu berlangsung dengan penuh keraguan dan kehati-hatian.

Berbeda dengan *ayungku*, kalangan *hubah* adalah kelompok yang mengadopsi inovasi-inovasi, khususnya lembaga sekolah. Seperti dipaparkan pada bagian 7.1. dan 7.3. di muka, kalangan *hubah* memandang lembaga sekolah dengan sikap optimisme, penuh pengharapan. Bagi mereka, sekolah adalah “barang” baru dengan nilai-nilai baru yang justru menjanjikan harapan-harapan baru pula. Lembaga sekolah dianggap memiliki kelebihan-kelebihan tertentu yang dengannya dapat memberikan berbagai kemungkinan bagi pilihan-pilihan

lain selain apa yang mereka terima dan alami dalam kehidupan keluarga dan sosial mereka saat ini. Pekerjaan sebagai petani peladang yang mereka tekuni saat sekarang dianggap ada kemungkinan bisa berubah ke jenis pekerjaan lain di tempat lain di kalangan anak-anak mereka jika si anak bersekolah.

Sekolah sudah mulai dipersepsikan sebagai "batu loncatan" dari sebuah generasi untuk suatu ketika mencapai derajat yang dianggap lebih baik bagi anak-anak mereka. Paling kurang, tidak selamanya atau terus-menerus menggantungkan hidup pada pekerjaan bertani/berladang yang agaknya mulai dirasakan oleh mereka sebagai pekerjaan yang cukup berat dan melelahkan. Ungkapan simbolik yang seringkali terdengar dari mereka adalah: *"Ikau sakula, mangat manjadi tanggeran uluh. Sakula ih, mangat manjadi uluh pintar. Manjadi uluh pintar, akan tanggeran uluh are, kilau akan tampung puser. Batekang petak hunjeng. Sakula tuh ikau dia' kilau dawan pisang nampuh riwut. Sakula tuh mangut"* (sekolah akan menjadikan kita orang terpandang. Sekolah supaya orang jadi pintar. Menjadi orang pintar bisa sebagai perhatian keluarga. Dengan sekolah bisa menjadi orang sukses. Dengan sekolah kelak menjadi orang yang dapat diteladani. Dengan sekolah kelak menjadikan orang hidup lebih enak dan lebih baik).

Pengadopsian seperti itulah agaknya yang oleh Rogers (1983) disebut proses keputusan inovasi, yakni suatu proses yang dijalani seseorang (atau unit pengambil keputusan lainnya) mulai dari pertama tahu suatu inovasi, kemudian

menyikapinya, lalu mengambil keputusan untuk mengadopsi, melaksanakan keputusan, sampai dengan pengukuhan keputusan tersebut. Proses ini, menurut Rogers, terdiri dari serangkaian tindakan dan pemilihan yang dilakukan seseorang atau organisasi untuk menilai suatu gagasan baru dan memutuskan apakah akan memasukkan ide baru itu ke dalam kegiatan yang sedang dan/atau sudah berlangsung. Tindakan ini berkenaan terutama dengan ketidakpastian yang mau tak mau ada dalam pemutusan suatu alternatif baru.

Dalam hubungan ini, Rogers, (1983: 146) menyebutkan lima tahap proses keputusan inovasi, yakni: (1) *Pengenalan* yang terjadi ketika seseorang dihadapkan pada keberadaan suatu inovasi dalam memahami bagaimana inovasi itu berfungsi; (2) *Persuasi* terjadi ketika seseorang membentuk sikap suka atau terhadap inovasi; (3) *Keputusan* terjadi ketika seseorang terlibat dalam kegiatan yang membawanya pada suatu penentuan untuk menerima atau menolak inovasi; (4) *Pelaksanaan* yang terjadi ketika seseorang menggunakan inovasi itu; dan (5) *Pengukuhan* yang terjadi ketika seseorang mencari penguat terhadap keputusan-inovasi yang telah dibuat sebelumnya, tetapi bisa jadi dia mengubah keputusannya apabila dihadapkan pada pesan-pesan yang bertentangan.

Dalam kasus kelompok *hubah* Batu Nyapau, kelima tahapan proses keputusan-inovasi tersebut (dalam hal ini lembaga sekolah) telah bekerja dengan cukup baik. Hal ini sesungguhnya telah berlangsung sejak awal berdiri SD Batu Nyapau, terutama di kalangan mereka yang dapat digolongkan sebagai mayoritas

akhir. Sementara mereka yang dapat disebut sebagai mayoritas awal -- sebagian kecil kelompok *hubah* Batu Nyapau -- adalah yang telah terbentuk kesadaran (baru)-nya untuk mengadopsi sekolah jauh sebelum SD setempat muncul di tengah-tengah mereka. Mereka yang disebut terakhir ini umumnya adalah pendatang dari desa lain di sekitar Batu Nyapau yang sudah pernah mengenyam bangku sekolah (SD) di desa asalnya, dan lebih dari itu telah mendapat pengaruh dari para missionaris dan zending. Karena itu mereka sudah tak lagi menganut kepercayaan Kaharingan, melainkan sudah beragama Kristen.

Pada bab sebelumnya disebutkan, meskipun sebagian besar kalangan *hubah* masih cukup setia pada tradisi nenek moyang, tetapi hal itu tidak lagi diposisikan sebagai bagian dari sistem kepercayaan atau agama, sebab mereka sudah beralih memeluk agama Kristen. Hanya ada sebagian kecil dari kalangan *hubah* yang tetap memeluk (agama) Kaharingan. Sebagaimana juga sudah disebutkan di muka bahwa kalangan *hubah* yang telah beragama Kristen, sebelumnya adalah mereka yang umumnya mendiami daerah bagian hilir anak Sungai Kahayan dan anak-anak sungai lainnya di sekitar Batu Nyapau. Dengan mendiami anak sungai bagian hilir itu membuat mereka menjadi lebih mudah terjangkau oleh para missionaris dan zending Kristen yang memberikan pelayanan-pelayanan sosial kepada masyarakat Dayak pedalaman. Dari interaksi yang cukup rutin dan intens dengan para missionaris itulah yang pada gilirannya membuat mereka tertarik memeluk agama Kristen yang menyertai pelayanan

sosial missionaris itu.

Kalangan *hubah* yang beragama Kristen itu secara terus terang mengakui bahwa mereka mengenal lembaga sekolah serta apa manfaatnya sekolah semuanya lebih karena diperkenalkan dan diadopsi dari kaum missionaris dan zending tersebut. Tidak sedikit di antara mereka yang tadinya adalah anak-anak Kaharingan yang sebenarnya tak mampu bersekolah, kemudian dibiayai oleh yayasan-yayasan Kristen sehingga berhasil mengenyam bangku sekolah formal. Ketika itulah mereka mulai tertarik untuk beralih menjadi pemeluk agama Kristen. Ketertarikan mereka kepada Kristen pada dasarnya memang tidak semata-mata karena sistem pelayanan kasih, terutama dalam bentuk pendidikan dan kesehatan, melainkan juga karena pada diri para missionaris itu, khususnya yang berasal dari Eropa, dinilai memiliki sejumlah kelebihan yang sulit mereka temukan pada orang-orang sekampung yang Kaharingan. Misalnya, orang-orang missionaris dirasa begitu lembut dan tulus, penuh kesabaran, ramah dan murah hati, selalu tampil dengan pakaian yang baik, bersih dan rapih, juga tampak cerdas dan pintar, tekun dan penuh kedisiplinan.

Kenyataan ini menunjukkan bahwa kalangan *hubah* sesungguhnya adalah kelompok yang sudah dimasuki oleh nilai-nilai baru serta dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal. Dengan kata lain, mereka sudah terjangkiti "virus" modernisasi, di mana mereka telah berubah mengikuti orang-orang yang sudah

lebih lama menjadi mayoritas awal dan/atau orang-orang kosmopolitan yang bertradisi moderen. Jika dibawa ke arena teori modernisasi, fenomena kalangan *hubah* di Batu Nyapau ini telah memiliki semacam motivasi untuk berhasil atau berprestasi, sebagaimana disinyalir dalam teori McClelland. Meskipun mungkin tidaklah sepenuhnya tepat jika sikap dan perubahan perilaku yang terjadi atas diri orang-orang *hubah* itu dipahami dengan teori motivasi keberhasilan (*n Ach theory*)-nya McClelland. Tetapi teori McClelland yang lebih menggambarkan perilaku masyarakat di negara-negara sedang berkembang yang umumnya miskin dan oleh McClelland dikatakan sebagai tidak memiliki dorongan untuk berprestasi atau motivasi keberhasilan, dan untuk bisa memiliki motivasi keberhasilan itu McClelland menyarankan agar kepada mereka "disuntik virus" dari "virus mental" orang-orang Eropa dan Amerika yang telah lebih dulu maju dalam berbagai bidang, agaknya masih cukup relevan untuk menggambarkan paling tidak sebagian dari fenomena kalangan *hubah* Batu Nyapau.

Mengapa demikian? Sebab, apa yang dilakukan dan ditampilkan oleh para missionaris itu -- yang kebetulan adalah orang-orang Eropa -- disadari atau tidak, telah menyuntikkan pengaruh ("virus") secara (tidak) langsung terhadap pola pikir dan sikap masyarakat Dayak pedalaman, terutama di Batu Nyapau dan desa-desa sekitarnya, sehingga mereka tertarik dengan kehidupan orang-orang moderen itu yang secara cukup rutin dan intens berinteraksi dengan mereka.

Kaum missionaris, sebagai simbol kemoderenan bagi masyarakat Dayak pedalaman, sekaligus pula telah menjadi kelompok acuan (*reference groups*) bagi orang-orang Dayak di Batu Nyapau. Fenomena demikian, dilihat dari pandangan Rogers (1983), yang mengakui bahwa proses difusi inovasi itu pada dasarnya adalah sebuah pemodelan dan peniruan terhadap orang-orang tertentu atau teman-teman dekat oleh pengadopsi atas ide-ide baru. Hal ini memang bersifat subjektif, artinya proses difusi inovasi itu terutama berlangsung karena penilaian dari tataran subjektif seorang individu dan melalui jaringan antarpribadi. Dalam hubungan ini, Welch (1982: 34) menyebutkan, modernisasi juga menyangkut "mobilitas psikis" atau "*empathy*" -- yakni "kemampuan melihat diri sendiri dalam situasi orang lain".

Kesediaan kalangan hubah mengadopsi suatu inovasi (lembaga sekolah), sebenarnya bukanlah sebuah kecenderungan yang muncul begitu saja serta bersifat tiba-tiba, tetapi telah melalui serangkaian proses yang cukup panjang. Paling tidak ada lima tahapan yang dilalui dalam rentang waktu yang cukup lama, sebagaimana diungkapkan Rogers seperti sudah disebutkan di muka. Kecenderungan dan fenomena yang ada saat sekarang adalah bahwa mereka tengah memasuki sebuah arena kehidupan moderen, moderen dalam fase mayoritas akhir. Dari sikap yang tampak dari kalangan *hubah* mereka sesungguhnya memenuhi kriteria -- walau tak sempurna -- sebagai bagian dari

masyarakat moderen.

Mengutip pendapat seorang ilmuwan sosial yang melakukan penelitian di enam negeri sedang berkembang, Weiner (1982) menyebutkan sejumlah karakteristik masyarakat moderen, yakni: (1) kesediaan menerima gagasan baru dan mencoba metode-metode baru; (2) kesiagaan untuk menyatakan pendapat; (3) lebih berkepentingan akan masa kini dan masa mendatang daripada masa lalu; (4) lebih teliti mengenai waktu; (5) memiliki kepentingan lebih besar akan perencanaan, pengorganisasian, dan efisiensi; (6) cenderung memandang dunia sebagai sesuatu yang bisa dihitung; (7) yakin akan kemampuan ilmu pengetahuan dan teknologi; dan (8) percaya akan keadilan distributif.

Meskipun harus diakui belum semua ciri-ciri kemoderanan itu muncul sempurna dalam masyarakat Batu Nyapau *hubuh*, tetapi sebagian besar di antaranya sudah menjadi bagian dari kehidupan mereka. Katakanlah bahwa dalam diri mereka masih juga ada atau tersisa perilaku-perilaku yang tradisional sifatnya, namun seperti dikatakan Weber, di mana masyarakat-masyarakat tradisional tertentu di dalam dirinya mengandung benih-benih modernitas. Weber beranggapan bahwa perkembangan perdagangan, munculnya pusat-pusat perkotaan yang secara politis otonom pada akhir abad pertengahan, dan terutama Reformasi Protestan telah meletakkan dasar-dasar modernisasi di dunia Barat. Weber juga mensinyalir. sistem nilai Calvinisme mengandung "virus mental"

(meminjam istilah McClelland) yang memungkinkan terbentuknya kewiraswastaan moderen (Weiner, 1982: 23-24).

Walaupun pandangan Weber yang disebutkan di atas tak pernah sepi kritik dari para ilmuwan sosial lainnya, namun di aras empiris masih punya tempat diketengahkan, khususnya untuk memahami sosok masyarakat tertentu yang belum sepenuhnya (secara utuh) menjadi masyarakat moderen, tetapi sudah lebih dari separuh perjalanan meninggalkan ciri-ciri ketradisionalannya. Demikianlah dengan masyarakat Batu Nyapau kelompok *hubah*, di mana mereka percaya serta menggenggam nilai-nilai pendidikan (mengadopsi lembaga sekolah) sebagai salah satu pembeda utama dengan kelompok *ayungku* (yang tergolong *lokalit tradisional*). Seperti dikatakan Weiner (1982), dari beberapa kajian para ilmuwan sosial ditemukan bahwa pendidikan merupakan alat utama serta memainkan peran penting (meski bukan satu-satunya) untuk menciptakan manusia moderen.

Sementara itu, dapat pula dipahami bahwa kalangan *nubah* di Batu Nyapau sesungguhnya merupakan masyarakat yang bertradisi agung (*great tradition*). Dalam pandangan pencetusnya Redfield (1963: 41), konsep "tradisi agung" itu untuk menyebut suatu masyarakat yang "berkebudayaan tinggi". Menurutny, tradisi agung diolah di sekolah-sekolah atau kuil-kuil. Tradisi para ahli filsafat, ahli ilmu ketuhanan, dan sastrawan adalah tradisi yang secara sadar

diolah dan diwariskan. Sebuah gambaran sederhana namun cukup memberikan pemahaman akan hakikat tradisi agung dari sebuah panggung masyarakat, adalah sebagaimana dipaparkan Redfield berikut ini:

If we enter a village within a civilization we see at once that the culture there has been following into it from teachers and exemplars who never saw that village, who did their work in intellectual circles perhaps far away in space and time. When George Foster looked at Latin-America villages with civilization in mind, he saw chiefly what had come into those villages from preindustrial Europe: irrigation whells, elements of the Catholic religion from "theological and philosophical reflection of many of the best minds of history over a period of centuries", church organization, religious dramas, political intitutions, godparenthood, the humoral pathology of Hippocrates and Galen, and dance and bullfights that had worked their way doenward from Spanish gentry to little Indian-mestizo farmer in Mexico or Peru. In every peasant village we see corresponding things (1963: 42).

Demikianlah, kalangan *hubah* di Batu Nyapau yang kemoderenan dan/atau ke-tradisiagungan-nya ditandai terutama dengan pengadopsian inovasi (lembaga sekolah), sebagaimana dibahas di muka, namun ternyata juga simbol penting lainnya dari modernitas dan tradisi agung mereka adalah agama Kristen. Mereka disebut adalah juga karena telah memeluk agama Kristen. Dengan kata lain, di kalangan *hubah*, Kristen adalah simbol kemoderenan itu sendiri. Ada terbersit kecenderungan, mereka yang beragama Kristen menganggap diri mereka sebagai bagian dari orang-orang yang berpradaban tinggi dan maju, sementara yang beragama/kepercayaan Kaharingan ada kecenderungan (kendati tidak terlalu jelas:) dianggap sebagai masih tertinggal, kuno, dan terlalu

mengagungkan warisan nenek moyang serta penyembah berhala.

Dengan tingkat perkembangan yang demikian, kalangan *hubuh* pada dasarnya sudah memasuki sebuah tahap perkembangan budaya masyarakat, apa yang oleh van Peursen disebut. tahap ontologis. Suatu tahap di mana manusia mulai mengambil jarak terhadap segala sesuatu yang mengitarinya. Ia tak begitu terkurung lagi, kadang-kadang ia bertindak sebagai penonton terhadap hidupnya sendiri; dengan demikian ia berusaha memperoleh pengertian mengenai daya-daya kekuatan yang menggerakkan alam dan manusia (1989: 55). Menurut van Peursen, dalam tahap ontologis manusia juga mulai menanyakan tentang “apa”-nya sesuatu itu. Manusia tidak lagi terpukau oleh pengalaman yang menggetarkan, ialah “bahwa” ada sesuatu yang tak terungkap. Tidak, manusia mengambil jarak, tentu saja jarak yang dijiwai oleh rasa hormat, tetapi maksudnya agar dengan lebih mudah dapat memberi label pada sesuatu.

Perkembangan ini, menurut van Peursen, pernah disebut sebagai perkembangan dari “mitos” ke “logos”. Tetapi perlu dikatakan, baik perbedaan maupun persamaan antara alam pikiran mitos dan ontologis, kedua-duanya berusaha menghubungkan dunia ini dengan dunia sana (dunia yang mengatasi dunia manusia), dalam keduanya mitos dan ontologi mengatur hubungan antara manusia dan daya-daya sekitarnya. Tetapi dalam dunia mitis alam koderat ini baru menjadi jelas dalam perspektif yang mengatasi alam koderat: upacara

pemberkatan ladang, rumah, perkawinan, tempat ibadat di atas bukit dan hari-hari besar. Sementara dalam alam pikiran ontologis kita menyaksikan jalan pikiran yang sebaliknya (1989: 63-64).

Fenomena demikian menunjukkan bahwa kalangan *hubah* memiliki struktur kesadaran dan rasionalitas tersendiri yang berbeda dengan kalangan *ayungku*, terutama dalam menyikapi sebuah inovasi. Kalangan *hubah* menyikapi sebuah inovasi (dalam hal ini lembaga sekolah) secara terbuka dan penuh pengharapan berikut menjanjikan kehidupan yang lebih baik. Dengan begitu dapat dikatakan kalangan *hubah* memandang sekolah sebagai lembaga masa depan serta simbol dari sebuah kemajuan dan kemoderenan. Masyarakat lokal setempat yang berpandangan dan bersikap demikianlah yang dalam penelitian ini dilabelkan dengan konsep *rasionalitas lokalit moderen*. Yakni suatu realitas objektif yang lahir dari realitas subjektif manusia-manusia pedalaman yang tidak lagi terlalu dibelenggu oleh nilai-nilai kesadaran lokal yang mengagungkan warisan leluhur. Ia merupakan realitas Dayak pedalaman yang bertumpu pada struktur kesadaran manusia-manusia yang telah dirasuki oleh anasir-anasir kemoderenan serta pengaruh-pengaruh eksternal lainnya seperti agama Kristen dan lembaga sekolah.

Dari pembahasan dan analisis di muka mengenai sosok masyarakat Dayak pedalaman dari dua kelompok berbeda (*ayungku* dan *hubah*) yang

ternyata menampilkan realitas objektif dari realitas subjektif yang berbeda, meski hidup dalam ruang geografis yang sama. Hal ini menunjukkan bahwa antara keduanya ternyata memiliki tingkat rasionalitas atau struktur kesadaran yang berbeda pula, terutama dalam menyikapi keberadaan lembaga pendidikan formal di tengah-tengah mereka.

Realitas subjektif kalangan *ayungku* muncul sebagai realitas objektif, yakni bersikap tidak mengadopsi sekolah formal dalam wujud tidak bersedia menyekolahkan anak-anak mereka. Realitas objektif ini tidak saja dipengaruhi oleh masalah-masalah internal (baik yang bersifat objektif alamiah maupun subjektif manusiawi), tetapi juga oleh masalah-masalah yang eksternal sifatnya (seperti kebijakan pemerintah yang diskriminatif dan nilai guna sekolah bagi masyarakat). Dalam struktur kesadaran kalangan *ayungku*, sekolah bukanlah sebuah impian, sekolah tidak memberikan jaminan kepada mereka dalam memelihara eksistensi keyakinan agama bahkan justru menjadi sumber ancaman bagi keyakinan agama itu sendiri. Sekolah sebagai sumber ancaman, tidak terletak pada hakikat sekolah itu sendiri, melainkan lebih pada kebijakan pendidikan yang tidak bijaksana, yakni menafikan keberadaan agama tak resmi seperti Kaharingan yang dianut kalangan *ayungku* itu.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa penghargaan atas nilai-nilai lokal yang melembaga dalam struktur kesadaran manusia dan masyarakat berikut

tersedianya ruang apresiasi sosial yang menampung segala keunikan kultural merupakan keniscayaan dalam memperjuangkan sebuah inovasi serta menegosiasikan proses perubahan sosial. Ketiadaan penghargaan sedemikian tidak saja membuat sebuah inovasi gagal teradopsi, melainkan juga memberikan kontribusi yang signifikan bagi hancurnya basis sosio-kultural dan persambungan historis masyarakat, dan ini berpotensi melahirkan masyarakat yang miskin identitas di mana nilai-nilai lama semakin terdesak dan terus teralienasi dari lingkungan sosio-kultural sementara nilai-nilai baru belum pula teraihkan.

Sementara itu, realitas subjektif kalangan *hubah* tampil sebagai realitas objektif berupa sikap pengadopsian terhadap lembaga sekolah dan kemudian dengan senang hati bahkan berduyun-duyun menyekolahkan anak-anak mereka. Realitas objektif ini muncul terutama karena sentuhan-sentuhan eksternal yang mengalir melalui pelayanan-pelayanan kasih-sosial dari kegiatan-kegiatan kaum missionaris di belantara pedalaman. Realitas ini tidak muncul begitu saja melainkan melalui sebuah proses panjang di mana daya tarik pelayanan kesehatan, pendidikan, ajaran agama (Kristen), dan sikap humanis-partisipatif kaum missionaris turut memainkan peran penting.

Sekolah, bagi kalangan *hubah*, adalah sebuah impian dan cita-cita. Sekolah dianggap sebagai sumber harapan baru untuk suatu ketika, terutama bagi generasi anak-anak mereka, membangun kehidupan sosial dan ekonomi yang

lebih baik. Dalam pikiran kalangan *hubah*, sekolah adalah simbol kemajuan dan kemoderenan.

Pada titik ini hendak dikatakan, proses difusi sebuah inovasi (dalam hal ini sekolah) berlangsung di aras lingkungan sosial di mana manusia-manusia di dalamnya memiliki struktur kesadaran bahwa inovasi yang dinegosiasikan dipahami sebagai sesuatu yang bernilai serta memiliki relevansi dengan apa yang dipikirkan ke depan. Pelayanan sosial yang sarat muatan humanis-partisipatif menjadi sarana yang teramat penting dalam proses difusi inovasi.

Tetapi perlu ditegaskan bahwa perbedaan kedua tipologi masyarakat (*ayungku* dan *hubah*) berikut dunia kesadaran atau rasionalitas masing-masing, sebagaimana dipaparkan di muka dan kemudian disederhanakan dalam bentuk matriks, tidak diletakkan sebagai sesuatu yang bersifat dikotomik dan hitam putih (*either-or*), melainkan penggambaran dan pemahamannya lebih merupakan kecondongan-kecondongan atau katakanlah sesuatu yang bersifat kurang-lebih (demikian), dan karena itu lebih bersifat *more-or-less*.

Selanjutnya, secara sederhana kedua macam rasionalitas masyarakat (*rasionalitas lokalit tradisional* dan *rasionalitas lokalit moderen*) di muka tampak seperti disajikan dalam matriks berikut ini:

TABEL 8.1  
Matriks Rasionalitas Lokalit Tradisional (*Ayungku*)  
dan Rasionalitas Lokalit Modern (*Hubah*)

Dunia Sehari-hari dan Rasionalitas Berkait Sekolah	Rasionalitas Lokalit Tradisional ( <i>Ayungku</i> )	Rasionalitas Lokalit Modern ( <i>Hubah</i> )
Dunia Sehari-hari	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ menganut agama dan/atau kepercayaan Kaharingan;</li> <li>■ percaya kepada mitos-mitos nenek moyang;</li> <li>■ selalu melakukan upacara-upacara ritual;</li> <li>■ memposisikan <i>tiwah</i> sebagai upacara penting dan bersifat puncak dalam kehidupan;</li> <li>■ antara agama/kepercayaan dan budaya cenderung bercampur aduk dan menjadi kabur;</li> <li>■ masih sangat kuat memegang tradisi leluhur;</li> <li>■ mementingkan simbol-simbol yang berbau magis;</li> <li>■ semula menempati daerah-daerah hulu sungai;</li> <li>■ relatif jarang berhubungan dengan orang-orang kosmopolitan;</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ sebagian terbesar beragama Kristen sekaligus Kristen simbol kemoderenan;</li> <li>■ tidak lagi terlalu percaya dengan mitos-mitos dan warisan leluhur;</li> <li>■ tidak lagi melakukan upacara-upacara ritual;</li> <li>■ menenpatkan warisan leluhur sebagai budaya;</li> <li>■ tidak mementingkan simbol-simbol berbau magis;</li> <li>■ sudah mulai dipengaruhi budaya luar dan sentuhan-sentuhan modernisasi;</li> <li>■ semula menempati daerah-daerah hilir sungai;</li> <li>■ lebih sering berhubungan dengan para missionaris dan orang-</li> </ul>

## Rasionalitas Berkait Sekolah

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>■ petani peladang (berpindah) dan sebagian juga berkebun;</li> <li>■ secara sosial ekonomi tergolong <i>uluh sanang</i> dan <i>uluh kepehe</i>.</li> <li>■ Bekerja bukan sekedar memenuhi kebutuhan hidup keluarga sehari-hari, juga untuk membiayai upacara <i>tiwah</i>.</li> </ul>                                                                                                                                                                    | <ul style="list-style-type: none"> <li>■ orang kosmopolitan;</li> <li>■ petani peladang (berpindah) dan sebagian juga berkebun;</li> <li>■ secara sosial ekonomi sebagian termasuk <i>uluh tatau</i> dan sebagian yang lain <i>uluh sanang</i> dan <i>uluh kepehe</i>;</li> <li>■ Bekerja untuk kesejahteraan sosial dan ekonomi keluarga.</li> </ul>                                                                                                                               |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>■ memandang sekolah sebagai "barang" asing;</li> <li>■ pesimistis atas lembaga persekolahan (formal);</li> <li>■ sekolah belum jelas arti dan manfaatnya;</li> <li>■ sekolah menjadi beban sosial dan ekonomi;</li> <li>■ sekolah lebih sebagai kehendak dan urusan pemerintah;</li> <li>■ sekolah tidak menghargai dan bersikap tak adil terhadap (ajaran) agama Kaharingan;</li> <li>■ sekolah dapat mengancam eksistensi agama Kaharingan;</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>■ sekolah adalah sesuatu yang baru tetapi juga memberikan harapan-harapan baru;</li> <li>■ bersikap optimistis terhadap lembaga persekolahan;</li> <li>■ sekolah memberi kemungkinan kehidupan lebih baik bagi generasi anak-anak mereka;</li> <li>■ sekolah memungkinkan anak kelak mencari pekerjaan lain di luar berladang &amp; berkebun;</li> <li>■ sekolah memberi akses hidup lebih maju;</li> <li>■ sekolah adalah simbol</li> </ul> |

	<ul style="list-style-type: none"><li>■ anak lebih utama membantu bekerja di ladang ketimbang bersekolah;</li><li>■ tak mengadopsi sekolah</li></ul>	<p>kemoderenan:</p> <ul style="list-style-type: none"><li>■ anak lebih utama bersekolah ketimbang diboyong ke ladang;</li><li>■ mengadopsi sekolah</li></ul>
--	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

# BAB 9

## BAB 9

## KESIMPULAN DAN IMPLIKASINYA

## 9.1. Kesimpulan

Sebagaimana dipaparkan pada bab-bab terdahulu, khususnya bab temuan penelitian serta bab pembahasan temuan penelitian, masyarakat pedalaman yang menjadi situs kajian penelitian ini dibedakan menjadi dua tipologi yang masing-masing memiliki karakteristik yang berbeda, baik menyangkut dunia kesehariannya maupun rasionalitas mereka berkaitan dengan lembaga persekolahan sebagai bentuk inovasi (baru) dalam masyarakat setempat. Dua tipologi masyarakat yang berbeda itu adalah kalangan *ayungku* di satu sisi dan kalangan *hubah* di lain sisi.

Kalangan *ayungku* adalah kelompok masyarakat pedalaman yang tidak saja terikat kuat serta sangat setia memegang nilai-nilai lokal dan warisan nenek moyang, terutama ajaran (agama) Kaharingan, melainkan juga belum begitu dipengaruhi dan disentuh nilai-nilai atau anasir-anasir baru yang berasal dari luar. Kalangan *ayungku*, adalah pula kelompok masyarakat tempat penelitian yang sama sekali tidak bersedia atau menolak mengadopsi sekolah, mereka tidak berkenan menyekolahkan anak-anak mereka di lembaga pendidikan formal yang ada.

Sedangkan kalangan *hubah* adalah kelompok masyarakat setempat yang sudah mulai bersikap terbuka terhadap sesuatu yang baru dan dipengaruhi oleh nilai-nilai atau anasir-anasir baru serta sentuhan-sentuhan modernisasi, sehingga dalam beberapa hal mereka pun tengah mengalami perubahan secara perlahan. Sebagian terbesar dari masyarakat yang disebut kalangan *hubah* ini tidak lagi menganut ajaran (agama) Kaharingan yang diwariskan nenek moyang, melainkan telah beralih ke Kristen dan sebagian kecil ke Islam. Kalangan *hubah*, dalam penelitian ini, yang digolongkan sebagai kelompok yang tanpa ragu mengadopsi sekolah, sehingga anak-anak mereka dipercayakan untuk dididik/disekolahkan di lembaga pendidikan formal (SD) setempat. Bahkan bagi mereka yang mampu, juga menyekolahkan anak-anaknya sampai ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi yang berada di luar desa, misalnya ke ibukota kecamatan dan malah ke ibukota propinsi.

Terhadap kedua realitas masyarakat tersebut, dengan mengacu pada pemaparan dan analisis dua bab sebelumnya, maka dapatlah dimunculkan beberapa kesimpulan, sebagai berikut:

*Pertama*, kalangan *ayungku* sebagai sosok masyarakat dengan *rationalitas lokalit tradisional* adalah sebuah realitas sosial pedalaman yang menempatkan warisan tradisi leluhur sebagai sebuah keagungan yang niscaya, dan karenanya harus menjadi tuntunan yang memayungi dunia kesadaran serta

membentuk pengalaman dan praktik-praktik kehidupan sosial sehari-hari.

*Kedua*, sebagai petani peladang (berpindah) yang sangat bergantung pada alam (hutan dan sungai), kalangan *ayungku* memandang anak sebagai sosok yang kelak akan menggantikan orang tua, bukan semata-mata untuk memenuhi kebutuhan sosial ekonomi keluarga sehari-hari, melainkan juga untuk pada gilirannya mampu memelihara serta membiayai sederetan upacara ritual keagamaan terutama upacara kematian *tiwah* sebagai puncak capaian kehidupan dalam keyakinan kaum Kaharingan.

*Ketiga*, dalam *rasionalitas lokalit tradisional*-nya, kalangan *ayungku* memandang lembaga persekolahan (pendidikan formal) tidak sekedar "barang" asing yang belum jelas arti dan manfaatnya, tetapi juga sebagai sesuatu yang tak ramah terhadap mereka. Artinya, lembaga pendidikan formal kurang menghargai keberadaan mereka secara utuh, di mana mereka merasa dipaksa menerima sesuatu yang baru sementara eksistensi agama/kepercayaan mereka dinafikan dalam sistem pendidikan sekolah. Dan, karena itu mereka memandang pendidikan formal dengan sikap pesimistis dan penuh kecurigaan.

*Keempat*, penolakan pengadopsian sekolah oleh kalangan *rasionalitas lokalit tradisional* pada dasarnya bukan karena mereka anti perubahan dan kemajuan, melainkan lebih karena sistem dan pendekatan pendidikan yang ditawarkan (atau didifusikan) -- terutama oleh pemerintah -- kepada mereka

dianggap tidak akomodatif dan kurang mengenal kompromi bahkan tak jarang anak-anak mereka (ketika berada di bangku sekolah) dibujuk mengikuti agama orang-orang *hubah* dengan meninggalkan Kaharingan sebagai agama leluhur. Karena itu penolakan mereka atas lembaga pendidikan formal sekaligus merupakan sikap protes dan perlawanan tersembunyi terhadap pemerintah dan orang-orang moderen-kosmopolitan.

*Kelima*, kalangan *hubah* sebagai profil masyarakat dengan *rastionalitas lokalit moderen*-nya adalah realitas sosial pedalaman mayoritas akhir yang mulai menyerap nilai-nilai dan anasir-anasir modernisasi sekaligus berusaha meraih perubahan yang membawaserta kemajuan. Mereka memang masih menghargai tradisi leluhur sebagai bagian dari kekayaan budaya, namun hal itu tidak lagi diyakini sebagai sistem kehidupan yang ideal dan bahkan cenderung dianggap kuno.

*Keenam*, meskipun sebagai petani peladang (berpindah) yang masih relatif bergantung pada alam (hutan dan sungai), kalangan *rastionalitas lokalit moderen* tidak terlalu memandang (nilai) anak dalam konteks kepentingan ekonomi keluarga semata, melainkan anak cenderung diutamakan untuk bersekolah ketimbang membantu orangtua bekerja di ladang. Artinya, si anak memiliki kewajiban membantu orangtua setelah si anak lepas dari urusan sekolah.

*Ketujuh*, kalangan *hubah* yang bercorak *rasionalitas lokalit moderen* memposisikan sekolah sebagai simbol kemoderen di samping agama Kristen. Karenanya menyekolahkan anak merupakan sikap dan gaya hidup manusia moderen yang membanggakan.

*Kedelapan*, bagi kalangan *rasionalitas lokalit moderen*, lembaga persekolahan memang relatif baru, tetapi keberadaannya mengisyaratkan kemungkinan-kemungkinan baru yang menjanjikan sesuatu yang lebih baik, dan karenanya mereka mengadopsi sekolah dengan sikap optimistis.

Akhirnya, dapat dikatakan bahwa *rasionalitas lokalit tradisional (ayungku)* memunculkan ke permukaan sebuah realitas objektif yang lahir dari realitas subjektif sesuai horizon kesadaran dalam keniscayaan warisan tradisi leluhur masyarakat petani peladang pedalaman yang menuntut suatu penghormatan dan perlakuan yang adil. Ia sesungguhnya merupakan realitas yang kompleksitasnya bertumpu pada struktur kesadaran manusia yang berusaha mempertahankan secara wajar nilai-nilai lokal sebagai sesuatu yang agung dan tak ingin disentuh dan dipengaruhi secara tidak proporsional serta mengabaikan keutuhan eksistensinya oleh orang-orang asing yang membawaserta nilai-nilai asing pula.

Di sisi lain, *rasionalitas lokalit moderen (hubah)* mengisyaratkan sebuah realitas objektif yang muncul dari realitas subjektif tersendiri sebagai wujud

keterbukaan sebuah masyarakat lokal yang dikenai oleh “virus” eksternal sebagai konsekuensi dari kontak budaya yang cukup intensif dan simpatik-humanistik dengan dan oleh orang-orang moderen kosmopolitan. Mereka membuka diri terhadap nilai-nilai baru dan menggenggam sikap optimistis untuk suatu saat munculnya “dewa penyelamat” yang membawaserta kemajuan.

Kedua tipologi masyarakat (*ayungku* dan *hubah*) yang memiliki pandangan dan harapan berbeda terhadap lembaga sekolah tersebut mengisyaratkan dengan jelas sekali betapa keduanya terikat pada suatu horizon atau kerangka acuan yang terstruktur dalam kesadaran yang berbeda antara keduanya. Perbedaan horizon itu mencerminkan perbedaan rasionalitas antarmereka, yakni antara *rasionalitas lokalit tradisional* dan *rasionalitas lokalit moderen*.

## 9.2. Implikasi Teoretis dan Praktis

Berdasarkan temuan beserta analisis temuan penelitian, sebagaimana dipaparkan pada bab-bab di muka, maka implikasi teoretis yang dapat diketengahkan di sini adalah bahwa proses adopsi sebuah inovasi, dalam hal ini adalah lembaga persekolahan, tidak selalu berjalan dalam tataran logika mekanistik yang positivistik sebagaimana yang secara spektakuler disajikan oleh

penelitian-penelitian Rogers serta beberapa pakar difusi inovasi lainnya. Penelitian ini membuktikan bahwa proses panjang penyebaran dan penyerapan ide-ide baru oleh suatu masyarakat, dalam hal ini masyarakat petani pedalaman, berlangsung mengikuti rasionalitas dan/atau sesuai dengan struktur kesadaran masyarakat bersangkutan. Semuanya tidak ada yang berlangsung secara linier atau lurus begitu saja tanpa proses seleksi dan pertimbangan rasional yang rumit oleh subjek pelaku.

Bahwa pengalaman hidup dan praktik-praktik kehidupan sosial yang disemangati oleh segala sesuatu yang mengendap atau melembaga dalam dunia kesadaran manusia dalam masyarakat adalah sebuah realitas objektif yang sesungguhnya tidaklah sederhana. Ia justru menyiratkan alam kesadaran manusia pelaku yang amat kompleks yang tak dapat diabaikan ketika kita berusaha memahami dan menyingkap makna dari sebuah tindakan sosial dan/atau fenomena sosial. Dengan kata lain, temuan penelitian ini turut mendukung suatu argumen teoretis yang menyebutkan bahwa manusia (dan masyarakat) menyikapi serta merespons sesuatu tidaklah bersifat atau berlangsung secara mekanistik dan linier, melainkan melalui proses pemikiran serta pertimbangan-pertimbangan rasional dan proses pemaknaan sesuai dunia kesadarannya masing-masing subjek pelaku.

Dalam konteks yang demikian itu, penelitian ini berargumentasi bahwa

suatu inovasi -- dalam hal ini lembaga sekolah atau pendidikan formal -- tetap penting dan esensial sifatnya untuk terus disebarluaskan ke masyarakat mana saja dan kapan saja secara intens dan berkelanjutan, tetapi upaya itu sangatlah perlu mempertimbangkan aspirasi serta bersifat akomodatif terhadap kepentingan masyarakat setempat. Norma-norma dan nilai-nilai yang dijunjung tinggi oleh masyarakat bersangkutan harus tetap mendapat penghargaan dan ruang bagi keberadaan dan perkembangannya secara wajar serta tidak merasa ditekan sedikit pun.

Sementara itu, penelitian ini juga mencoba menawarkan sebuah implikasi kebijakan demikian. Upaya menyosialisasikan suatu gagasan-gagasan atau lembaga-lembaga baru dalam masyarakat, dalam konteks ini lembaga sekolah, lebih-lebih dalam masyarakat pedalaman yang memiliki dunia kesadaran sendiri yang jauh berbeda dengan dunia kesadaran masyarakat moderen, tidak bisa tidak, sangat perlu penentu kebijakan mengambil posisi akomodatif dan partisipatif-humanistis, sehingga pada gilirannya gagasan-gagasan atau lembaga-lembaga baru yang ditawarkan atau disosialisasikan dapat diterima dengan baik walau secara perlahan namun pasti oleh masyarakat sasaran.

Dalam menyosialisasikan sekolah di masyarakat pedalaman Kalimantan, misalnya, seharusnya dirancang suatu kebijakan khusus di mana eksistensi keyakinan, budaya dan tradisi masyarakat lokal tidak dinafikan sehingga

kalangan masyarakat (lokal) setempat tidak merasa keutuhan eksistensi dirinya terancam melainkan justru merasa dihargai. Sebab, menjadikan lembaga sekolah sebagai milik mereka, masyarakat pedalaman, yang membanggakan sesungguhnya jauh lebih utama dan penting ketimbang mengubah (secara paksa) keyakinan/agama dan tradisi mereka mengikuti apa yang dianut pemerintah serta orang-orang moderen kosmopolitan.

Dalam hubungan ini, agaknya sangat perlu direnungkan bersama ide mengenai desentralisasi pendidikan atau semacam *board of education* yang ada di Amerika Serikat. Dengan begitu, pengelolaan pendidikan tidak perlu bersifat sentralistik dan seragam, melainkan terdesentralisasi pada masing-masing daerah serta berlangsung dalam keanekaragaman sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masing-masing masyarakat. Singkat kata, perlu ada otonomisasi dalam sistem dan manajemen pendidikan.

Berkaitan dengan persoalan mendasar di atas, saya, selaku peneliti, berpandangan bahwa apa yang menjadi hak dan otonomi masyarakat lokal harus dikembalikan dalam kesejatian eksistensinya. Prinsip kebhinnekaan atau pluralisme harus segera disadari makna pentingnya dan kembali ditegaskan sesuai fitrahnya bagi kehidupan masyarakat. Sebab bagaimana pun kebhinnekaan adalah sebuah realitas objektif dalam kehidupan bangsa kita. Untuk itu maka segala bentuk penyeragaman (uniformitas) yang tidak pada tempatnya, termasuk

dalam bidang pendidikan, sudah saatnya diberantas. Memberlakukan penyeragaman sama halnya dengan pemaksaan kehendak dan turut memperkokoh hegemoni negara. Padahal yang kita butuhkan adalah tampilnya manusia-manusia otonom, cerdas dan bermoral dalam keutuhan dirinya di tengah-tengah masyarakat. Bukankah hal ini pula yang diisyaratkan oleh konstitusi dasar negara kita?

# DAFTAR PUSTAKA

## DAFTAR PUSTAKA

- Adam, Don, 1972, *Schooling in Social Change in Modern America*. New York: David McKay Company Inc.
- Adams, Donald K., 1977, "Development Education", *Comparative Education Review*. June-October.
- Alqadrie, Syarif Ibrahim, 1994, "Mesianisme dalam Masyarakat Dayak Di Kalimantan Barat: Keterkaitan antara Unsur Budaya Khususnya Kepercayaan Nenek Moyang dan Realitas Kehidupan Sosial Ekonomi", dalam Paulus Florus et.al. (ed.), *Kebudayaan Dayak: Aktualisasi dan Transformasi*. Jakarta: Grasindo.
- Appel, G.N., 1991, "Errors in Borneo Ethnography" (Part I), *Borneo Research Bulletin*, Vol. 23. BRC Virginia, USA.
- Appel, G.N., 1991, "Errors in Borneo Ethnography" (Part II), *Borneo Research Bulletin*, Vol. 24. BRC Virginia, USA.
- Arman, Syamsuni, 1994, "Analisa Budaya Manusia Dayak", dalam Paulus Florus et.al. (ed.), *Kebudayaan Dayak: Aktualisasi dan Transformasi*. Jakarta: Grasindo.
- Ave, Jan B. dan Victor T. King, 1986, *Borneo: The People of The Weeping Forest: Tradition and Change in Borneo*. Leiden, Nederland: National Museum of Ethnology.
- Babbie, Earl., 1982, *Understanding Sociology: A Context for Action*, California: Wadsworth Publishing Company.
- Barth, Fredrik (ed.), 1988, *Kelompok Etnik dan Batasannya: Tutunan Sosial dan Perbedaan Kebudayaan*. Jakarta: UI-Press.
- Bates, Robert L., 1981, *Markets and State in Tropical Africa: The Political Basis of Agricultural Policies*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann, 1990, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES.

- Berger, Peter L., 1991, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- Bingan, Arbert A. dan Offeny A. Ibrahim, 1997, *Kamus Dwi Bahasa Dayak Ngaju - Indonesia*. Palangka Raya: Primal Indah.
- Blumer, Herbert. 1986, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley and London: University of California Press.
- Christie, J.W., dan Victor T. King, 1988, *Metal Working in Borneo*, Hull: Centre for South East Asian Studies.
- Cohen, Yehudi, 1970, *School and Civilizational States*. New York: International Textbook Company, Pergamon Press.
- Coomans, Mikhail, 1987, *Mamusia Daya: Dahulu, Sekarang, dan Masa Depan*. Jakarta: Gramedia.
- Cuzzort, R.P. dan E.W. King, 1980, *20<sup>th</sup> Century Social Thought*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Dalikh, 1994, *Faktor Penghambat dan Pendukung Wajib Belajar 9 Tahun: Kasus Kalimantan Tengah*. Jakarta: Pusat Penelitian Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Danandjaja, James, 1990, *Kebudayaan Penduduk Kalimantan Tengah*. Jakarta: Grasindo.
- Darlan, Noersani H. M., 1998, Strategi dan Upaya Penuntasan Wajib 9 Tahun bagi Masyarakat Tertinggal, *Pembangunan Masyarakat dan Kajian Terapan Pendidikan Pengembangan Masyarakat*, Jurnal IKIP Malang Tahun VII No. 2. Januari 1998.
- Djuweng, Stepanus, 1996, "Orang Dayak, Pembangunan dan Agama Resmi", dalam Th. Sumartana et.al. (ed.), *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan*. Yogyakarta: Interfidei.
- Douglas, Miles, 1976, *Cutless and Crescent Moon: A Case Study of Social and Political Change in Others Indonesia*. Sydney: Centre for Asian Studies University of Sydney.

- Dove, Michael R. (ed.), 1988, *The Real and Imagined Role of Culture in Development: Case Studie from Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Dove, Michael R., 1988, *Sistem Perladangan di Indonesia: Suatu Kasus dari Kalimantan Barat*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Durkheim, Emile, 1977, *The Evaluation of Educational Thought*. Kegan Paul: Roudledge.
- Durkheim, Emile, 1988, "Dasar-dasar Sosial Agama", dalam Roland Robertson (ed.), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Durkheim, Emile, 1996, "Society and Sacred", dalam Daniel L. Pals (ed.), *Seven Theories of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Fagerlind, Ingemar dan Lawrence J. Saha, 1983, *Education and National Development: A Comparative Perspective*. Pergamon Press.
- Freire, Paulo, 1984, *Pendidikan Sebagai Praktek Pembebasan*. Jakarta: Gramedia.
- Geertz, Hildred., 1976, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Giddens, Anthony, 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Grabb, Edward G., 1990, *Theories of Social Inequality: Classical and Contemporary Perspectives*. Canada: Holt, Rinehart and Winston.
- Habte, Aklilu, 1986, "Note on the Appropriateness of the Formal Schooling Model for non Industrial Societies", dalam Thoerstein Hugsen (ed.), *The Future of Formal Education*. Almavist & Wksell International.
- Hanafi, Abdillah dkk., 1996, *Profil Sekolah Dasar di Desa Tertinggal. Studi Kasus di Propinsi Jawa Timur dan Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Dasar, Direktorat Pendidikan Dasar dan Menengah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Hariwung, 1993, *Faktor Penyebab Wanita Putus Sekolah di Propinsi Kalimantan Tengah*. Palangka Raya: Bappeda Tk. I Kalteng dan PSW Universitas Palangka Raya.

- Horton, Paul B. dan Chester I. Hunt, 1968, *Sociology*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Huberman, A. Michael dan Matthew B. Miles, 1994, "Data Management and Analysis Methods", dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbooks of Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Hudson, A.B., 1972. *Padju Epat The Ma'anyan of Indonesian Borneo*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Hughes, John, 1990, *The Philosophy of Social Research*. London and New York: Longman.
- Illich, Ivan, 1971, *Deschooling Society*. London: Calder & Boyars.
- Illich, Ivan, 1982, *Bebas dari Pendidikan*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Jawan, Jayum A., 1992. "Between Tradition and Change-A Re Examination of Some Fundamental Assumption About The Ibans", *Borneo Research Bulletin*, Vol. 24, BRC Virginia, USA.
- Jessup, Timothy, 1993, "Longhouse of East Kalimantan", *Kalimantan Review*, No. 3. Pontianak: Institute of Dayakologi Research and Development.
- Jorolimek, John, 1981, *The Schools of Contemporary Society*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Joseph, Nevadomsky, 1984, "Economic Organization Social Mobility and Changing Social Status Among the Est Indians in Rural Trinidad", *Journal Social and Economic Studies*. Ann Arbor.
- King, Victor T., 1988, "Social Range and Social Change Among the Maloh of West Kalimantan", dalam M.R. Dove (ed.), *The Real and Imagined Role of Culture in Development: Case Study from Indonesia*. Honolulu: University of Hawai Press.
- King, Victor, 1993. *The People of Borneo*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Krohn, William O., 1991, *In Borneo Jungles: Among the Dyaks Headhunters*. Singapore: Oxford University Press.
- Lenski, Gerald, 1970, *Human Societies: A Macrolevel Introduction to Sociology*. New York: McGraw-Hill Book Company.

- Lincoln, Yvonna S. dan Egon G. Guba., 1985, *Naturalistic Inquiry*, California: Sage Publications Ltd.
- Lumholtz, Carl, 1991, *Through Central Borneo: An Account of Two Year' Travel and the Land of the Head-Hunters Between the Years 1913 and 1917*. Singapore: Oxford University Press.
- Lutan. Rusli, 1986, *Pola Adaptasi, Partisipasi, dan Respons Masyarakat terhadap Inovasi dalam Kaitannya dengan Bio-Kultural Pedesaan: Studi Kasus terhadap Warga Tamu Transmigran Etnis Jawa dan Bali, serta Etnis Pribumi Dayak Ngaju Peserta Program Kejar Paket "A" Terpadu di Pedesaan Kalimantan Tengah*. Disertasi tidak dipublikasikan. Bandung: Program Pasca-Sarjana IKIP Bandung.
- Mallinckrodt, J., 1974, *Gerakan Nyuli di Kalangan Suku Dayak Lawangan*. Jakarta: Bhratara.
- McClelland, David C., 1961, *The Achieving Society*. Princeton: D van Nostrand.
- McClelland, David C., 1986, "Motif Prestasi dalam Pertumbuhan Ekonomi", dalam Mulyadi Guntur Waseso (peny.), *Dimensi-dimensi Psikologi Sosial*. Yogyakarta: Hanindita.
- Mead, Margaret., 1943. "Our Educational Emphasis on Primitive Perspective", *American Journal of Sociology*, Vol 48, hal 663-9
- Miffen, J. Frank dan Miffen C. Sydney, 1986, *Sosiologi Pendidikan*. Bandung: Tarsito.
- Morish, Ivor, 1977, *The Sociology of Education: An Introduction*. London: George Allen & Unwin.
- Mubyarto, et.al., 1991, *Perkonomian Rakyat Kalimantan*. Yogyakarta: YAF.
- Mudiyono. 1993, "Perubahan Struktur Suku Dayak: Perubahan dari Rumah Panjang ke Rumah Tunggal", *Kalimantan Review*, No. 3. Pontianak: Institute of Dayakologi Research and Development.
- Mudiyono. 1994, "Perubahan Struktur Pedesaan Masyarakat Dayak: Dari Rumah Panjang ke Rumah Tunggal", dalam Paulus Florus et.al. (ed.), *Kebudayaan Dayak: Aktualisasi dan Transformasi*. Jakarta: Grasindo.
- Niewenhuys, Anton, 1994, *Di Pedalaman Borneo: Perjalanan dari Pontianak ke Samarinda*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Pabottingi, Mochtar, 1986, "Tentang Visi, Tradisi, Hegemoni Bukan-Muslim: Sebuah Analisis", dalam Mochtar Pabottingi (peny.), *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Parsons, Talcott, 1973, *Knowledge and Society*. Washington D.C.: Voice of American Forum Lectures.
- Pavalko, Ronald M., 1976, *Sociology of Education*. FE Peacock Publisher Inc.
- Poloma, Margaret M., 1992, *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Redfield, Robert, 1963, *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Riky, Vedastus, 1980, "Pandangan dan Sikap Hidup Suku Daya", *Spektrum*. No. 2. Jakarta: Bagian Dokumentasi dan Penerangan Majelis Agung Wali Gereja Indonesia.
- Ritzer, George (ed.), 1990, *Frontiers of Social Theory*. New York: Columbia University Press.
- Robinson, Philip, 1986, *Beberapa Perspektif Sosiologi Pendidikan*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Rogers, Everett M., 1983, *Diffusion of Innovations* (third edition). New York: The Free Press.
- Rogers, Everett M. dan F. Floyd Shoemaker, 1987, *Memasyarakatkan Ide-ide Baru*. (Penerjemah Abdillah Hanafi). Surabaya: Usaha nasional.
- Rousseau, Jerome, 1990, *Central Borneo: Ethnic Identity and Social Life in a Stratified Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Scharer, Hans, 1963, *Ngaju Religion: The Conception of God Among a South Borneo People*. The Hague Martinus Nijhoff: Koninklijk Instituut voor Taal-Land-en Volkenkunde.
- Schiller, Anne Louise, 1987, *Dynamic of Death: Ritual, Identity, and Religious Change Among the Kalimantan Ngaju*. Thesis Unpublished. Iaca: Cornell University.
- Scott, James, 1983, *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.

- Sellato, Bernard, 1989, *Naga dan Burung Enggang: Kalimantan, Serawak, Sabah, Brunai*. Jakarta: Elf Equetaine Indonesia.
- Sellato, Bernard, 1991, "The Culture and Conservation Program in the Kayan Mentarang Conservation Area, East Kalimantan Indonesia Borneo, *Borneo Research Bulletin*. Volume 26. Virginia: BRC.
- Sillander, Kenneth, 1993, "Local Identity and Regional Variation Notes on the Lack of Significance of Ethnicity Among the Luangan and the Bentian, *Borneo Research Bulletin*. Volume 26. Virginia: BRC.
- Simmons, John (ed.), 1980, *The Education Dilemma Policy Issues for Development Countries in the 1980's*. New York: Pergamon Press.
- Simpai, R. Bajik dan Hanyi R. Mantikei, 1996, *Pamuturan Tamparan Teluk Handat*. Palangka Raya: Litho Multi Warna.
- Shaefer, Seldon Flyed, 1979, *Schooling in a Developing Society: A Case Study of Indonesian Primary Education*. Thesis Unpublished. Stanford University.
- Soedijarto, 1996, *Konvensi Nasional Pendidikan Indonesia III*. Ujung Pandang: Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan.
- Sparringa, Daniel T., 1997, "Hegemoni and 'Logic' of the New Order", *Jurnal Dinamika HAM*, Volume 1, No. 01, Mei-Oktober. Surabaya: Universitas Surabaya.
- Spradley, James P., 1979, *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Sudaryanto, 1988, *Model Rencana Penyuluhan untuk Meningkatkan Adopsi Bercocok Tanam Jagung Hybrid*. Disertasi tidak dipublikasikan. Malang: Program Pasca Sarjana IKIP Malang.
- Tim Peneliti Depdikbud, 1978, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Kalimantan Tengah*. Jakarta: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Tim Peneliti Depdikbud, 1986, *Sistem Kepemimpinan dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Propinsi Kalimantan Tengah*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

- Tim Peneliti Universitas Palangka Raya, 1977, *Adat-Istiadat Daerah Kalimantan Tengah*. Palangka Raya: Universitas Palangka Raya.
- Topatimasang, Roem., 1998, *Sekolah itu Candi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Turner, Jonathan H. (ed.), 1989, *Theory Building in Sociology: Assessing Theoretical Cumulation*. New York: Sage Publications.
- Ugang, Hermogenes, 1994, *Belanga-belanga Keramat: Sebuah Penilaian Antropologis-Teologis tentang Pandangan Orang Dayak Kalimantan Tengah mengenai Harta Kekayaan Material*. Jakarta: Sekolah Tinggi Teologi Jakarta.
- Ukur, Fridolin, 1971, *Tantang Djawab Suku Dayak*. Djakarta: BPK Gunung Mulia.
- Ukur, Fridolin, 1994, "Makna Religi dari Alam Sekitar dalam Kebudayaan Dayak", dalam Paulus Florus et.al. (ed.), *Kebudayaan Dayak: Aktualisasi dan Transformasi*. Jakarta: Grasindo.
- Usop, K.M.A., et al., 1995, *Profil Kebudayaan Dayak di Kalimantan Tengah*. Palangka Raya: Bappeda Propinsi Dati I Kalimantan Tengah dan Pusat Penelitian Kebudayaan Dayak Universitas Palangka Raya.
- van Peursen, C.A., 1989, *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Ward, E. Champion, 1974, *The Future of Formal Education*. Memillan Press.
- Weiler, Hans N., 1978, *The World of Education Today*. Kogan Page.
- Weiner, Myron, 1982, "Modernisasi", dalam Yahya A. Muhaimin dan Colin MacAndrews (ed.), *Masalah-masalah Pembangunan Politik*. Yogyakarta: Gadjahmada University Press.
- Widjono AMZ., Roedy Haryo, 1998, *Masyarakat Dayak Menatap Hari Esok*. Jakarta: Grasindo.
- Wignjosoebroto, 1998, "Nilai Budaya dan Pendidikan: Revitalisasi ataukah Dekonstruksi dan Rekonstruksi?", *Salam. Jurnal Pasca-Sarjana Universitas Muhammadiyah Malang*, Edisi 2 & 3, Th. II Desember 1997 & Juni 1998.
- Wolf, Eric R., 1985, *Petani: Sebuah Tinjauan Antropologis*. Jakarta: Rajawali Pers.

# LAMPIRAN

## LAMPIRAN 1: CONTOH CATATAN LAPANGAN

### HASIL WAWANCARA II ADA SAHADAN

Kode: HW, SAH, 03

Sahadan adalah manusia Dayak yang tak bisa dipisahkan dengan ladang dan kebun miliknya. Sehari-hari dia bersama isteri dan kedua anaknya yang nomor lima dan enam lebih banyak berada di ladang atau kebun karetinya. Dia pulang ke kampung hanya pada waktu-waktu tertentu saja, misalnya kalau ada upacara-upacara keagamaan, ada kematian, ada warga yang menikahkan anaknya, atau ketika ada kebutuhan hidup tertentu yang hanya bisa diperolehnya di kampung. Jarak antara kampung dengan ladang dan kebun Sahadan sebenarnya cukup jauh yakni kurang lebih lima kilometer. Isterinya bernama Idah dengan enam orang anak masing-masing: Dami, Dono, Syuri, Ganti, Injet dan Keli. Empat dari enam anak Sahadan sudah berumah tangga, kecuali Injet dan Keli yang masih kecil dan sesungguhnya masih dalam usia sekolah (SD).

Sahadan (54 tahun) laki-laki kelahiran Tumbang Pejangai, tetangga desa Batu Nyapau, adalah penganut Kaharingan yang taat dan tidak pernah sekolah. Begitu pula dengan isterinya, tak pernah mengenal sekolah. Jadi, keduanya buta huruf. Kemudian semua anaknya pun juga tak pernah dimasukkan ke sekolah. Yang bungsu, Keli, memang sempat disekolahkan beberapa bulan tapi kemudian tak diperkenankan untuk meneruskannya. Itu pun, menyekolahkan Keli, lebih karena "dipaksa" oleh kepala SD setempat Alex S. Rangka.

Secara sosial ekonomi Sahadan termasuk keluarga yang cukup berada, uluh sanang di kalang penduduk batu Nyapau. Dia memiliki delapan *lembar* kebun karet yang masing-masing *lembar* berisi antara 500-1000 pohon karet. Empat *lembar* diantaranya telah diberikan kepada anak-anaknya yang sudah menikah. Sedangkan empat *lembar* yang kini tersisa, kelak dua *lembar* diantaranya akan diserahkan setelah mereka menikah, dua *lembar* lainnya akan dimanfaatkan sendiri untuk kehidupan dia sendiri bersama isterinya.

Menurut Sahadan, sekolah itu untuk apa dan sama sekali tidak penting. Bagi Sahadan sekolah hanya kegiatan yang menghabiskan waktu dan uang saja. Menurut dia kegiatan berladang jauh lebih penting ketimbang sekolah. Sahadan selalu berucap: "*amin sakulu manggau gawi mangat, tapi amin dia' keleh malan*" (kalau sekolah dapat *gawi* enak, tapi jika tidak lebih baik *begawi* di ladang). Sekolah, bagi Sahadan telah ikut merusak tradisi dan kepercayaan leluhur. Dalam pandangan Sahadan, yang paling utama dalam hidup ini adalah

meneruskan dan menghormati ajaran leluhur serta mewariskan tradisi sesuai yang diajarkan nenek moyang. Baginya, hidup ini adalah bekerja untuk dapat melaksanakan upacara tiwan dengan baik dan sempurna. Jika tidak mampu melaksanakan itu, maka hidup ini menjadi kurang berarti.

**LAMPIRAN 2: CONTOH KARTU KONSEP/KATEGORI****INOVASI LEMBAGA PERSEKOLAHAN****Kartu Konsep (KK) 05**

- (1) HO, ELS, 01: Else sebenarnya belumlah terlalu lama tinggal di Batu Nyapau. Dia bersama suami dan dua orang anaknya masih usia sekolah dasar datang ke Batu Nyapau mengikuti program transmigrasi lokal pada tahun 1993. Sebelum ke Batu Nyapau wanita yang juga misionaris ini tinggal di Tumbang Pejangai. Dia datang ke Batu Nyapau selain karena didorong oleh kehendak untuk meningkatkan taraf kehidupan sosial ekonomi keluarga, juga tertarik untuk menjalankan misi sucinya untuk menyiarkan ajaran Kristen di kalangan penduduk Batu Nyapau yang didengarnya masih banyak yang menganut kepercayaan leluhur, yakni Kaharingan. Di Batu Nyapau, Else dan keluarganya bekerja sebagai petani dengan memanfaatkan sebaik mungkin fasilitas yang diberikan pemerintah berupa tanah seluas tiga hektar dan sebuah rumah sederhana. Kedua anak Else yang masih ikut dengannya di sekolahkan di SD Batu Nyapau. Di samping itu, Else adalah wanita ulet yang bekas aktivis gereja di desa kelahirannya, Teluk Nyatu. Dia adalah lulusan SMP Kristen di Kuala Kurun. Anak-anaknya diupayakan seoptimal mungkin untuk bisa dan terus sekolah. Bahkan ada diantara anaknya yang menjadi perawat di Palangka Raya dan satu lagi bersuamikan seorang polisi tinggal di Palangka Raya. Else, bukanlah keluarga yang berada. Tapi dia tampak cerdas, rajin dan aktif dalam berbagai kegiatan keagamaan bahkan tak dialah yang memeloporinya.
- (2) HW,ELS,01: Dua dari enam anak Else yang masih ikut dengannya disekolahkan di SD Batu Nyapau. Else sendiri adalah wanita ulet yang bekas aktivis gereja di desa kelahirannya, Teluk Nyatu. Dia lulusan SMP Kristen Kuala Kurun. Anak-anaknya diupayakan seoptimal mungkin untuk bisa dan terus sekolah. Bahkan ada diantara anaknya yang jadi perawat di Palangka Raya. Sementara yang lainnya sudah berkeluarga dan tinggal di desa lain. Bagi Else, pendidikan atau sekolah bagi anak-anaknya sungguh sangat penting dan tidak bisa ditawar-tawar. Menurutnya, dalam kondisi apa pun anak-anak harus tetap disekolahkan. Dalam pandangan Else, bagaimana mungkin anak-anak itu mampu menjadi manusia yang lebih baik serta

hidup lebih maju dibandingkan dengan orangtua dan nenek moyangnya tanpa disekolahkan. Tidak masalah bagi Else apakah anak-anak itu kelak bisa menjadi pegawai atau tidak yang penting anak-anak harus disekolahkan dulu. Else berulang-ulang mengatakan bahwa sekolah itu untuk bisa maju.

### LAMPIRAN 3: GLOSARI

#### A

- Aku** : saya, aku  
**Amal** : bapak, ayah  
**Amak** : tikar  
**Amak purun** : tikar terbuat dari purun (mendong)  
**Ammun** : kalau/apabila  
**Antang** : elang  
**Apui** : api  
**Asep** : asap, koban  
**Ayun** : milik  
**Ayungku** : milikku  
**Akan** : akan, untuk, ke, kepada  
**Are** : banyak

#### B

- Bahalap** : bagus, baik  
**Bahandang** : merah  
**Bahanyi** : berani  
**Bahenda** : kuning  
**Bahimang** : luka  
**Bakas** : tua  
**Bakulas** : malas  
**Balaku dohop** : minta tolong  
**Balau** : lapar  
**Balian** : "kebaktian" agama leluhur  
**Belom** : hidup  
**Bane** : suami  
**Baram** : tuak, arak  
**Bari** : nasi  
**Basarah** : kebaktian agama (Hindu) Kaharingan  
**Basir** : pemuka agama (Hindu) Kaharingan  
**Batang Garing** : pohon kehidupan (sejenis Axis Mundi seperti dalam agama Hindu)  
  
**Batang** : pohon  
**Batiroh** : tidur  
**Baun Andau** : awan  
**Bawi** : perempuan

<b>Bawoi</b>	: babi
<b>Behas</b>	: beras
<b>Belanai</b>	: belanga (guci) nama salah satu belanga keramat
<b>Beliung</b>	: semacam kapak
<b>Betang</b>	: rumah panjang
<b>Bohat</b>	: hebat
<b>Bularo</b>	: emas
<b>Bung</b>	: jenis tombak bermata dua
<b>Buwek</b>	: kakek

**D**

**Dandang** : terang, jelas, lapang, cerah

**Dandang tingang** : hiasan (pada kepala) berasal dari bulu enggang, juga hiasan kepala yang dikenakan oleh imam suku Dayak dalam upacara

agama

<b>Danum</b>	: air
<b>Danum bari</b>	: tajin
<b>Dawen</b>	: daun
<b>Dia'</b>	: tidak
<b>Dia' hakon</b>	: tidak mau
<b>Duek</b>	: dua
<b>Duhung</b>	: keris (matanya berbentuk tombak tetapi tangkainya pendek)

**E**

<b>Ela</b>	: jangan
<b>Enyoh</b>	: kelapa
<b>Empo</b>	: mertua
<b>Ewau</b>	: bau
<b>Eweh</b>	: siapa

**G**

<b>Gerantung</b>	: gong
<b>Gawi</b>	: bekerja
<b>Gitan</b>	: kelihatan, tampak

**H**

- Haban** : sakit  
**Halamaung** : nama jenis belanga keramat  
**Hampatung** : patung  
**Hanangui** : berenang  
**Handak** : akan, mau  
**Handep** : gotong royong (prinsip kerja berbalas kerja)  
**Handep ha-**

**baring hurung**: Bekerja bersama-sama

- Hanteran** : Imam upacara mengantar arwah dalam pesta tiwah, atau upacara mengantar arwah itu sendiri  
**Haring** : hidup  
**Harati** : hikmat, bijaksana  
**Harubuh** : pengerahan tenaga kerja  
**Hatue** : lelaki  
**Helo** : dahulu, lama  
**Himba** : hutan, rimba, belantara  
**Hinjei** : bersama  
**Hubah** : berubah  
**Huma** : rumah  
**Hunjeng** : injak, menginjak

**I**

- Ih, Igh** : saja, lah  
**Ijek** : satu  
**Ikau** : kamu

**J**

- Jambua** : sembayan, madu, istri kedua, ketiga dst  
**Jata** : nama lain dari illah feminium orang Dayak  
**Jata jala-**
- wang bulan** : penguasa alam bawah  
**Jeranang** : budak, hamba sahaya  
**Juhu** : sayur

**K**

- Kaharingan** : kehidupan (nama agama leluhur suku Dayak Ngaju)  
**Kalunen** : dunia, buana, bumi  
**Kanai** : perut  
**Kanahuang** : kepentingan  
**Kangumang** : berkerudung  
**Kapehe** : miskin, sakit  
**Karohei** : sejenis jimat atau ilmu untuk mendapatkan tuah  
**Karungut** : dendang, lagu  
**Kawok** : nama binatang Kalimantan yang menyerupai biawak tetapi pandai memanjat  
**Keak** : juga  
**Keke rewa** : mengumpulkan ranting kering  
**Keiakai** : sejenis tanaman merambat di tanah untuk sayur  
**Keleh** : sembuh, lebih baik, lumayan  
**Kelotok** : perahu bermesin untuk angkutan umum  
**Kepohonan** : kesurupan  
**Kilau** : seperti, penaka  
**Kuman** : makan  
**Kumpang** : sarung, rumah-rumahan keris, mandau, badik dsb

**L**

- Lanting** : rakit  
**Lawang** : pintu  
**Lembar** : sebidang tanah garapan (karet)  
**Lenge** : tangan  
**Lewu** : negeri, kota, dusun, kampung, desa  
**Lewu Liau** : akhirat  
**Lewu Tatau** : surga  
**Lilis (lamiang)** : batu agat (perhiasan wanita)  
**Lingau** : sedih, murung  
**Lontong** : bakul digendong di punggung (asli Dayak)  
**Lunju** : tombak  
**Lunok** : jenis beringin (daun dan pohonnya lebih besar); dan banyak jenisnya

**M**

- Mahatara** : illah tertinggi menurut kepercayaan kaharingan

<b>Mahera</b>	: menyiangi ladang dengan memotong
<b>Mama</b>	: paman
<b>Mambauw</b>	: merumput
<b>Mambelum</b>	: beternak
<b>Mananjung</b>	: pergi
<b>Manantuani</b>	: memperhatikan
<b>Manasai</b>	: menari perpisahan
<b>Manawur</b>	: menabur
<b>Mandau</b>	: sejenis pedang untuk alat perang
<b>Manenga</b>	: memberi
<b>Mandirik</b>	: menebas
<b>Mandirik ma-</b>	
<b>neweng</b>	: tebas, terbang
<b>Mandoi</b>	: mandi
<b>Manehus</b>	: mikir
<b>Manenung</b>	: memohon petunjuk apakah suatu penyakit bisa diobati atau tidak (dengan alat sumpitan)
<b>Maneweng</b>	: menebang
<b>Manganjan</b>	: menari untuk roh para arwah
<b>Mangat</b>	: agar, supaya
<b>Manggetem</b>	: mengetam, yang diakhiri dengan pesta
<b>Manoreh</b>	: menyadap
<b>Mantir</b>	: menteri, hakim atau kepala, pimpinan, majikan
<b>Manugal</b>	: menanam benih padi di ladang
<b>Manuk sarapat:</b>	ayam putih
<b>Manusul</b>	: membakar ladang
<b>Manyaki</b>	: mengoles darah (ayam atau babi) pada seseorang pada waktu upacara agama Hindu Kaharingan
<b>Manyanggar</b>	: upacara pindah rumah
<b>Marwah</b>	: upacara bayi lahir
<b>Matanandau</b>	: matahari
<b>Matei</b>	: mati
<b>Manjadi</b>	: menjadi
<b>Mihing</b>	: alat menangkap ikan
<b>Mihup</b>	: minum
<b>Mikeh</b>	: takut
<b>Meli</b>	: beli
<b>Mina</b>	: bibi

**N****Nahunan** : upacara satu tahunan anak**Ngalawan** : berwibawa**Numang Wadian**

: tarian bersifat sakral untuk penyembuhan orang sakit

**Nyahu** : guntur**Nyamo** : nyi, nyonya**Nyapau** : atap**P****Paii** : kaki**Pakanan Batu** : (memberi makan alat-alat bertani seperti parang, kapak, beliung, ani-ani, batu usaha dan dianggap mempunyai roh) yang dinyatakan terutama oleh para petani desa**Pantar** : tiang tinggi yang dinaiki arwah tatkala pergi ke dunia atas**Penyang** : iman**Petak** : tanah**Pintar** : pintar**Pisang** : pisang**Potong Pantan** : upacara pada waktu ada orang baru/menambut tamu**Pucuk jawau** : pucuk daun ketela pohon**Pulut** : ketan**Putas** : diobati dengan ramuan akar**R****Rabayang** : senjata tombak yang memiliki dua sayap (seperti pengait) pada bagian kanan dan kiri**Rakit** : lanting**Rantian** : nama jenis belanga keramat**Ranying****hatala langit** : sangiang, penguasa alam atas**Rengge** : alat penangkap ikan**Riwut** : angin

**S**

<b>Sahur lebu</b>	: upacara selamat untuk keselamatan desa
<b>Sakulah</b>	: sekolah
<b>Saling</b>	: kalung
<b>Sanang</b>	: tenang, lega, senang, kaya
<b>Sangit</b>	: marah
<b>Sangkai Raya</b>	: tempat sesaji untuk melambangkan pusat kegiatan upacara tiwah
<b>Sapatahu</b>	: nama leluhur orang Dayak yang dikultuskan sebagai manusia dewa
<b>Sapundu</b>	: patung untuk mengikat hewan korban (pada waktu upacara tiwah)
<b>Sawe</b>	: istri
<b>Sahawung</b>	: sumpitan
<b>Sei</b>	: sungai
<b>Simpai</b>	: cinta kasih
<b>Sirap</b>	: atap dari kayu
<b>Suang</b>	: anting-anting

**T**

<b>Takolok</b>	: kepala
<b>Takue</b>	: kemana
<b>Talawang</b>	: perisai
<b>Tambarirang</b>	: enggang jelmaan
<b>Tambik</b>	: nenek
<b>Tambun</b>	: naga
<b>Tampung</b>	: rantai, himpunan, kumpulan
<b>Tanggan</b>	: pokok sialang (pohon-pohon yang paling disukai lebah hutan untuk bersarang)
<b>Tatamba</b>	: obat
<b>Tatau</b>	: kaya
<b>Tingang</b>	: enggang
<b>Tisin</b>	: cincin
<b>Tiwah</b>	: upacara kematian (pesta upacara menghantar arwah)
<b>Tumbang</b>	: muara

**U**

<b>Uei</b>	: rotan
<b>Ulik</b>	: bisa

**Uluh** : orang  
**Umai** : ibu  
**Umbut** : pucuk rotan yang muda  
**Uas** : semua, sekalian

**W**

**Wadi** : ikan atau daging yang diawetkan dengan acar beras dan garam