

PENERIMAAN SOSIAL WARGA DAYAK TERHADAP WARGA
MADURA DI KABUPATEN KOTAWARINGIN TIMUR
PASCA KONFLIK SAMPIT

Oleh:
Sukaryanto¹

ABSTRACT

**The Dayak's Social Distance for Madurese Ethnic on Kotawaringin Timur
Regency at Pasca Sampit Conflict**

The Dayak's social distance for Madurese ethnic are needed for restored social harmony of interethnic relationship at pasca conflict. The assumption that the Dayak as the native and Madurese as the stranger.

This article from the research report on Sampit, Kotawaringin Timur Regency, Central Kalimantan Province, Indonesia. Population are citizens in this regency, especially them that participated in Sampit conflict at 2001. The data collection process used the survey method with the questionnaire instrument. The quantitative data for measuring the level of social distance, are analyzed by Pearson correlation bivariat analysis.

The result is that the education level, religion, and domicile are influence for Dayak's social distance towards Madurese. They are that base education level, Kaharingan adherent, and live in hinterland have high social distance toward Madurese. The high level social distance are identical with the pure Dayak culture. Be based on the research result, then the make serious efforts to make the social harmony and nation integration in Sampit are needed make serious effort to continuing and developing of Dayak's culture.

Key words: Social distance, Sampit conflict, Dayak, Madurese, stranger, native

¹ Korespondensi: Sukaryanto. Departemen Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga Jalan Airlangga 4-6, Surabaya. Telepon (031) 5035676. HP: 081 7930 7545. E-mail: skyt_unair@yahoo.co.id

Pendahuluan

Kebhinekaan bangsa Indonesia berkonsekuensi timbulnya permasalahan sosial yang kompleks, salah satunya permasalahan interaksi antar-SARA (suku, agama, ras, dan antargolongan). Salah satu buktinya adalah konflik Sampit pada 2001. Kekhawatiran di benak sebagian masyarakat akan terjadinya kembali konflik pun tidak bisa kitaingkari, bias jadi kemungkinan saling mendendam antarwarga kedua etnis masih ada walau konflik sudah lama berlalu.

Konflik sosial bias terjadi sebagai puncak dari adanya kekurangharmonisan interaksi sosial. Hambatan interaksi sosial antaretnis bisa timbul akibat dari kurangnya pengetahuan kebudayaan di antara kedua etnis (Soekanto, 1982). Kurangnya pengetahuan suatu etnis tentang kebudayaan etnis lain, bisa menimbulkan prasangka sosial atau pun *stereotype* yang buruk terhadap etnis lain. Misalnya, warga Sampit menganggap etnis Madura tertutup, sombong/acuh, materialistik, arogansi, individualistik. Pada hal di dalam kebudayaan etnis Madura ada ajaran budaya yang menganjurkan warganya harus senantiasa bekerja keras dan loyal terhadap sesama warga etnisnya (secara paternalistik), dan ulet dalam usaha atau memiliki jiwa *entrepreneurship*. Sementara itu, warga Sampit dipandang oleh warga Madura sebagai orang yang malas, rendah diri, dan (mungkin) tidak bisa dipercaya. Pada hal, budaya Dayak mengajarkan rendah hati (*andhap asor*), gotong royong, tidak materialis, dan lain-lain. Nampaknya, kurangnya pemahaman budaya antaretnis bisa menimbulkan hambatan dalam proses interaksi sosial antaretnis.

Di samping itu, konflik antaretnis bisa juga didasari oleh rendahnya penerimaan sosial di antara kedua etnis, akibat dari sejak awal timbulnya prasangka dan/atau *stereotype*. Di dalam kaitan ini, bisa menimbulkan etnosentrisme yang bermuara pada akrab/tidaknya hubungan/intekasi sosial antaretnis pada masa-masa selanjutnya.

Warga etnis apapun memiliki solidaritas mekanik dalam bentuk solidaritas etnik dan/atau kesadaran etnik (*ethnic consciousness*), apalagi ketika berada di tanah rantau, kesadaran etnis itu bisa tumbuh secara berlebihan. Manakala salah satu warganya sakit, warga yang lain pun juga merasa sakit (empati). Bila salah seorang warganya dimusuhi, maka warga yang lain pun cenderung membela, dan dalam pembelaannya itu cenderung mengabaikan dimensi benar-salah. Hal itu bisa

saja terjadi dalam etnis manapun, baik yang berada di perantauan maupun yang berada di tanah kelahirannya.

Solidaritas etnis tidak terbatas oleh wilayah administratif, bisa saja melewati antarkota/antardaerah. Bila terjadi konflik di suatu kota, maka bisa menimbulkan rentetan kerusuhan di kota-kota lain. Artinya, konflik antaretnis bisa cepat menjalar ke daerah/kota lain. Hal itu ditunjukkan adanya konflik antaretnis serupa yang merembet di beberapa kota di Kalimantan seperti Sambas, Palangkaraya, dan lain-lain. Termasuk kekhawatiran merembetnya pembantaian terhadap warga etnis-etnis lain (non Madura) kategori *stranger* di Kalimantan.

Pluralitas etnis di Indonesia seringkali dipersepsikan sebagai modal dasar bagi pembangunan nasional. Namun, bersamaan itu terkandung potensi besar bagi timbulnya perpecahan. Bagai pedang bermata dua. Artinya, pada sisi lain, pluralitas juga memiliki kelemahan-kelemahan, dan bahkan ancaman bagi integrasi nasional. Apabila tidak ada upaya harmonisasi secara nyata dan berkelanjutan, bisa jadi pada masa-masa mendatang bangsa Indonesia akan menjadi berkeping-keping. Misalnya, masing-masing pulau/provinsi ingin menjadi negara yang mandiri dan berdaulat.

Upaya-upaya harmonisasi bisa dilakukan di berbagai bidang, ideologi, politik, sosial, ekonomi, dan budaya. Keanekaragaman etnis akan bisa terwujud menjadi modal dasar Indonesia manakala di kalangan warga negara merasa ada kesamaan nasib, kesamaan tanggungjawab, ada keadilan, saling menghargai, dan saling menerima satu sama lain, baik antar suku/ras, agama, aliran, aspirasi, golongan, maupun yang lain-lain.

Salah satu buku yang membahas tentang konflik Sampit yang ditulis oleh Tim LIPI yang terdiri atas Heru Cahyono, Asvi Warman Adam, Mardiyanto Wahyu Tryatmoko, dan Septi Satriani (2008) "*Konflik Kalimantan Barat dan Kalimantan Tengah: Jalan Panjang Meretas Perdamaian*" (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan LIPI). Buku itu merekomendasi beberapa tahapan resolusi konflik. *Pertama*, tahap de-eskalasi konflik, yakni tahap menyadarkan pihak terkait bahwa konflik selalu berujung pada kerugian, baik nyawa maupun harta. *Tahap kedua*, negosiasi politik, yakni tahap perundingan dalam forum yang resmi dan duduk satu meja dalam kesejajaran dijematani pihak ketiga. *Tahap ketiga*, yakni tahap pemecahan masalah (*problem solving*), yakni menciptakan suasana kondusif untuk menuju upaya

resolusi konflik secara bersama-sama. *Tahap keempat* yakni tahap penciptaan dan pemeliharaan suasana damai, yakni rekonsiliasi dan konsolidasi.

Menurut hemat kami, di dalam rangka tahap keempat di atas perlu dibarengi dan/atau ditindaklanjuti upaya-upaya menjaga keharmonisan hubungan antara oleh kedua etnis secara berkesinambungan. Misalnya, dengan memberikan pencerahan tentang makna toleransi, multikulturalisme, saling menghargai, saling merasa senasib, dan lain-lain diantara keduanya. Sosialisasi konsep-konsep itu bias menimbulkan pemahaman dan kesadaran tentang keragaman budaya beserta nilai-nilai toleransi, yang memungkinkan bagi timbulnya niat menciptakan harmoni sosial yang terniat dari hati masing-masing warga etnik. Upaya itu terutama ditujukan pada kelompok-kelompok masyarakat yang penerimaan sosialnya rendah.

Akar peristiwa konflik memang kompleks, bisa bersifat politik, sosial, ekonomi, maupun budaya. Salah satunya yakni akibat dari pertumbuhan solidaritas etnis di kalangan etnis tertentu secara berlebihan. Eforia demokrasi seperti sekarang ini menjamin kebebasan berbicara, bersikap, berorganisasi dan lain-lain, maka sewajarnya manakala tumbuh subur solidaritas etnik secara berlebihan, yang menurut Durkheim (dalam Giddens, 1986: 94) sebagai solidaritas mekanik.

Di dalam kerangka interaksi sosial yang didasari oleh tingginya kadar solidaritas mekanik suatu etnis itu bisa jadi menimbulkan jarak yang renggang dalam suasana interaksi sosial antaretnis, “*we*” versus “*they*” atau pun perasaan “*in group*” versus “*out group*” atau antara warga lokal – pendatang (Rachmaida, 1991). Bila sudah demikian, ada peluang besar bagi terjadinya hambatan interaksi yang mengarah pada timbulnya konflik antaretnis. Apalagi pada suasana eforia demokrasi seperti sekarang ini, proses interaksi sosial antaretnis (kompetisi, akomodasi, asimilasi, dan konflik) sangat terpengaruh, karena masing-masing kelompok etnis bebas berkreasi dan berorganisasi. Beberapa realitas konflik sosial menunjukkan hal itu, yakni diusirnya warga Jawa dari bumi Aceh oleh warga asli Aceh, diusirnya warga Madura dari Sampit oleh warga Sampit, diusirnya warga Bugis dari Sulawesi Tengah oleh orang Poso, dan lain-lain.

George Simmel (dalam Mead; 1934) dalam kerangka interaksi sosial memperkenalkan konsep *the stranger*, yakni sebagai orang asing yang datang di suatu tempat yang kemudian berdomisili dan berinteraksi dengan warga asli

setempat (*the native*). Simmel menyatakan bahwa kedatangan *the stranger* itu bisa berdampak positif maupun negatif bagi *the native*. Manakala *the stranger* bisa terakomodasi dalam masyarakat lokal akan terjadi tatanan sosial yang bercorak baru (*the new social order*). Namun, bilamana *the stranger* cenderung mempertahankan budaya dari tanah asalnya secara fanatik dan menjaga jarak, ada kemungkinan terjadi konflik dengan *the native*. Tinggi-rendahnya kadar etnosentrisme berdampak pada tinggi-rendahnya kadar penerimaan sosial antaretnis.

Di dalam kerangka itu, keberadaan warga etnis Madura di wilayah kota Sampit mungkin bisa dianggap sebagai *the stranger* oleh warga asli Kalimantan (Dayak) selaku *the native*. Bisa jadi, konflik terbuka yang berupa pembantaian dan pengusiran warga etnis Madura dari kota Sampit pada 2001 lalu sebagai akibat dari tidak terciptanya tatanan sosial baru yang mampu mengakomodasi secara sosial, ekonomi, maupun kultural kedua etnis di atas.

Sudah barang tentu, konsep *social distance* dalam tulisan ini sangat berkait dengan konsep etnosentrisme atau pun *race prejudice* (Robert Park, 1924). Yang dimaksud etnosentrisme yakni kecenderungan setiap kelompok etnis untuk percaya begitu saja akan keunggulan (superioritas) kebudayaannya sendiri (Horton; 1993: 100). Atau, sebagai pandangan bahwa kelompoknya sendiri adalah pusat segalanya dan semua kelompok lain dinilai sesuai dengan standar pandangan itu. Etnosentrisme dapat dianggap sebagai hal yang manusiawi, artinya ada kebiasaan setiap kelompok untuk menganggap kebudayaan kelompoknya sebagai kebudayaan yang paling baik, paling benar, paling super, dan paling yang lain-lain. Hal itu bisa dilihat ketika orang-orang Jerman (Aria) menganggap dirinya sebagai “ras terpilih” (oleh Tuhan), Orang Eskimo sebagai “penduduk sejati” (*Inuit*), bangsa Eropa mencari jajahan dengan dalih “menyebarkan peradaban” (meng-adab-kan?) orang-orang luar Eropa, dan masih banyak yang lain. Bersamaan itu, memandang etnis lain sebagai etnis/ras biadab, ras barbar, ras primitif, ras kanibal, bermental budak, dan pandangan-pandangan inferior yang lain.

Levin dan Campbell (dalam Horton; 1993: 79) menyatakan bahwa seluruh etnis di seluruh dunia menderita “sindroma etnosentrisme universal”. Artinya, aspek etnosentrisme ada di dalam seluruh masyarakat yang dikenalnya, di dalam semua kelompok, dan berarti pula ada dalam diri setiap individu (sebagai anggota

kelompok). Namun, antaraindividu tidak sama kadar etnosentrismenya. Adomo (dalam Horton; 1993: 80) mengemukakan bahwa orang-orang yang menderita sindroma etnosentrisme itu biasanya cenderung kurang terpelajar, kurang bergaul, pemeluk agama yang fanatik.

Etnosentrisme bias dimaknai sebagai kesetiaan yang kuat dan tanpa kritik oleh anggota kelompok etnis terhadap kelompok etnisnya dan disertai prasangka terhadap kelompok etnis/bangsa lain. Sejalan dengan itu, hidup dan berkembang solidaritas etnis (*ethnic solidarity*) dan atau kesadaran etnis (*ethnic consciousness*) di kalangan warga etnis.

Solidaritas etnis bisa berkembang secara progresif di kalangan perantau yang bermukim di suatu tempat yang baru. Apalagi antara *the native* dan *the stranger* memiliki perbedaan-perbedaan fisik dan non-fisik yang signifikan, seperti bentuk tubuh, kebudayaan, bahasa, simbol, makna, norma, dan lain-lain, tentu sangat berpengaruh terhadap kadar penerimaan sosial antara warga kedua etnis.

Seperti terurai di atas, bahwa konsep *social distance* sebagai dimensi prasyarat bagi timbulnya interaksi sosial yang baik dalam arti bisa menuju ke arah terciptanya harmoni sosial dan/atau integrasi yang tidak terbatas waktunya. Konsep *social distance* bias dimaknakan sebagai penerimaan sosial, atau sebagai tingkat penerimaan sosial suatu etnis oleh etnis yang lain, atau penerimaan sosial *the native* terhadap *the stranger*, dan sebaliknya. (Horton; 1993: 220). Dalam konteks ini sebagai penerimaan sosial warga Dayak terhadap warga migran asal pulau Madura.

Suatu tatanan masyarakat yang harmonis bias bertahan secara berkesinambungan manakala ada upaya dari masing-masing warga etnis untuk mengeliminasi jarak sosial yang ada dalam interaksinya. Bilamana jarak sosial semakin menipis, maka bisa dikatakan bahwa tingkat penerimaan antaretnis pun akan meningkat.

Peningkatan kadar penerimaan sosial antaretnis berbanding lurus dengan peningkatan fungsionalitas antaretnis dan menjauhkan disfungsionalitas. Selanjutnya unit-unit sosial dapat bekerja secara relatif stabil dan berpola atau dapat menciptakan suatu sistem sosial dengan pola-pola yang relatif abadi (Poloma; 1987: 28-29). Namun demikian kita harus menyadari, meski suatu masyarakat nampak fungsional

seperti yang dikemukakan Talcot Parson (dalam Hamilton; 1990:1), bahaya konflik antaretnis tetap bisa muncul secara sporadis-spontan.

Peningkatan kadar penerimaan sosial dan menipisnya jarak sosial antaretnis bisa dilihat dari terjadinya perubahan-perubahan sosial, atau perubahan dalam solidaritas/kesadaran etnis dalam pluralitas, misalnya perubahan dikhotomi “**kami-anda**” menjadi “**kita**”, atau dari dikhotomi “**kami/mereka**” menjadi “**kita**”.

Di dalam kerangka menjadi “kita” itu terbentuk simbol-simbol, bahasa (kata-kata serapan), makna, nilai-nilai, dan norma yang dapat dipahami oleh seluruh warga “kita” yang multietnis. Sebaliknya, bilamana etnis-etnis yang berinteraksi itu gagal membangun “kita”, maka masing-masing etnis akan terjerebab dalam kubang dikhotomis “*the native - the stranger*” atau “penduduk lokal asli-pendatang” yang akut.

Di dalam konteks membatunya dikhotomi “lokal-pendatang” itu biasanya diikuti oleh kadar penerimaan sosial yang rendah. Hal itu biasa terjadi dalam masyarakat yang menurut konsepsi Max Weber (Lauer; 1984), sebagai masyarakat yang masih dalam situasi partisipasi hubungan sosial tertutup (*closed relationship*). Bisa jadi, warga Sampit selaku penduduk lokal bersikap menjaga jarak terhadap warga etnis Madura selaku pendatang. Atau pun sebaliknya, warga Madura tidak mau berbaur dengan warga Dayak, misalnya.

Mengenal Sekilas Kabupaten Kotawaringin Timur

Kabupaten Kotawaringin Timur (Kotim) yang beribukota di Sampit adalah salah satu dari 14 kabupaten di Provinsi Kalimantan Tengah. Wilayah Kabupaten Kotim seluas 16.496 km² terletak di antara 0,23”14” sampai dengan 3,32’54” Lintang Selatan dan 111,0’50” sampai dengan 113,0’46” Bujur Timur. Sebelah Utara dan Timur berbatasan dengan Kabupaten Katingan, sebelah selatan dibatasi Laut Jawa, sebelah Barat berbatasan dengan Kabupaten Kotawaringin Barat dan Seruyan.

Jumlah penduduk Kabupaten Kotim (2012) mencapai 422.860 jiwa terdiri atas 220.743 laki-laki dan 202.117 perempuan. Jumlah penduduk Kabupaten Kotim dapat dikatakan kecil, apalagi dibanding dengan wilayahnya yang begitu luas yang mencapai lebih dari 16.000 km persegi.

Hasil bumi utama adalah hasil hutan, perkebunan, persawahan, dan pertambangan. Hasil hutan berupa kayu ulin, kruing, meranti, kamper yang diangkut kapal tongkang melalui sungai Mentaya menuju laut Jawa. Hasil perkebunan yang utama adalah kelapa sawit yang kini mengalami perkembangan pesat, bisa mencapai 170,422 ton pada 2009 yang sebelumnya hanya 30.673 ton pada 2008. Hingga kini, perkebunan kelapa sawit menjadi komoditas primadona bagi kabupaten Kotim. Disusul dengan produksi perkebunan yang lain, seperti kelapa, karet, kopi, dan lada. Hasil pertanian pangan yang utama adalah padi yang rata-rata per tahun menghasilkan sekitar 37 ton. Hasil tambang antara lain bauksit, bijih besi, batubara, galena, zircon, andesit, dan granit. Bolehlah dikatakan bahwa potensi sumber daya alam (SDA) Kabupaten Kotim sangat berlimpah dan belum tereksplorasi sepenuhnya.

Komposisi penduduk berdasarkan agama yang dipeluk, sebagian besar atau 270.959 jiwa (83,41 persen) beragama Islam. Disusul yang memeluk agama Kristen/Katholik berjumlah 30.146 jiwa atau 9,28 persen. Yang beragama Hindu sebanyak 22.086 jiwa atau 6,94 persen, dan beragama Budha sebanyak 1.226 jiwa atau 0,38 persen. Komposisi tersebut termasuk warga yang memeluk Kaharingan, yang biasanya tertulis sebagai penduduk yang beragama Hindu dan Budha.

Berdasarkan komposisi penduduk seperti di atas, nampaknya Kabupaten Kotim tidak berbeda jauh dengan wilayah-wilayah lain di Kalimantan pada umumnya, yakni multi etnis dan multi agama, dengan mayoritas warga beragama Islam, dan sebagian warga asli Dayak yang bermukim di wilayah pedalaman/hulu. Warga Dayak di wilayah Kotawaringin Timur tergolong dalam kelompok Dayak Ngaju dan Dayak Ot Danum.

Metode Penelitian

Sumber data adalah populasi warga kedua etnis, yakni warga Dayak dan warga Madura, khususnya yang pernah terlibat konflik horisontal pada 2001 lalu. Pengumpulan data dilakukan melalui dua metode, yakni metode survai dan wawancara mendalam (*indepth*). Metode survai dengan menggunakan instrumen angket. Responden (dan/atau informan) ditentukan secara (*phurposive random sampling*), yakni dipilih secara random secara proporsional dalam kategori-

kategori tertentu, yakni dikelompokkan menjadi beberapa jenis berdasarkan gender, tingkat pendidikan, usia, profesi, agama, dan tempat tinggal (Singarimbun; 1984:117).

Pengukuran kadar penerimaan sosial menggunakan skala Bogardus (*The Bogardus Sosial Distance Scale* dalam http://psychology.wikia.com/wiki/Bogardus_Sosial_Distance_Scale) sebagai berikut:

1. *As close relatives by **marriage** (score 1.00)*
2. *As my close personal **friends** (2.00)*
3. *As **neighbours** on the same street (3.00)*
4. *As **co-workers** in the same occupation (4.00)*
5. *As **citizens** in my city (5.00)*
6. *As only **visitors** in my city (6.00)*
7. *Would **exclude** from my city (7.00)*

Responden dipersilakan memilih salah satu opsi dari tujuh opsi. Jika responden memilih opsi nomor 1, maka opsi jawaban selanjutnya tidak perlu ditelusuri. Artinya, yang bersangkutan memiliki tingkat penerimaan sosial yang tinggi atau menerima secara mutlak. Demikian pula, apabila memilih opsi nomor 7, maka dianggap bahwa yang bersangkutan memiliki kadar penerimaan sosial yang sangat rendah, atau mutlak menolak.

Analisis data dengan uji statistik nonparametrik satu sampel *Two Independent Variables* atau korelasi bivariat Pearson dalam program SPSS (Zanten; 1982, dan lihat juga Newman; 1998).

Setelah data terkumpul lalu diuji dengan rumus korelasi di atas, diperoleh angka-angka yang menunjukkan hubungan yang signifikan, yakni angka hitung lebih besar daripada angka patokan signifikansi di table. Dalam kaitan itu, pada N=50 sebesar 0,279. Di dalam pengujian korelasi dengan variabel tingkat penerimaan sosial, variabel tingkat pendidikan memperoleh angka hitung sebesar 0,360; variabel agama sebesar 0,632; dan variabel domisili sebesar 0,687. Ketiganya lebih besar daripada 0,279.

Berdasarkan pengujian itu maka bisa dinyatakan bahwa ada korelasi antara tingkat pendidikan, agama, dan domisili warga Dayak dengan penerimaan sosial terhadap warga Madura.

Pembahasan

Berdasarkan pengujian di atas, maka muncul pertanyaan, warga yang kadar penerimaan sosialnya tinggi itu warga yang berpendidikan apa, yang beragama apa, dan yang berdomisili di mana? Analisis prosentase menunjukkan bahwa warga Dayak yang berpendidikan sekolah dasar, yang beragama Kaharingan, dan yang tinggal di pedalaman memiliki penerimaan sosial yang tinggi terhadap keberadaan warga Madura di Sampit, atau wilayah Kabupaten Kotawaringin Timur pada umumnya.

Berdasarkan hal itu, maka bisa dinyatakan bahwa tingginya tingkat penerimaan sosial itu sebagai akibat dari kemurnian naluri warga Dayak yang kurang terpelajar yang memeluk Kaharingan yang tinggal pedalaman. Artinya, warga Dayak yang berpenerimaan sosial tinggi itu belum terkontaminasi oleh modernitas kehidupan seperti komersialisme, individualisme, liberalisme, dan lain-lain. Mereka itu termasuk kategori warga Dayak yang memiliki etnosentrisme rendah. Pada hal menurut Adomo (dalam Horton; 1993:80), warga yang kurang terpelajar biasanya memiliki kadar etnosentrisme tinggi. Maka boleh dikatakan bahwa pendapat Adomo itu tidak berlaku pada warga Dayak Ngaju di Kabupaten Kotawaringin Timur.

Sebaliknya, warga perkotaan yang pada umumnya berpendidikan lebih tinggi dan menganut agama Islam/Kristen sudah berprinsip modern, yakni berjiwa individual, komersial, liberal, dan lain-lain. Warga perkotaan inilah yang nampak enggan menerima warga Madura di kota Sampit. Kecenderungan kelompok ini menerima keberadaan warga Madura sebatas sebagai warga kota saja, tidak lebih dari itu.

Barangkali, ketiga variabel yang terbukti signifikan terkait dengan tingkat penerimaan sosial itu sangat identik dengan kemurnian kebudayaan Dayak. Kalau boleh, kalangan warga kurang terpelajar yang memeluk agama Kaharingan dan berdomisili di wilayah pedalaman, bukanlah sesuatu yang hina, namun malah menunjukkan keluhuran budi yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Walaupun hidup dalam kesederhanaan dalam kemurnian budaya, warga Dayak pedalaman bisa beradaptasi secara positif terhadap keberadaan warga asing non-Dayak. Oleh karena

itu mungkin bisa dinyatakan bahwa kebudayaan asli masyarakat Dayak prospektif bagi upaya menciptakan harmoni sosial/integrasi secara berkesinambungan.

Warga pedalaman bisa dibilang masih erat atau identik dengan tradisionalisme, belum terpengaruh oleh modernisasi/globalisasi. Di wilayah pedalaman itu, warga masih berperilaku sebagaimana norma-norma dalam kebudayaan Dayak. Mereka dalam kesehariannya suka berburu, mencari ikan, makan umbi-umbian, saling mengenal secara akrab, bergotongroyong (*habaring hurung*), dan lain-lain yang mencerminkan kesederhanaan hidup sehari-hari.

Selain itu, warga Dayak yang memeluk Kaharingan masih setia menjunjung tinggi nilai toleransi, karena nampaknya agama Kaharingan warisan nenek moyang warga Dayak itu mengajarkan keselarasan/keseimbangan hubungan manusia dengan lingkungannya, baik lingkungan sosial maupun lingkungan alam. Barangkali hal itu berdampak besar pada kelangsungan kelestarian lingkungan sosial dan lingkungan alam di bumi Kalimantan.

Warga yang berpendidikan sekolah dasar masih berdekatan dengan nilai-nilai/norma-norma hidup nenek moyang warga Dayak. Mungkin bisa dipastikan bahwa warga yang berpendidikan sekolah dasar itu cenderung memiliki pemikiran yang sederhana dan tidak punya keinginan yang macam-macam, mereka hanya memerlukan kenyamanan dan keamanan hidup, dan tidak berperilaku aneh-aneh. Mereka juga belum terkontaminasi unsur-unsur modernitas terlalu jauh, dan masih berpegang pada nilai-nilai tradisional nenek moyang mereka. Oleh karena itu, bias diterima bila nilai-nilai luhur yang masih dihayati dan diamalkan itu bisa dianggap sebagai modal sosial dan juga sebagai kearifan lokal yang potensial bagi terciptanya harmoni sosial.

Tidak berlebihan, berdasarkan beberapa hal di atas maka bolehlah kiranya dinyatakan bahwa pelestarian kebudayaan suku Dayak bisa berdampak positif bagi penerimaan sosial warga Dayak terhadap keberadaan warga etnis lain di wilayah Kalimantan, terutama terhadap warga etnis Madura. Atau dengan kata lain, bahwa pelestarian kebudayaan etnis Dayak searah dengan upaya mencapai keharmonisan di dalam masyarakat.

Di dalam kerangka pelestarian nilai-nilai luhur itu maka peran tokoh masyarakat tidak bisa tidak diabaikan begitu saja, baik tokoh formal maupun tokoh

informal. Kedua jenis tokoh itu harus bisa memberikan pengaruh positif bagi warganya dalam hal *nguri-uri* (melestarikan dan mengembangkan) nilai-nilai luhur dalam kebudayaan yang telah diwariskan oleh nenek moyang mereka. Di dalam kaitan itu tokoh informal ketua adat, yakni Damang bisa diharapkan perannya. Bila mungkin, jabatan Damang diformalkan agar lebih bersemangat dalam melestarikan/mengembangkan kebudayaan asli Dayak.

Dengan demikian, maka diperlukan upaya agar warga Dayak yang diperkirakan sudah terkontaminasi modernitas, khususnya yang tinggal di perkotaan, diberi pencerahan kembali tentang kebudayaan Dayak. Upaya pencerahan bisa melalui berbagai cara, salah satunya lewat pendidikan formal dengan kurikulum yang mencakup lebih banyak muatan lokal (mulok) sehingga para siswa, yang nota bene sebagai generasi penerus kehidupan, memiliki pengetahuan tentang kebudayaan Dayak kembali. Bahkan, harus bisa menjadi warga Dayak yang mengakui keluhuran kebudayaan warisan nenek moyang mereka. Manakala hal itu terwujud, maka tidak mustahil generasi penerus memiliki tingkat penerimaan sosial yang tinggi terhadap warga pendatang non-Dayak, terutama warga dari Madura. Bila hal itu tercapai, ada peluang besar bagi tercapainya upaya menciptakan harmoni sosial dan integrasi bangsa di wilayah Sampit, dan kabupaten Kotawaringin Timur pada umumnya.

Sebagai penutup, berdasarkan salah satu temuan yang menyatakan bahwa warga Dayak yang beragama Kaharingan memiliki penerimaan sosial yang tinggi, maka bolehlah kiranya jika ada pihak yang mengusulkan seyogyanya Kaharingan bisa diakui sebagai agama resmi di Negara Republik Indonesia yang setara dengan agama-agama (lima agama) yang selama ini diakui sebagai agama resmi negara, maka perlu ditindaklanjuti dengan bijaksana.

DAFTAR PUSTAKA

- Barth, Frederik, (Ed.), 1988. *Kelompok Etnik dan Batasannya, Tatanan Sosial dari Perbedaan Kebudayaan*. Penerjemah: Nining I. Soesilo. Jakarta: UI Press.
- Cahyono, Heru, Asvi Warman Adam, Mardiyanto Wahyu Tryatmoko, Septi Satriani. 2008. *Negara dan Masyarakat dalam Resolusi Konflik (Daerah Konflik Kalimantan Barat dan Kalimantan Tengah)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Penelitian Politik LIPI.
- Cassel, Philip.(ed.), 1993. *The Giddens Reader*. California: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony, 1986. *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern, Suatu Analisis Karya-karya Tulis Marx, Durkheim, dan Max Weber..* Penerjemah: Soeheba Kramadibrata. Jakarta: UI Press.
- Hamilton, Peter, 1990. *Talcott Parson dan Pemikirannya, Sebuah Pengantar*. Penerjemah Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Horton, Paul B. dan Chester L., 1993. Hunt. *Sosiologi*, Jilid 1. Alih bahasa: Aminudin Ram dan Tita Sobary . Jakarta: Erlangga.
- Koentjaraningrat, 1993. *Masalah Kesukubangsaan dan Integrasi Nasional*. Jakarta: UI-Press.
- Lauer, Robert H., 1989. *Perspektif tentang Perubahan Sosial*. Terjemahan Alimanda. Jakarta: Bina Aksara.
- Mead, George Herbert., 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newman, Isadore dan Carolyn R. Benz, 1998. *Qualitative-Quantitative Research Methodology, Exploring the Interactive Continuum*. Illinois: Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.
- Park, Robert, Sosial Distance dalam <http://media.pfeiffer.edu/Iridener/DSS/Park/PARKW4.HTML>
- Poloma, Margaret M., 1987. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Rajawali dan Yayasan Solidaritas Gadjah Mada.
- Rachmaida, 2001. “Konflik Sampit dan Dikotomi Lokal-Pendatang” dalam *Jawa Pos*, 1 Maret 2001.
- Singarimbun, Masri dan Sofian Efendi (ed.), 1984. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES.

Soekanto, Soerjono, 1982. *Sosiologi, Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali.

Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Suyanto, Bagong, 2001. “Menguak Akar Kerusuhan Sampit” dalam. *Jawa Pos*, :1 Maret 2001.

The Bogardus Sosial Distance Scale dalam http://psychology.wikia.com/wiki/Bogardus_Sosial_Distance_Scale

Tomagola, Tamrin Amal, 1998. “Metodologi Positivistik dalam Penelitian Sosial”, dalam *Jurnal Sosiologi Indonesia*, No. 3 1998. Jakarta: Ikatan Sosiologi Indonesia.

Zanten, Wim Van, 1982. *Statistika untuk Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta: Gramedia, 1982.

LAMPIRAN:

Lampiran 1 : Peta Kabupaten Kotawaringin Timur, Kalimantan Tengah



Lampiran2: Hasil Pengujian dengan Menggunakan Program SPSS**HASIL UJI KORELASI BIVARIAT PEARSON CORRELATIONS**

		GENDER	USIA	PEN DIDIKAN	AGAMA	PEKERJA AN	DOMISILI	PENERIMAAN SOSIAL
GENDER	Pearson Correlation	1	-.064	-.105	.186	.096	.118	-.032
	Sig. (2-tailed)		.657	.470	.196	.506	.416	.823
	N	50	50	50	50	50	50	50
USIA	Pearson Correlation	-.064	1	-.584(**)	.125	-.577(**)	.092	-.003
	Sig. (2-tailed)	.657		.000	.386	.000	.526	.986
	N	50	50	50	50	50	50	50
PENDIDIKAN	Pearson Correlation	-.105	-.584(**)	1	-.609(**)	.332(*)	-.538(**)	.360(*)
	Sig. (2-tailed)	.470	.000		.000	.018	.000	.010
	N	50	50	50	50	50	50	50
AGAMA	Pearson Correlation	.186	.125	-.609(**)	1	-.126	.907(**)	-.632(**)
	Sig. (2-tailed)	.196	.386	.000		.384	.000	.000
	N	50	50	50	50	50	50	50
PEKERJAAN	Pearson Correlation	.096	-.577(**)	.332(*)	-.126	1	-.137	.117
	Sig. (2-tailed)	.506	.000	.018	.384		.342	.420
	N	50	50	50	50	50	50	50
DOMISILI	Pearson Correlation	.118	.092	-.538(**)	.907(**)	-.137	1	-.687(**)
	Sig. (2-tailed)	.416	.526	.000	.000	.342		.000
	N	50	50	50	50	50	50	50
PENERIMAAN SOSIAL	Pearson Correlation	-.032	-.003	.360(*)	-.632(**)	.117	-.687(**)	1
	Sig. (2-tailed)	.823	.986	.010	.000	.420	.000	
	N	50	50	50	50	50	50	50

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).