

## Hidup di Ruang Antara: Membaca Sekolah Adat Arus Kualan melalui Lensa *Empire* dan *Multitude*

**Bernarda Prihartanti**

*Program Magister Kajian Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, Indonesia*  
e-mail: [bernardayex@gmail.com](mailto:bernardayex@gmail.com)

### Abstrak

Penelitian ini berangkat dari kegelisahan identitas dan kegelisahan kolektif masyarakat Dayak Simpakng terhadap rapuhnya pengetahuan ekologis, spiritual, dan kultural mereka akibat ekspansi pembangunan, logika kapitalisme ekstraktif, serta dominasi pendidikan formal melalui standarisasi cara belajar. Dalam konteks tersebut, Sekolah Adat Arus Kualan (SAAK) lahir sebagai respons komunitas untuk memulihkan relasi pengetahuan dan menegosiasikan posisi mereka dalam arus kekuasaan modern. Tujuan penelitian ini ialah menelusuri pendirian SAAK, menarasikan praktik dan relasi yang membentuk kehidupan belajar di dalamnya, serta menganalisis dinamika kekuasaan dan bentuk-bentuk resistensi komunitas menggunakan kerangka teori *empire* dan *multitude*. Metode penelitian menggunakan pendekatan kualitatif melalui observasi nonpartisipan, wawancara mendalam, serta analisis dokumen komunitas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa SAAK berfungsi sebagai ruang hibrid, di mana komunitas mengelola ketegangan antara pengetahuan adat dan standar pendidikan formal modern. Praktik belajar berbasis relasi ekologis, pengalaman tubuh, dan etika kebersamaan menunjukkan produksi kehidupan yang selaras dengan potensi *multitude*. Kesimpulannya, SAAK tidak sepenuhnya terbebas dari logika *empire*—yang tampak melalui keterkaitannya pada jaringan LSM/NGO, kebutuhan legitimasi dari negara, dan keterlibatan dalam skema administrasi dan pengakuan formal. SAAK juga memperlihatkan potensi *multitude* melalui praktik-praktik merawat pengetahuan lokal, memperkuat agensi komunitas, dan membuka kemungkinan politik alternatif bagi keberlanjutan identitas dan kosmologi masyarakat Dayak Simpakng di tengah tekanan modernitas.

**Kata kunci:** Sekolah Adat Arus Kualan, *empire*, *multitude*, pengetahuan lokal, Masyarakat Dayak Simpakng

## Living in the In-Between Space: Reading Arus Kualan Indigenous Schools through the Lens of Empire and Multitude

### Abstract

*This research stems from the identity anxieties and collective concerns of the Dayak Simpakng community regarding the increasing fragility of their ecological,*

*spiritual, and cultural knowledge. Such fragility has been exacerbated by the expansion of development, the logic of extractive capitalism, and the dominance of formal education through the standardisation of learning. Within this context, the Arus Kualan Indigenous Schools (Sekolah Adat Arus Kualan, or SAAK) was born as a communal response aimed at restoring disrupted knowledge relations and renegotiating their position within the currents of modern power. The objectives of this study are to trace of SAAK's establishment, narrate the practices and relational dynamics that shape everyday learning within it, and analyse how power operates—as well as how resistance is articulated—through the theoretical framework of empire and multitude, developed by Michael Hardt and Antonio Negri. The research employs a qualitative approach through non-participant observation, in-depth interviews, and community document analysis. This research suggests that SAAK serves as a hybrid space, where the community navigates tensions between Indigenous knowledge and the standards of modern formal education. Learning practices rooted in ecological relations, embodied experiences, and an ethics of togetherness demonstrate forms of life production aligned with the potentiality of the multitude. While SAAK is not entirely free from the logic of empire, as reflected in its reliance on NGO networks, its need for state recognition, and its participation in administrative and formal accreditation schemes, it reveals the potential of the multitude through practices that sustain local knowledge, strengthen community agency, and open alternative political possibilities for the continuity of Dayak Simpakng identity and cosmology amid the pressures of modernity.*

**Keywords:** *Sekolah Adat Arus Kualan, empire, multitude, local knowledge, Dayak Simpakng Community*

## **Pengantar**

Pengetahuan adat dalam masyarakat Dayak selama berabad-abad diwariskan melalui praktik hidup sehari-hari yang berakar pada relasi ekologis dan spiritual dengan alam. Bagi masyarakat Dayak, hutan bukan sekadar ruang ekologis, tetapi juga sumber pengetahuan, moralitas, dan spiritual yang membentuk identitas kolektif komunitas. Relasi manusia dan alam dipahami sebagai hubungan timbal balik yang menuntut keseimbangan, yakni mengambil secukupnya, menjaga keberlanjutan, serta menghormati kekuatan-kekuatan spiritual yang dipercaya mendiami alam.

Dalam kosmologi Dayak, pelanggaran terhadap keseimbangan alam diyakini dapat mendatangkan konsekuensi spiritual. Kepercayaan terhadap roh penjaga alam (yang dalam beberapa komunitas disebut *Gana*<sup>1</sup>) menjadi me-

---

<sup>1</sup> Istilah *Gana* saya ambil dari ingatan dan cerita lisan keluarga yang tumbuh dalam komunitas Dayak Uud Danum. Keyakinan tentang roh penjaga alam serupa juga ditemukan dalam sistem kepercayaan masyarakat Dayak Uud Danum yang masih memegang pandangan magis

kanisme moral yang mengatur hubungan manusia dengan lingkungan. Sistem pengetahuan ini membentuk etika ekologi yang mengikat komunitas secara sosial dan spiritual. Sistem pengetahuan ini tidak selalu hadir sebagai struktur yang sepenuhnya sistematis, akan tetapi sering kali diwariskan secara situasional melalui pengalaman, relasi, dan ingatan kolektif. Kondisi tersebut membuatnya kuat dalam kehidupan sehari-hari, tetapi juga rentan terfragmentasi ketika keberlanjutan pengalaman dan keterlibatan antargenerasi mulai melemah.

Sejak diberlakukannya Undang-Undang Kehutanan tahun 1967 pada masa Orde Baru, negara melakukan nasionalisasi atas kawasan hutan yang sebelumnya menjadi bagian dari tanah ulayat masyarakat adat. Kebijakan tersebut membuka jalan bagi pemberian konsesi hutan kepada perusahaan-perusahaan besar melalui skema Hak Pengusahaan Hutan (HPH). Akibatnya, ruang hidup masyarakat Dayak mengalami transformasi besar: hutan, yang sebelumnya menjadi sumber kehidupan pengetahuan dan spiritualitas, berubah menjadi objek eksploitasi ekonomi dalam logika kapitalisme pembangunan.

Proses ini tidak hanya berdampak pada kerusakan ekologis, tetapi juga menimbulkan pergeseran sosial dan kultural dalam masyarakat adat. Berbagai proyek pembangunan, seperti perkebunan kelapa sawit, transmigrasi, dan eksploitasi sumber daya alam, telah mengurangi akses masyarakat terhadap tanah, sumber pangan, serta ruang-ruang ritual yang selama ini menjadi bagian dari kehidupan komunitas. Konflik agraria yang terjadi di berbagai wilayah Kalimantan memperlihatkan ketimpangan kekuasaan antara masyarakat adat, negara, dan korporasi.<sup>2</sup>

Selain melalui kebijakan ekonomi, perubahan juga berlangsung melalui sistem pendidikan formal. Pendidikan nasional yang berkembang pada masa Orde Baru berupaya membentuk “manusia pembangunan” melalui kurikulum

---

dan animistis. Mereka meyakini bahwa pelanggaran terhadap hukum adat dapat mendatangkan badi’ atau musibah yang berasal dari kekuatan gaib, dan karena itu melakukan ritual penghormatan di tempat-tempat keramat seperti hutan, mata air, atau bekas pemukiman leluhur yang diyakini bersemayam roh penjaga. Lihat A. M. Iskandar, Theodorius Fied Herlando, dan Eddy Thamrin, “Kajian Peranan Hukum Adat dalam Pengelolaan dan Perlindungan Hutan pada Masyarakat Adat Dayak Uud Danum Desa Deme Kecamatan Ambalau,” *Jurnal Hutan Lestari* 10, no. 1 (2022): 105–16.

<sup>2</sup> Herkulanus Pongkot, “Artikulasi Kolektif Masyarakat Dayak Melawan PT Ledo Lestari” (Thesis magister, Universitas Sanata Dharma, 2015).

yang menekankan rasionalitas modern, disiplin administratif, dan nasionalisme.<sup>3</sup> Dalam praktiknya, sistem pendidikan ini sering kali tidak mengakomodasi keberagaman pengetahuan lokal. Banyak nilai dan praktik budaya masyarakat adat, seperti pengobatan tradisional, hukum adat, serta pengetahuan ekologis, tersisih karena dianggap tidak sesuai dengan standar pengetahuan modern.

Akibatnya, pendidikan formal sering kali menciptakan jarak antara generasi muda dan akar pengetahuan komunitasnya. Generasi muda Dayak tumbuh dalam dua sistem nilai yang berbeda: sistem pendidikan modern yang menekankan rasionalitas dan kompetensi; serta lingkungan adat yang menekankan relasi ekologis, solidaritas sosial, dan spiritualitas. Ketegangan antara dua sistem ini tidak semata-mata menghasilkan krisis identitas, tetapi juga memunculkan bentuk-bentuk refleksi dan respons adaptif di tingkat komunitas. Situasi ini tidak berhenti pada keterputusan atau dominasi sistem pendidikan formal, tetapi justru mendorong munculnya kesadaran kolektif untuk merawat kembali pengetahuan lokal.

Dalam konteks tersebut, berbagai komunitas adat mulai merintis bentuk-bentuk pendidikan alternatif yang berupaya mempertahankan pengetahuan lokal sekaligus beradaptasi dengan perubahan zaman. Salah satu inisiatif tersebut adalah Sekolah Adat Arus Kualan (SAAK) di Desa Tahak, Kabupaten Ketapang, Kalimantan Barat. SAAK mulai berkembang dari kegiatan komunitas yang telah dilakukan sejak 2014 oleh anak-anak muda Dayak Simpang, terutama Phlorentina Dessy dan F. Deliana Wingki, sebagai respons terhadap krisis identitas, keterbatasan ruang ekspresi budaya, serta perubahan sosial-ekologis di wilayah mereka. Penamaan ‘Sekolah Adat Arus Kualan’ mulai digunakan setelah pertemuan dengan Modesta Wisu—pendiri Sekolah Adat Samabue—dalam Kongres Dayak Internasional tahun 2017. Nama ‘Arus Kualan’ merujuk pada sungai di wilayah Simpang Hulu yang terancam oleh kerusakan lingkungan akibat ekspansi sawit, tambang, dan penebangan hutan.<sup>4</sup>

SAAK menjadi ruang pembelajaran alternatif di mana anak-anak tidak hanya mempelajari kemampuan literasi dasar seperti membaca, menulis, dan

---

<sup>3</sup> Pendidikan formal diperluas hingga pelosok desa dengan penekanan pada pembangunan manusia Indonesia seutuhnya sebagaimana tertuang dalam GBHN 1983 dan diimplementasikan melalui Repelita IV. Lihat Keputusan Presiden Republik Indonesia No. 21 Tahun 1984; dan H. A. R. Tilaar, *Kaleidoskop Pendidikan Nasional: Kumpulan Karangan* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2012).

<sup>4</sup> Wawancara dengan Phlorentina Dessy, 22 Januari 2024.

berhitung, tetapi juga belajar bahasa ibu, pengetahuan hutan, ritual adat, serta nilai-nilai kebersamaan yang diwariskan oleh leluhur. Dengan demikian, sekolah adat ini berupaya menghubungkan kembali generasi muda dengan ruang ekologis dan kultural yang membentuk identitas mereka.

Fenomena sekolah adat seperti SAAK dapat dibaca sebagai bentuk negosiasi komunitas adat terhadap sistem pendidikan modern dan struktur kekuasaan global yang memengaruhi kehidupan lokal. Dalam kerangka teori Michael Hardt dan Antonio Negri,<sup>5</sup> sistem kekuasaan global yang menstandarkan pengetahuan dan kehidupan sosial dapat dipahami sebagai *empire*, sementara praktik kolektif yang muncul dari komunitas untuk menciptakan ruang kehidupan alternatif dapat dilihat sebagai ekspresi *multitude*. Oleh karena itu, SAAK tidak hanya dapat dipahami sebagai lembaga pendidikan lokal, tetapi juga sebagai ruang sosial di mana relasi kekuasaan, pengetahuan, dan identitas dinegosiasikan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini berangkat dari tiga pertanyaan utama berikut. (a) Bagaimana latar belakang berdirinya Sekolah Adat Arus Kualan (SAAK) (b) Bagaimana praktik, integrasi, dan negosiasi di Sekolah Adat Arus Kualan membentuk subjektivitas Dayak dalam cara berpikir, bersikap, memaknai diri dan masa depan? (c) Bagaimana jejak *empire* dan *multitude* tercermin dalam praktik pendidikan di Sekolah Adat Arus Kualan?

## Kekuasaan Global dan Transformasi Kehidupan Lokal

Perubahan sosial yang dialami masyarakat adat tidak dapat dilepaskan dari dinamika kekuasaan global yang membentuk sistem ekonomi, politik, dan pengetahuan modern. Dalam kerangka analisis yang dikemukakan oleh Michael Hardt dan Antonio Negri (2003) melalui konsep *empire*, bentuk kekuasaan yang bekerja tidak hanya melalui negara bangsa. Kekuasaan juga bekerja melalui jaringan global yang melibatkan korporasi transnasional, institusi internasional, pasar global, dan rezim pembangunan modern. Dalam konteks ini, marginalisasi Masyarakat Dayak dan pergeseran etika ekologisnya tidak semata dapat dipahami sebagai akibat dari kebijakan Orde Baru, melainkan juga sebagai bagian dari ekspansi logika kapitalisme global yang

---

<sup>5</sup> Michael Hardt dan Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); Michael Hardt dan Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin Books, 2005).

bekerja melalui industri kehutanan, perkebunan, pertambangan, pendidikan modern, dan berbagai proyek pembangunan yang masuk ke wilayah adat.

Dalam sistem tersebut, kekuasaan bekerja melalui produksi norma, pengetahuan, dan institusi yang membentuk cara masyarakat memahami dunia. Kekuasaan tidak hanya bersifat represif, tetapi juga produktif, karena menghasilkan bentuk-bentuk subjektivitas tertentu yang sesuai dengan kebutuhan sistem global. Adat dalam konteks ini, tidak dapat hanya dipahami sebagai tradisi yang tetap. Adat adalah konstruksi historis yang selalu diproduksi dalam relasi kuasa. Kolonialisme membekukannya sebagai kategori hukum, Orde Baru menstigmatisasinya sebagai penghambat pembangunan, Reformasi mengartikulasikannya kembali sebagai identitas politik. Dengan kata lain, masyarakat tidak hanya dikendalikan melalui kekuatan politik atau militer, tetapi juga melalui pendidikan, pembangunan, pengetahuan, dan praktik sosial yang membentuk cara hidup serta horizon berpikir masyarakat.

Kerangka ini membantu menjelaskan bahwa masyarakat adat mengalami perubahan ketika berhadapan dengan sistem pembangunan modern. Kebijakan negara yang mendorong eksploitasi sumber daya alam, ekspansi industri, serta sistem pendidikan nasional dapat dipahami sebagai bagian dari mekanisme kekuasaan yang lebih luas. Dalam situasi tersebut, masyarakat adat tidak sepenuhnya berada di luar sistem, tetapi terus bernegosiasi dengan berbagai perubahan sosial yang masuk ke dalam kehidupan komunitas. Oleh karena itu, transformasi kehidupan masyarakat adat tidak dapat dipahami sebagai hilangnya tradisi akibat modernitas semata. Transformasi tersebut merupakan proses yang penuh ambivalensi, di mana komunitas berupaya untuk mempertahankan pengetahuan dan relasi hidupnya sambil terus menyesuaikan diri dengan dunia yang terus berubah.

### ***Multitude* dan Praktik Resistensi Sosial**

Sebagai respons terhadap sistem kekuasaan global tersebut, Hardt dan Negri mengajukan konsep *multitude*.<sup>6</sup> Berbeda dengan konsep “rakyat” yang biasanya dipahami sebagai entitas homogen, *multitude* merujuk pada jaringan kolektif yang terdiri dari berbagai kelompok sosial dengan latar belakang berbeda, namun memiliki kemampuan untuk bertindak secara bersama dalam menciptakan alternatif terhadap sistem dominan.

Dalam perspektif ini, resistensi tidak selalu muncul dalam bentuk per-

---

<sup>6</sup> Hardt dan Negri, *Multitude*.

lawan terbuka terhadap kekuasaan negara atau korporasi. Resistensi juga dapat muncul melalui praktik-praktik sosial sehari-hari yang menciptakan ruang kehidupan alternatif. Komunitas dapat membangun konstitusi, jaringan solidaritas, serta bentuk produksi pengetahuan yang tidak sepenuhnya tunduk pada logika sistem dominan.<sup>7</sup>

Sekolah komunitas, gerakan pendidikan alternatif, serta upaya pelestarian pengetahuan lokal dapat dipahami sebagai bagian dari praktik *multitude*. Inisiatif tersebut tidak semata hadir sebagai oposisi terhadap sistem pendidikan formal maupun negara, melainkan sebagai ruang negosiasi di mana komunitas berupaya untuk mempertahankan relasi sosial dan pengetahuan lokal sambil menyesuaikan diri dengan perubahan dan jaringan kekuasaan yang terus berkembang. Dalam konteks ini, praktik pendidikan alternatif memperlihatkan bagaimana komunitas tidak hanya bertahan terhadap tekanan modernitas, tetapi juga secara reflektif menerjemahkan dan memosisikan kembali diri mereka di tengah perubahan yang berlangsung.

## Pengetahuan Lokal dan Identitas Budaya

Kajian budaya memandang pengetahuan lokal bukan sekadar warisan tradisional yang statis, tetapi sebagai sistem pengetahuan yang terus diproduksi dan dinegosiasikan dalam kehidupan sosial. Pengetahuan ini mencakup praktik-praktik ekologis, nilai-nilai moral, bahasa, ritual, serta cara masyarakat memahami relasi antara manusia dan alam. Dalam konteks masyarakat Dayak Simpangk, adat tidak dipahami sebagai aturan formal yang terpisah dari kehidupan sehari-hari, melainkan sebagai cara hidup yang menghubungkan manusia dengan hutan, komunitas, tubuh, dan dunia spiritual. Pak Martinus Beha, salah seorang tetua adat, memahami bahwa adat hidup melalui berbagai praktik kehidupan sehari-hari, seperti menjaga hutan, mengenali tanaman obat, mendengar cerita rakyat, hingga mewariskan pengalaman hidup kepada generasi muda.<sup>8</sup> Bu Lucia Sonta, tetua adat lainnya, memahami adat sebagai pengetahuan hidup yang hadir melalui *sangsangan*<sup>9</sup>, cerita asal-usul manusia, praktik menganyam, pengobatan tradisional, hingga tata relasi

---

<sup>7</sup> Herry Yogaswara, *Sekolah Adat dan Pendidikan Non-Formal: Studi Kebijakan Kemendikbud* (Jakarta: Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018).

<sup>8</sup> Wawancara dengan Pak Martinus Beha, 26 Juni 2025.

<sup>9</sup> *Sangsangan* adalah cerita rakyat yang diceritakan secara turun temurun, biasanya cerita-cerita tersebut disisipkan nasihat kehidupan.

sosial dalam kehidupan bersama.<sup>10</sup> Pandangan ini diperkuat dan ditegaskan oleh Pak Julianus Julin, sebagai tetua adat yang juga terlibat dalam pendirian SAAK, melihat pudarnya kedekatan manusia dengan alam, Tuhan, adat, dan budaya sebagai bagian dari krisis generasi di masa kini. Dalam dokumentasi SAAK, ia menyebut bahwa sekolah adat hadir sebagai upaya “mengembalikan generasi ini pada identitas dirinya”. Dalam pengertian ini, adat bukan sekadar simbol budaya atau tradisi masa lalu, melainkan pengetahuan hidup yang diwariskan melalui pengalaman, relasi antargenerasi, dan keterlibatan langsung dalam kehidupan komunitas. Hilangnya hutan, pudarnya cerita rakyat, serta berkurangnya generasi muda yang mau belajar, dipandang sebagai ancaman terhadap keberlanjutan adat itu sendiri.

Cara masyarakat adat memahami adat tersebut berbeda dengan bagaimana istilah ‘adat’ kemudian diproduksi dan diklasifikasikan dalam sejarah kolonial maupun administrasi negara modern. Secara etimologis, istilah ‘adat’ berasal dari bahasa Arab, *ādah*, yang berarti ‘kebiasaan atau rutinitas sehari-hari’, lalu diadaptasi dalam tradisi Melayu-Nusantara untuk menggambarkan norma sosial dan kehidupan komunal.<sup>11</sup> Pada masa kolonial Belanda, adat kemudian dikategorikan sebagai “hukum adat” melalui karya Snouck Hurgronje dan Cornelis van Vollenhoven. Melalui proyek etnografi dan administrasi kolonial, adat dipahami sebagai kategori hukum yang dapat dipetakan, diklasifikasikan, dan diatur oleh negara kolonial.<sup>12</sup>

Dalam kehidupan masyarakat adat sendiri, adat tidak selalu hadir sebagai sistem hukum yang kaku, melainkan sebagai praktik hidup yang terus bergerak, diwariskan, dan dinegosiasikan sesuai perubahan sosial yang dihadapi komunitas. Kritik pascakolonial menunjukkan bahwa konstruksi kolonial tentang adat bukan sekadar dokumentasi objektif, melainkan juga bagian dari rekayasa sosial-politik yang membekukan adat sebagai sesuatu yang statis dan “tradisional”. Tania Li menjelaskan bahwa pembentukan konsep tanah dan hukum adat di Indonesia berlangsung melalui logika administrasi kolonial

---

<sup>10</sup> Wawancara dengan Bu Lucia Sonta, 27 Juni 2025.

<sup>11</sup> Andi Yulia, “Adat dan Kebiasaan: Perspektif Etimologis dan Historis Nusantara,” *Jurnal Ilmu Budaya* 3, no. 1 (2016): 15–27.

<sup>12</sup> Cornelis Fasseur, “Colonial Dilemma: Van Vollenhoven and the Struggle between Adat Law and Western Law in Indonesia,” dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics*, ed. Jamie S. Davidson dan David Henley (London: Routledge, 2007), 50–64; Brigitta Hauser-Schäublin, ed., *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription* (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013).

yang memaksakan kategori hukum modern Barat ke dalam relasi lokal.<sup>13</sup> Senada dengan itu, Bowen menunjukkan bahwa adat kerap direduksi sebagai sesuatu yang primitif untuk membenarkan penguasaan tanah dan sumber daya.<sup>14</sup> Dalam konteks ini, kritik Spivak<sup>15</sup> mengenai bagaimana kelompok subaltern sering kali hanya dapat “berbicara” melalui bahasa dan kerangka pengetahuan dominan menjadi relevan untuk membicarakan bagaimana adat diproduksi dalam sejarah kolonial Indonesia. Dengan demikian, persoalannya bukan semata apakah adat diakui atau tidak, tetapi siapa yang memiliki kuasa untuk mendefinisikan bentuk adat yang dianggap sah, autentik, dan layak diakui.

Pada masa Orde Baru (1966–1998), marginalisasi terhadap masyarakat adat tidak hanya berlangsung melalui penguasaan tanah dan sumber daya, tetapi juga melalui cara negara mendefinisikan modernitas dan kewargaan. Model pembangunan Orde Baru yang berorientasi pada modernisasi memandang praktik hidup masyarakat adat sebagai sesuatu yang tertinggal dan perlu dibina agar sesuai dengan logika pembangunan nasional. Hak ulayat memang disebut dalam Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) 1960, tetapi dibatasi melalui berbagai persyaratan administratif yang menyulitkan, sehingga pada praktiknya banyak tanah adat dinasionalisasi atau dikuasai negara.<sup>16</sup> Dalam konteks ini, masyarakat Dayak sering ditempatkan sebagai “yang lain” di dalam negara, hadir sebagai warga negara Indonesia, tetapi pengetahuan, relasi ekologis, dan cara hidupnya tidak sepenuhnya diakui sebagai bagian sah dari modernitas nasional.

Keterasingan Dayak dalam negara tidak hanya berlangsung melalui kehilangan tanah, tetapi juga melalui proses peminggiran identitas dan pengetahuan lokal dalam ruang publik nasional. Dalam berbagai representasi akademik maupun populer, Dayak kerap digambarkan sebagai masyarakat “pedalaman”, “terbelakang”, mistis, bahkan eksotik, sehingga identitas Dayak lebih

---

<sup>13</sup> Tania Murray Li, “What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment,” *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, no. 4 (2014): 589–602.

<sup>14</sup> John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Ethnography of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

<sup>15</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” dalam *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson dan Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271–313.

<sup>16</sup> Yance Arizona dan Erasmus Cahyadi, “Indigenous Peoples and the Quest for Citizenship Rights in Indonesia,” dalam *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*, ed. B. Hauser-Schäublin (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013), 51–62.

sering diposisikan sebagai objek folkloris dibanding sebagai bagian hidup dari masyarakat modern.<sup>17</sup> Orde Baru membangun citra kemajuan melalui logika pembangunan yang bertumpu pada modernisasi pertanian, pendidikan formal, agama resmi, dan eksploitasi sumber daya alam. Dalam kerangka tersebut, cara hidup masyarakat Dayak yang bergantung pada hutan, praktik berladang, pengetahuan obat tradisional, dan relasi spiritual dengan alam, dipandang tidak produktif atau tidak sesuai dengan visi pembangunan nasional.

Marginalisasi tersebut dilegitimasi melalui berbagai kebijakan negara, salah satunya Program Pembinaan Kesejahteraan Masyarakat Terasing (PKMT) yang dijalankan Departemen Sosial. Melalui kategori “masyarakat terasing”, komunitas adat diposisikan sebagai kelompok yang perlu “dibina” agar meninggalkan pola hidup tradisional dan menyesuaikan diri dengan sistem sosial serta ekonomi yang dianggap lebih maju.<sup>18</sup> Dalam praktiknya, keterasingan tersebut bukan hanya bersifat geografis, tetapi juga politis dan epistemik. Masyarakat adat hidup di dalam wilayah negara, tetapi cara hidup dan pengetahuan mereka tidak sepenuhnya diakui sebagai bagian dari identitas nasional yang modern.<sup>19</sup>

Di tengah represi pemerintah Orde Baru, benih gerakan masyarakat adat mulai tumbuh pada 1980-an, dipicu oleh aktivis lingkungan (WALHI) dan bantuan hukum (YLBHI) yang melindungi komunitas dari ekspansi konsepsi kehutanan, perkebunan, dan pertambangan. Gerakan ini semakin menguat setelah Reformasi, melalui pembentukan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) pada 1999 dalam Kongres Masyarakat Adat Nusantara I (KMAN I).<sup>20</sup> Pembentukan AMAN ini menandakan semakin menguatnya penggunaan istilah “adat” sebagai identitas politik kolektif masyarakat adat di Indonesia. Kebangkitan politik adat tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai proyek pembebasan yang sepenuhnya bebas dari relasi kuasa. Sebagaimana gerakan identitas lainnya, politik adat juga menghadirkan proses negosiasi baru mengenai siapa yang dapat berbicara atas nama masyarakat adat, bentuk budaya mana yang dianggap autentik, serta bagaimana identitas adat direpre-

---

<sup>17</sup> Yekti Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 45–47.

<sup>18</sup> Arianto Sangaji, “The Masyarakat Adat Movement in Indonesia: A Critical Insider’s View,” dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics*, ed. Jamie S. Davidson dan David Henley (London: Routledge, 2007), 319–36.

<sup>19</sup> Maunati, *Identitas Dayak*, 89–93.

<sup>20</sup> Arizona dan Cahyadi, “Indigenous Peoples.”

sentasikan di ruang publik. Dalam konteks ini, “adat” tidak hanya menjadi bahasa perjuangan terhadap marginalisasi negara dan kapitalisme, tetapi juga menjadi arena produksi identitas dan politik representasi yang terus dinegosiasikan melalui berbagai praktik politik dan kebudayaan.

Salah satu arena penting di mana logika pembangunan dan modernisasi bekerja adalah pendidikan formal. Melalui sekolah, negara tidak hanya mentransmisikan pengetahuan, tetapi juga membentuk cara pandang, disiplin, dan identitas warga negara. Kurikulum nasional, sistem administrasi, serta model pembelajaran yang seragam menjadi bagian dari mekanisme yang secara perlahan menggeser berbagai bentuk pengetahuan lokal dari kehidupan sehari-hari masyarakat adat. Dalam konteks ini, sekolah hadir sebagai arena di mana pengetahuan tertentu dilegitimasi, sementara pengetahuan lain dipinggirkan atau dianggap tidak relevan dengan modernitas nasional.

Namun, ketika sistem pendidikan formal dan struktur ekonomi modern semakin masuk ke dalam kehidupan masyarakat adat, proses transmisi pengetahuan lokal mulai mengalami pergeseran. Di sekitar SAAK, sekolah formal bekerja melalui kurikulum seragam, relasi guru-murid yang hierarkis, serta rezim administrasi yang menempatkan murid sebagai penerima pengetahuan yang pasif. Dalam konteks ini, meminjam perspektif Michel Foucault, sekolah tidak hanya berfungsi sebagai ruang belajar, tetapi juga sebagai mekanisme disiplin yang membentuk cara berpikir, bertindak, dan memahami pengetahuan melalui proses normalisasi dan standardisasi.<sup>21</sup> Dalam situasi ini, berbagai bentuk pengetahuan lokal sering kali tidak memperoleh legitimasi sebagai pengetahuan “resmi” dalam sistem pendidikan nasional. Akibatnya, generasi muda menjadi lebih akrab dengan pengetahuan yang berasal dari luar komunitas dibandingkan dengan pengetahuan yang diwariskan melalui cerita, praktik hidup, dan relasi ekologis komunitas mereka sendiri. Pergeseran tersebut memantik kegelisahan komunitas terhadap hilangnya ruang ekologis sekaligus keterputusan antargenerasi dalam pewarisan pengetahuan adat.

Situasi ini menghadirkan tantangan yang lebih dalam bagi keberlanjutan kehidupan masyarakat adat, bukan hanya pada level identitas simbolik, tetapi juga pada keberlangsungan regenerasi pengetahuan, relasi ekologis, ritual, hukum adat, dan praktik hidup komunitas. Dalam konteks tersebut, berbagai komunitas mulai mengembangkan bentuk-bentuk pendidikan alternatif yang berupaya menjaga pengetahuan lokal tetap hidup di tengah perubahan sosial

---

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1977), 170–94.

yang semakin cepat. Sekolah adat tidak semata berfungsi sebagai alternatif pendidikan formal, tetapi sebagai ruang resiliensi komunitas untuk memastikan bahwa generasi muda masih memiliki kemampuan memahami hutan, menjalankan ritual, mengenali hukum adat, serta membangun relasi hidup dengan komunitas dan alam.

## **Sekolah Adat sebagai Ruang Produksi Pengetahuan**

Berawal dari kegelisahan individual dan berlanjut ke kesadaran kolektif, sekolah adat dapat dipahami sebagai ruang sosial di mana pengetahuan lokal diproduksi, dipelihara, dan ditransmisikan kepada generasi muda. Berbeda dengan sistem pendidikan formal yang biasanya mengikuti kurikulum nasional yang seragam, sekolah adat berangkat dari kebutuhan serta pengalaman hidup komunitas. SAAK menjadi kesadaran kolektif komunitas Dayak Simpang dan produk dari ruang belajar alternatif. SAAK menjadi ruang sosial yang menegaskan identitas, memperkuat kebersamaan, dan membebaskan pengalaman belajar dari belenggu sistem formal. SAAK membangun jaringan kelembagaan dengan komunitas lain, yang menegaskan dirinya sebagai bagian dari gerakan masyarakat adat yang lebih luas.

Proses pembelajaran dalam sekolah adat sering kali berlangsung melalui praktik langsung di lingkungan sekitar, seperti belajar mengenali tumbuhan hutan, memahami siklus alam, mempelajari bahasa lokal, serta mengikuti ritual adat. Pendekatan ini memungkinkan anak-anak sekolah adat memahami dunia melalui perspektif budaya komunitas mereka sendiri.

Dalam konteks kajian budaya, sekolah adat tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai ruang negosiasi identitas dan kekuasaan. Di satu sisi, sekolah adat berupaya mempertahankan pengetahuan lokal yang terancam oleh modernisasi. Di sisi lain, sekolah ini juga harus beradaptasi dengan perubahan sosial yang terus berlangsung. Dengan demikian, sekolah adat dapat dipahami bukan hanya sebagai ruang alternatif untuk mempertahankan identitas budaya. Sekolah adat merupakan upaya menjaga keberlanjutan pengetahuan, relasi ekologis, dan regenerasi kehidupan adat di tengah perubahan sosial yang semakin cepat. Dalam konteks ini, pendidikan berbasis komunitas tidak sekadar memperkenalkan budaya kepada generasi muda, tetapi juga berupaya memastikan bahwa pengetahuan mengenai hutan, pengobatan tradisional, ritual, cerita rakyat, hingga praktik-praktik adat tetap diwariskan dan dijalankan oleh generasi penerus komunitas di masa depan.

## Praktik, Relasi, dan Negosiasi SAAK

Di SAAK, belajar merupakan proses yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sehari-hari. Pengetahuan tentang hutan, tanaman obat, ladang, hingga cerita rakyat (*sangsangan*) diwariskan melalui pengalaman langsung, relasi dengan alam, dan kedekatan dengan para tetua adat di kampung. Dalam konteks ini, belajar bukan sekadar proses menerima pengetahuan di ruang kelas, tetapi bagian dari cara hidup yang tumbuh bersama tubuh, lingkungan, dan komunitas. Berbeda dengan sekolah formal yang bekerja melalui kurikulum seragam, evaluasi terukur, dan jadwal yang tetap, praktik pendidikan di SAAK lebih menekankan keterlibatan langsung dalam kehidupan sehari-hari, seperti bekerja di ladang, mengenali tumbuhan obat, mendengar cerita tetua, hingga membangun relasi dengan hutan sebagai ruang hidup bersama. Melalui praktik-praktik tersebut, SAAK menjadi ruang tempat anak-anak Dayak Simpakng membentuk cara berpikir, bersikap, dan memaknai kehidupan mereka di tengah komunitas.

Pada saat yang sama, praktik pendidikan di SAAK berlangsung di tengah perubahan sosial dan ekologis yang terus bergerak. Masuknya pendidikan modern, perubahan lanskap hutan, dan ekspansi ekonomi ekstraktif membuat berbagai pengetahuan ekologis yang diwariskan komunitas berada dalam situasi yang rentan. Oleh karena itu, pengalaman belajar di SAAK juga memperlihatkan bagaimana komunitas berusaha menjaga agar relasi dengan alam tetap hidup di tengah tekanan dan perubahan yang terjadi. “Kami suka kalau di hutan, bisa cari sayur dan buah-buahan di hutan *ni*, jadi kami *ndak* perlu beli,” ungkap Aprilia Selsilanti, seorang murid Sekolah Adat Arus Kualan.

Melalui gambar 1 berikut, dapat dilihat bahwa anak-anak SAAK belajar ekologi melalui pengalaman langsung, seperti mencari rebung, pakis, dan jamur di hutan pada sore hari, sambil membawa takin dan parang yang telah lama menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Dayak. Dari kegiatan-kegiatan sederhana ini, anak-anak belajar bagaimana cara mempraktikkan prinsip “mengambil secukupnya”, belajar menjaga keseimbangan manusia dengan alam, serta memahami bahwa hutan bukan sekadar sumber ekonomi, tetapi sebuah ruang hidup yang harus dirawat bersama. Pengetahuan semacam ini menjadi penting di tengah perubahan lanskap yang semakin cepat akibat ekspansi perkebunan sawit dan pemanfaatan lahan untuk kepentingan ekonomi.



**Gambar 1.** Kegiatan mencari sayur ke hutan dan beberapa jenis sayuran hasil hutan yang diambil anak-anak. Sumber: dokumentasi SAAK.

Kedekatan dengan hutan juga terlihat dalam praktik pembibitan pohon ulin yang dilakukan anak-anak SAAK Kelipor. Plorentina Dessy menjelaskan bahwa anak-anak biasa mengumpulkan biji-biji ulin dari hutan untuk disemai kembali, meskipun prosesnya tidak mudah:

[...] Anak-anak SAAK Kelipor biasanya mengumpulkan biji-biji ulin untuk bibit, tapi biasanya hanya sedikit dari biji-biji itu yang dapat bertumbuh sebagai bibit pohon. Pembibitan pohon ulin cukup sulit, biasanya hanya 5 dari 20 biji yang disemai yang bisa hidup, itupun selanjutnya harus terus diperhatikan agar dapat terus berkembang menjadi pohon.<sup>22</sup>

Kegiatan menanam pohon, seperti bengkirai, ulin, dan omang dari bibit hutan, menjadi bagian dari pengalaman belajar anak-anak dalam membangun relasi dengan alam. Kesadaran tentang keberlanjutan tumbuh melalui pengalaman merawat bibit yang tidak selalu berhasil hidup, bukan melalui teori abstrak tentang pohon. Proses ini memperlihatkan bagaimana pengetahuan ekologis diwariskan melalui keterlibatan langsung, kesabaran, dan pengalaman sehari-hari bersama hutan. Namun, praktik-praktik ini juga berlangsung dalam ruang yang terhubung dengan jaringan global. Keterlibatan SAAK dalam berbagai program dan forum internasional, seperti YSEALI (Young Southeast Asian Leaders Initiative) 2023,<sup>23</sup> memperlihatkan bagaimana praktik menjaga

<sup>22</sup> Wawancara dengan Plorentina Dessy, 22 Januari 2024.

<sup>23</sup> Wawancara dengan Plorentina Dessy, 22 Januari 2024; dan @arus\_kualan

hutan mulai diterjemahkan ke dalam bahasa pelestarian lingkungan global. Dalam situasi ini, anak-anak tidak hanya belajar merawat hutan, tetapi juga belajar merepresentasikan identitas Dayak melalui foto, presentasi, dan media sosial. Pengalaman tersebut membentuk ruang negosiasi baru, yakni ketika identitas dan pengetahuan lokal terus bergerak di antara pengalaman hidup komunitas dan tuntutan representasi dalam jaringan global yang lebih luas.

Tetua adat seperti Pak Martinus Beha mewariskan pengetahuan mengenai tanaman obat melalui praktik langsung di hutan maupun di sekitar rumah. Anak-anak diperkenalkan dengan berbagai jenis tanaman obat, seperti jenis akar tertentu yang bisa mengobati *lidam* pada bayi, daun tetabar yang digunakan untuk patah tulang yang disertai dengan pengucapan mantra pengobatan, serta daun sirsak yang dapat digunakan untuk obat luka dan sakit perut. Pengetahuan tersebut diwariskan secara lisan dan berbasis pengalaman langsung, sehingga keberlangsungannya menjadi semakin rentan di tengah perubahan lanskap dan berkurangnya ruang hidup masyarakat adat. Oleh sebab itu, berbagai upaya dokumentasi mulai dilakukan sebagai bentuk menjaga keberlanjutan pengetahuan pengobatan tradisional agar tidak hilang bersama generasi tua. Pak Martinus Beha berkata,

[...] kenapa penting karena biar anak-anak itu *tau*, contohnya seperti ada akar tertentu yang bisa dijadikan sebagai obat untuk anak bayi ketika sakit (*lidam*), ada akar kayu atau binatang. Kalau misalnya tidak ada yang belajar, tidak ada lagi generasi penerus yang *tau*, dan akan mati dan berhenti ketika saya juga mati.<sup>24</sup>

Pernyataan tersebut memperlihatkan keinginannya mengajarkan pengetahuan melalui pengalaman langsung, sehingga terbentuk memori ekologis dalam benak anak-anak, dan pewarisan pengetahuan adat terjadi.

Ambivalensi muncul ketika berbagai praktik dan pengetahuan lokal mulai didokumentasikan melalui foto, catatan, maupun laporan untuk kepentingan program dan jejaring eksternal. Dalam situasi ini, pengetahuan yang sebelumnya hidup melalui pengalaman tubuh, relasi sosial, dan praktik keseharian komunitas, perlahan diterjemahkan ke dalam bentuk data, dokumentasi, dan representasi yang dapat dibaca dalam bahasa proyek pembangunan maupun wacana keberlanjutan global. Proses tersebut memperlihatkan bagaimana pengetahuan lokal mengalami negosiasi antara kebutuhan menjaga kedalaman

---

(Instagram), diunggah 24 Maret 2023.

<sup>24</sup> Wawancara dengan Pak Martinus Beha, 26 Juni 2025.

pengalaman hidup komunitas dan tuntutan untuk menampilkan diri dalam ruang publik yang lebih luas.

Hal serupa terlihat dalam praktik pewarisan *sangsangan* atau kisah lisan yang diajarkan oleh Bu Moya dan Bu Lucia Sonta. Melalui cerita-cerita tersebut, anak-anak tidak hanya belajar mengenai nilai moral, seperti pentingnya menghindari kebodohan sebagaimana disampaikan dalam kisah Pak Alui, tetapi juga memahami kosmologi dan cara masyarakat Dayak memaknai relasi manusia dengan alam.<sup>25</sup> Dalam beberapa cerita, muncul pula perjumpaan antara unsur lokal dan ajaran Kristen, seperti kisah Nabi Adam yang menjaga tanah atau Nabi Iler yang berkaitan dengan air.<sup>26</sup> Situasi ini memperlihatkan bahwa pengetahuan adat di SAAK tidak hadir sebagai tradisi yang sepenuhnya murni atau tertutup, melainkan terus bergerak dan bernegosiasi melalui perjumpaan antara kosmologi lokal, agama, dan perubahan sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat Dayak Simpakng.



**Gambar 2.** Kegiatan anak-anak mendengar dan merekam cerita *Sangsangan* dari Nek Rayak (kiri); dan karya anak-anak berupa buku *Sangsangan* yang ditulis bersama fasilitator (kanan). Sumber: dokumentasi SAAK.

Melalui berbagai kegiatan di SAAK, anak-anak terlibat dalam proses merekam cerita lisan, melakukan drama-tari, dan menyusun buku bilingual sebagai upaya mendokumentasikan narasi para tetua adat. Dalam proses tersebut, cerita adat terus diolah kembali melalui pengalaman hidup generasi muda. Kisah mengenai asal-usul manusia, misalnya, memperlihatkan perjumpaan antara kosmologi lokal dan ajaran Kristen, seperti narasi manusia yang berasal dari tanah *manyadi*<sup>27</sup> sekaligus dikaitkan dengan kisah tulang rusuk

<sup>25</sup> Wawancara dengan Bu Lucia Sonta, 27 Juni 2025.

<sup>26</sup> Wawancara dengan Bu Moya, 26 Juni 2025.

<sup>27</sup> Wawancara dengan Bu Lucia Sonta, 27 Juni 2025.

dalam ajaran kristiani. Praktik serupa terlihat dalam kegiatan menari yang diadaptasi dari kisah adat, seperti *Nungkat Gumi* tentang pantangan terhadap hutan dan pentingnya menjaga siklus alam, lalu dipentaskan dalam Pekan Gawai Dayak. Situasi ini menunjukkan bahwa pengetahuan adat di SAAK terus bergerak melalui perjumpaan pengalaman hidup komunitas, agama, dan perubahan sosial yang berlangsung dalam masyarakat Dayak Simpakng. Namun, ruang representasi budaya seperti Gawai Dayak juga menghadirkan situasi yang ambivalen, karena praktik budaya adat semakin terhubung dengan kepentingan politik, birokrasi, dan agenda representasi negara, sehingga ruang ritual adat bergerak di antara upaya menjaga makna budaya dan tuntutan seremoni formal.

Improvisasi dalam musik dan tari memperlihatkan bagaimana anak-anak SAAK belajar bergerak di antara disiplin pertunjukan dan kebebasan berekspresi. Selain tampil dalam berbagai acara lokal, beberapa anak juga memperoleh pengalaman mengikuti kegiatan internasional di Bosnia dan Eropa.<sup>28</sup> Pengalaman tersebut membuka imajinasi baru mengenai posisi diri mereka sebagai bagian dari komunitas Dayak sekaligus bagian dari ruang global yang lebih luas. Alicya, Christiani, Agnesia Fani, dan Aprilia Selsilanti mulai melihat identitas ke-Dayak-an bukan hanya sebagai warisan leluhur, tetapi juga sebagai pengalaman hidup yang dapat membawa mereka berjumpa dengan berbagai ruang dan komunitas di luar kampung. Pengalaman lintas ruang tersebut juga menghadirkan suatu tantangan baru. Keterbukaan terhadap jaringan global seharusnya berjalan seiring dengan keberlangsungan regenerasi pengetahuan dan praktik adat di dalam komunitas sendiri. Dalam konteks ini, pengalaman anak-anak tampil di ruang global tidak hanya berkaitan dengan representasi budaya, tetapi juga dengan bagaimana komunitas menjaga agar relasi dengan hutan, ritual, bahasa, dan pengetahuan adat tetap hidup di tengah perubahan sosial yang terus berlangsung.

Pengalaman ke luar negeri melalui sekolah adat membuat mereka menyadari bahwa menjadi Dayak bukan lagi sekadar fakta etnis, melainkan identitas yang memiliki daya tarik dalam wacana multikultural dan ekologis dunia. Dalam kerangka ini, ke-Dayak-an tampil sebagai tanda yang diakui dan dirayakan, namun juga dikomodifikasi: sesuatu yang harus dapat ditampilkan, diceritakan, dan dikemas agar layak dihadirkan di ruang global. Kesadaran semacam ini menunjukkan bagaimana subjek muda seperti Alicya Christiani dan Agnesia Fani mulai memahami posisi dirinya di tengah relasi kuasa yang

---

<sup>28</sup> Wawancara dengan Agnesia Fani, Alicya Chistiani, dan Aprilia Selsilanti (murid Sekolah Adat Arus Kualan, wawancara pada 26 Juni 2025).

lebih luas, menemukan rasa percaya diri baru, sekaligus belajar menghadapi tuntutan representasi identitas di ruang publik. Pengalaman tersebut secara perlahan membentuk cara mereka memaknai diri, tradisi, dan posisi mereka sebagai anak Dayak di tengah perjumpaan dengan dunia luar.

Praktik tersebut memperlihatkan bagaimana pengetahuan adat di SAAK terus bergerak dalam ruang hibrid yang mempertemukan pengalaman hidup komunitas dengan berbagai jaringan global di luar komunitas. Pengetahuan yang sebelumnya diwariskan secara cair melalui praktik sehari-hari mulai didokumentasikan, dipresentasikan, dan dikemas sebagai “pengetahuan adat” agar dapat dikenali dalam berbagai forum yang lebih luas. Dalam proses ini, anak-anak mulai memahami bahwa hutan bukan hanya sebagai ruang hidup, tetapi juga sebagai bagian dari isu ekologis global yang memiliki nilai dan perhatian internasional. Namun, situasi tersebut juga menghadirkan ambivalensi karena praktik menjaga hutan dan pengetahuan adat semakin terhubung dengan logika dokumentasi, program donor, dan tuntutan representasi di ruang publik. Akibatnya, pengetahuan adat tidak hanya hidup sebagai pengalaman komunitas, tetapi juga tampil sebagai identitas yang perlu diceritakan, ditampilkan, dan dikelola dalam perjumpaannya dengan dunia luar.

Relasi antara anak-anak, fasilitator, tetua adat, dan orang tua memperlihatkan dinamika yang cair dalam proses pembelajaran di SAAK. Di dalam relasi tersebut, berlangsung berbagai bentuk negosiasi otoritas antara generasi tua dan muda, serta antara pengetahuan lokal komunitas dan berbagai pengaruh global yang masuk ke dalam kehidupan masyarakat adat. Fasilitator, seperti Plorentina Dessy, F. Deliana Wingki, dan F. Sri Dewi Wulandari, berperan dalam menjembatani perjumpaan antara tradisi lokal dan pengalaman modern melalui berbagai aktivitas belajar di SAAK. Dalam proses tersebut, anak-anak diajak untuk membangun rasa percaya diri, seperti yang terlihat pada pengalaman Agnesia Fani yang perlahan berkembang dari anak yang pemalu menjadi lebih berani berbicara dan tampil menari di ruang publik.<sup>29</sup> Relasi antara anak dan fasilitator berlangsung melalui ruang belajar yang memberi kesempatan bagi anak untuk berekspresi dan terlibat secara aktif dalam berbagai kegiatan komunitas. Relasi kolektif dengan para tetua terwujud dalam cara membagikan pengetahuan obat oleh Pak Martinus Beha dan cerita *sangsangan* oleh Bu Moya yang membangkitkan rasa ingin tahu anak-anak terhadap kehidupan adat dan lingkungan sekitarnya.

Keterlibatan orang tua murid juga menjadi bagian penting dalam keber-

---

<sup>29</sup> Wawancara dengan Agnesia Fani pada 26 Juni 2025

langsung praktik pendidikan di SAAK. Bu Kristina Kiki dan Bu Emilia Bilha, misalnya, terlibat sebagai pendamping dalam kegiatan tari dan aktivitas komunitas lainnya. Bu Kristina Kiki mengungkapkan bahwa ia merasa senang ketika anaknya masuk dan belajar di SAAK. Ia juga bercerita bahwa anaknya, yang sebelumnya takut dengan keramaian, perlahan menjadi lebih berani melalui berbagai aktivitas di SAAK. Ia percaya bahwa sekolah adat bukan soal mendidik, bukan soal mencari keuntungan, tetapi mendapatkan pelajaran hidup yang tidak didapatkan dari sekolah formal pada umumnya.<sup>30</sup> Pernyataannya mengisyaratkan hubungan antara orang tua dengan SAAK berlangsung dalam bentuk kemitraan yang bersifat timbal balik. Keterlibatan orang tua tidak hanya menyangkut kepentingan anak masing-masing, tetapi juga mendukung keberlangsungan kehidupan sosial dan praktik kolektif komunitas sekolah adat.

Bu Maria Agapta, orang tua murid yang lain, menambahkan bahwa pembagian peran bukan hasil perencanaan formal, melainkan tumbuh dari pengalaman, keakraban, dan rasa tanggung jawab bersama. Ia mengungkapkan,

Yang paling sering ikut ya Bu Kiki, saya, dan Bu Bilha. Kami punya peran masing-masing. Bu Kiki di bidang liturgi atau gereja, Bu Bilha di masakan tradisional, saya di obat-obatan tradisional. [...] Kakak-kakak pembimbing membantu mengatur jadwal dan membimbing hal-hal yang kami tidak bisa, seperti tarian atau musik tradisional. Semua dijalankan bersama, bukan cuma guru-murid seperti di sekolah formal. Bahkan bapak-bapak juga terlibat. [...] Kebersamaan itu yang membuat Arus Kualan beda. Bukan cuma soal prestasi, tapi soal rasa memiliki bersama.<sup>31</sup>

Dalam konteks ini, kerja-kerja domestik, ritual keagamaan, dan kegiatan publik seperti *gawai*,<sup>32</sup> menjadi ruang di mana pengetahuan lokal, praktik sosial, dan relasi gender saling bertemu. Namun di balik kebersamaan itu, juga tersimpan ketegangan halus antara nilai kolektif dan tuntutan efisiensi atau prestasi yang datang dari logika pendidikan modern. Situasi ini juga menunjukkan bagaimana anak-anak mulai membangun cara memahami diri yang bergerak di antara nilai komunitas dan tuntutan dunia modern. Anak-anak, orang tua, tetua adat, dan fasilitator berperan bersama sebagai pengajar seka-

---

<sup>30</sup> Wawancara dengan Bu Kristina Kiki pada 25 Juni 2025.

<sup>31</sup> Wawancara dengan Bu Maria Agapta, 26 Juni 2025.

<sup>32</sup> *Gawai* adalah sebutan untuk pesta rakyat yang dilakukan oleh masyarakat Dayak sebagai perayaan budaya dan hiburan kesenian.

ligus pembelajar, dengan prinsip “semua orang guru, alam raya sekolahku”.<sup>33</sup> Relasi egaliter di SAAK tidak hanya membangun kebersamaan, tetapi juga membentuk kesadaran kritis anak-anak terhadap berbagai perubahan sosial dan ancaman terhadap kehidupan komunitas, seperti kerusakan hutan, hilangnya pengetahuan adat, dan semakin kuatnya pengaruh budaya luar. Melalui cerita tetua, pengalaman hidup sehari-hari, dan keterlibatan langsung dengan lingkungan, anak-anak diajak memahami sekaligus merespons perubahan yang memengaruhi keberlangsungan masyarakat Dayak.



**Gambar 3.** Kiri: Aprilia Selsiliani dan Alycia Christianisedang mengajar adik-adik di SAAK. Sumber: dokumentasi pribadi. Kanan: suasana belajar di SAAK Tahak bersama F. Deliana Wingki sebagai fasilitator. Sumber: dokumentasi SAAK.

SAAK memperlihatkan upaya menghubungkan praktik pendidikan formal dengan pengetahuan adat dalam proses belajar sehari-hari komunitas.<sup>34</sup> Anak, orang tua, dan guru formal saling melengkapi satu sama lain. Sisi formal memberikan literasi, sedangkan SAAK mengajarkan etika dan budaya. Dua orang anak SAAK, Aprilia Selsiliani dan Alycia Christiani, masing-masing mangajari Matematika dan Bahasa Inggris kontekstual kepada anak-anak lain tanpa harus mengikuti silabus secara ketat. Mereka terlihat memimpin kelas mengajar privat untuk anak-anak yang lebih muda. “Saya senang bisa mengajar adik-adik pelajaran seperti berhitung, saya belajar juga di sini membimbing adik-adik yang lebih kecil,” tutur Aprilia Selsiliani dengan semangat.<sup>35</sup> Alycia Christiani mengajar Bahasa Inggris bagi anak-anak usia

<sup>33</sup> Wawancara dengan Aprilia Selsiliani, 21 Juni 2025.

<sup>34</sup> Berdasarkan wawancara dengan Aprilia Selsiliani, 25 Juni 2025, ia mengatakan bahwa dua jalur pendidikan, formal dan adat, sama-sama penting di zaman sekarang. Mengingat jika salah satu lebih dominan malah menimbulkan dampak negatif. Terlalu fokus sekolah formal malah akan menjauhkan nilai adat, dan sebaliknya. Makanya keduanya perlu berjalan secara seimbang untuk menghadapi dunia modern.

<sup>35</sup> Wawancara dengan Aprilia Selsiliani, 21 Januari 2024.

SD sambil melatih kemampuannya sendiri. Ia berkata, “Saya sekalian praktik belajar Bahasa Inggris, nanti kalau misalnya pergi keluar tidak canggung kayak Kak Dessy.”<sup>36</sup> Secara tidak langsung, ini menunjukkan penggunaan alat global tanpa unsur mendominasi. Gambar 3 di atas merupakan dokumentasi pengajaran yang dilakukan Aprilia dan Alycia.

Pada aspek yang berbeda, perbedaan geografis menunjukkan kekuatan dan kelemahan dari pewarisan pengetahuan. Di Kampung Tahak, misalnya (lihat gambar 3), karena lokasinya dekat dengan jalan raya Trans Kalimantan, integrasi dengan tradisi lisan sudah mulai berkurang. Generasi muda jarang mendengar cerita adat secara alami. Maka dari itu, kebutuhan utama di Tahak adalah menggali kembali pengetahuan adat dengan cara mengajak anak-anak atau generasi muda untuk belajar langsung dari para tetua, misalnya melalui kegiatan bersama dengan tokoh seperti Bu Lucia Sonta. Di daerah Meranang dan Sungai Bansi, sebaliknya. Karena akses jalan raya belum ada, kedekatan mereka dengan orang tua dan tradisi bercerita masih kuat. Anak-anak terlibat dalam aktivitas sehari-hari yang memungkinkan mereka mengenal cerita, praktik adat, serta relasi dengan lingkungan secara langsung. Namun, dalam konteks literasi modern, terdapat keterbatasan membaca, menulis, berhitung, dan Bahasa Inggris.<sup>37</sup> Meski demikian, kondisi ini tidak serta-merta menunjukkan ketiadaan literasi, melainkan terdapat perbedaan bentuk literasi yang berkembang. Di Meranang dan Sungai Bansi, sejak dini anak-anak sudah terbiasa dengan pengetahuan yang berkaitan dengan lingkungan dan relasi sosial, serta praktik adat yang diwariskan melalui pengalaman dan keterlibatan langsung. Bentuk ini dapat dipahami sebagai literasi adat yang hidup dalam praktik keseharian, meskipun tidak diartikulasikan dalam kerangka pendidikan formal.

Kondisi yang berbeda ini menunjukkan bahwa praktik pendidikan di masing-masing wilayah tidak hanya menghasilkan kebutuhan yang berbeda, tetapi juga membentuk orientasi belajar yang berbeda di antara generasi mudanya. Di Tahak, paparan dengan dunia luar mendorong munculnya kebutuhan untuk kembali merekonstruksi relasi dengan pengetahuan adat, sehingga proses belajar cenderung bergerak ke arah “mencari kembali” apa yang mulai berkurang. Sementara itu, di Meranang dan Sungai Bansi, kedekatan dengan tradisi membentuk kontinuitas pengetahuan lokal, namun sekaligus menghadirkan tantangan dalam mengakses sistem pengetahuan yang lebih luas.

---

<sup>36</sup> Wawancara dengan Alicya Christiani, 21 Januari 2024.

<sup>37</sup> Wawancara dengan F. Sri Dewi Wulandari, 26 Juni 2025.

Dalam konteks ini, subjektivitas Dayak yang terbentuk tidak bersifat tunggal, melainkan berkembang secara situasional melalui praktik interaksi antara kondisi geografis, akses terhadap dunia luar, serta praktik pembelajaran yang dijalankan di masing-masing wilayah.

Kompleksitas pendidikan di SAAK ini hadir sebagai ruang sosial yang sarat ketegangan. Ada praktik hidup, seperti menjaga hutan, mengenali obat tradisional, *sangsangan*, dan tari, yang terus bergerak di tengah perjumpaan dengan media sosial, dokumentasi digital, proyek donor, dan berbagai ruang global lainnya. Relasi lintas generasi dalam mentransmisikan pengetahuan serta negosiasi antara pendidikan formal dan adat memperlihatkan bahwa pendidikan di SAAK tidak berlangsung dalam batas yang sepenuhnya tetap antara “tradisional” dan “modern”. Situasi ini membuka pembacaan lain bahwa identitas Dayak di SAAK dibentuk melalui ruang “antara”, tempat pengetahuan leluhur, representasi global, dan pengalaman hidup komunitas terus bernegosiasi tanpa pernah benar-benar selesai.<sup>38</sup> Anak-anak SAAK belajar memahami pengetahuan leluhur sekaligus bergerak dalam bahasa modern melalui media sosial, proyek lingkungan, dan forum internasional, sehingga pendidikan adat menjadi arena produksi identitas baru yang terus dibentuk dalam perjumpaannya dengan dunia global.

## ***Empire dan Komodifikasi Pengetahuan***

Inisiatif komunitas Dayak Simpakng untuk melestarikan pengetahuan leluhur, melalui lensa *empire* dan *multitude* dari Michael Hardt dan Antonio Negri, dapat dipahami sebagai berikut. Meski terdapat afirmasi, pengetahuan lokal juga berhadapan dengan kooptasi *empire*, dan potensi *multitude*, yaitu kesadaran komunitas seperti pertanyaan “saya bisa menjadi apa?” untuk negosiasi identitas lokal-global. Analisis kemudian terbagi menjadi tiga bagian, (a) eksploitasi *empire* dan *multitude*, (b) resistensi *multitude*, dan (c) sintesis identitas cair—bukan oposisi hitam-putih, melainkan tautan dinamis.

Dalam kerangka *empire*, penamaan dan legalisasi bukan peristiwa netral. Legalisasi merupakan bagian dari mekanisme kekuasaan yang membuat kehidupan dapat dilihat dan diatur. Seperti dijelaskan Hardt dan Negri,<sup>39</sup> *empire* beroperasi melalui biopolitik, yaitu kemampuan untuk mengatur kehidupan dari dalam, dengan membuat subjek secara sukarela menyesuaikan diri pada

---

<sup>38</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 2.

<sup>39</sup> Hardt dan Negri. *Empire*.

tatanan tertentu. Ketika SAAK dilembagakan, kegiatan belajar, yang awalnya cair dan berbasis relasi komunitas, mulai dikonversi menjadi kegiatan yang dapat dilaporkan, dievaluasi, dan dibiayai. Legalisasi tersebut memungkinkan mereka untuk bekerja sama dengan lembaga lain dan jaringan donor internasional, sekaligus membuka pintu bagi masuknya format-format administratif, seperti struktur organisasi, laporan kegiatan, hingga indikator capaian.

Hardt dan Negri memaparkan bahwa *empire* menundukkan *multitude* bukan dengan cara melarangnya, akan tetapi dengan memberi bahasa dan wadah bagi keberadaannya.<sup>40</sup> Dalam hal ini, pendirian Yayasan Arus Kualan dapat dibaca sebagai bentuk integrasi kehidupan lokal ke dalam jaringan global yang membutuhkan pengakuan dan legitimasi. SAAK menjadi terlihat, dapat disebut dan diakui, namun visibilitas ini juga sebagai tanda terjadinya transformasi epistemik. Pengetahuan lokal yang sebelumnya hidup dalam relasi sehari-hari mulai dibingkai dalam logika yang meniru sistem sekolah formal. Dalam bahasa Hardt dan Negri, ini adalah bentuk eksploitasi produktif *empire*, yakni mengorganisasi energi kreatif *multitude* ke dalam format yang selaras dengan kapitalisme kognitif dan birokrasi modern.<sup>41</sup>

Namun demikian, tidak seluruh dinamika ini dapat direduksi menjadi kooptasi. Dalam tindakan menamai dan melembagakan diri, *multitude* di SAAK juga menunjukkan daya reflektifnya. Komunitas berupaya menegaskan keberadaan mereka di tengah dunia yang mengatur segalanya melalui kategori dan legalitas. Dengan mengadopsi bahasa “sekolah adat”, mereka tidak semata-mata tunduk pada logika *empire*, melainkan juga memanfaatkan bahasa itu untuk memperluas ruang hidup mereka sendiri. Di sinilah ambivalensi kekuasaan muncul, bahwa *empire* menyediakan alat kontrol, tetapi *multitude* berupaya mengubah alat itu menjadi medium keberlangsungan.

Pembacaan Hardt dan Negri, yang menempatkan *empire* dan *multitude* dalam posisi yang cenderung oposisional, juga menghadirkan persoalan. Dalam perspektif Foucault, kekuasaan tidak bekerja secara tunggal dari atas ke bawah, melainkan tersebar melalui berbagai praktik, relasi, dan mekanisme sehari-hari.<sup>42</sup> Dalam konteks ini, gerakan komunitas tidak sepenuhnya berada di luar kuasa, sebab proses pelembagaan, representasi budaya, hingga pengelolaan identitas adat, juga dapat membentuk mekanisme normalisasi

---

<sup>40</sup> Hardt dan Negri, *Empire*; Hardt dan Negri, *Multitude*.

<sup>41</sup> Hardt dan Negri, *Multitude*.

<sup>42</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977* (New York: Pantheon Books, 1980).

dan otoritas baru di dalam komunitas itu sendiri. Di sisi lain, gagasan Bhabha mengenai *third space* memperlihatkan bahwa relasi antara komunitas lokal dan jaringan global tidak selalu berlangsung sebagai oposisi hitam-putih, melainkan melalui negosiasi dan ambivalensi yang terus bergerak.<sup>43</sup> Kritik pascakolonial Ania Loomba juga mengingatkan bahwa relasi kolonial sering kali tetap hidup melalui berbagai bentuk reproduksi identitas, adaptasi, dan representasi di dalam masyarakat pascakolonial itu sendiri.<sup>44</sup> Persoalan ini menjadi semakin kompleks ketika gerakan adat mulai menentukan siapa yang dapat berbicara atas nama komunitas dan budaya mana yang dianggap autentik. Kritik Spivak mengingatkan bahwa representasi subaltern tidak pernah sepenuhnya bebas dari relasi kuasa yang membentuknya.<sup>45</sup> Dengan demikian, SAAK tidak dapat dipahami semata sebagai ruang resistensi terhadap *empire*, tetapi sebagai arena tempat kuasa, negosiasi, dan produksi identitas terus berlangsung secara bersamaan.



**Gambar 4.** Anak-anak melakukan pembibitan pohon-pohon yang sudah langka.  
Sumber: dokumentasi SAAK.

Mekanisme *empire* bekerja lebih halus dan menyusup ke dalam SAAK melalui komodifikasi pengetahuan lokal. Komodifikasi ini terlihat, ketika kegiatan, seperti menanam pohon dan mengenal tanaman obat, diangkat dalam proyek lingkungan dan bekerja sama dengan lembaga donor, masuk ke dalam logika *empire*. Melalui proyek tersebut, kegiatan menanam dan merawat kebun diterjemahkan menjadi program pendidikan lingkungan dengan indikator dan target tertentu, seperti jumlah pohon yang ditanam, jenis tanaman yang berhasil tumbuh, atau dokumentasi kegiatan yang siap dilaporkan, serta dipromosikan di media sosial.

---

<sup>43</sup> Bhabha, *The Location of Culture*.

<sup>44</sup> Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, 3rd ed. (London: Routledge, 2015).

<sup>45</sup> Spivak, "Can the Subaltern Speak?"

Dalam mekanisme semacam ini, kehidupan yang pada awalnya cair dan kolektif mulai memperoleh bentuk administratif. Pengetahuan yang sebelumnya hidup sebagai praktik, berubah menjadi produk pengetahuan ekologis yang bisa diukur dan dipromosikan. Citra, seperti “anak Dayak pelestari alam” menjadi ikon yang mudah dikenali dan diterima dalam narasi global tentang keberlanjutan. Dengan cara inilah *empire* bekerja: tidak melalui paksaan, tetapi memberi kerangka representasi di mana sesuatu yang lokal akan diakui sejauh sesuai dengan kebutuhan wacana global. Dengan kata lain dapat dikatakan, bahwa *multitude*, dalam hal ini komunitas yang mempraktikkan pengetahuan hidup, dieksploitasi untuk menopang legitimasi moral *empire* itu sendiri.

Pada akhirnya, pengetahuan menjadi simbol nilai ekonomi tubuh menjadi situs eksploitasi afektif. Hardt dan Negri menyebut mekanisme ini sebagai bentuk eksploitasi *immaterial labor*, yaitu kerja yang menghasilkan makna, simbol dan relasi sosial; tetapi dalam kerangka *empire* dijadikan sebagai sumber nilai ekonomi.<sup>46</sup> Ketika pengetahuan lokal SAAK ditampilkan, misalnya sebagai “inovasi pendidikan ekologi” atau sebagai “pendidikan berkelanjutan”, dalam hal ini *empire* telah mengubahnya menjadi bagian dari ekonomi moral global tentang keberlanjutan. Anak-anak SAAK tidak lagi hanya belajar, mereka sekaligus memerankan identitas ekologis yang dapat dikonsumsi oleh dunia luar.

Proses ini menunjukkan bagaimana *empire* beroperasi melalui mekanisme yang terlihat partisipatif, namun tetap mengatur cara identitas lokal untuk tampil dan diakui. Melalui aktivitas seperti menari dan festival budaya, *empire* mengintegrasikan keberagaman dalam jaringan global pengetahuan dan ekonomi afeksi. Hal ini menjadikan ekspresi kultural sebagai komoditas yang berfungsi mempertahankan perputaran nilai global. Jika kegiatan mengenal tanaman obat memperlihatkan bagaimana pengetahuan ekologis lokal direduksi menjadi data yang selaras dengan proyek internasional, maka praktik menari menunjukkan bagaimana tubuh menjadi situs baru bagi eksploitasi simbolik dan afektif. Dalam *empire*, pengetahuan dan afeksi sama-sama menjadi komoditas: keduanya diolah, dikurasi, dan ditampilkan agar dapat diterima oleh pasar global ide, proyek, dan budaya. Namun, justru dalam ambivalensi ini pula muncul potensi *multitude*, yaitu anak-anak SAAK, melalui tari dan tubuh mereka, tidak hanya mereproduksi logika pengakuan global, tetapi juga mempertahankan relasi sosial dan afektif yang berakar pada komunitas.

---

<sup>46</sup> Hardt dan Negri, *Empire*.

Tubuh mereka, meski terserap dalam panggung global, tetap menyimpan gerak yang lahir dari hutan, sungai, dan ritme kehidupan sehari-hari; sebuah tanda bahwa di jantung *empire*, kehidupan masih berupaya menciptakan ruang otonomnya sendiri. Keterlibatan SAAK dalam berbagai forum dan kegiatan kebudayaan seperti Pekan Gawai Dayak, perayaan Hari Pendidikan Nasional, hingga undangan tampil di forum internasional seperti di Bosnia, memperlihatkan cara kerja jaringan *empire* dalam mengorganisasi kehidupan melalui logika representasi dan visibilitas.

*Empire* menormalisasi administrasi seperti jadwal kehadiran, dokumentasi, yang kemudian muncul bukan dari budaya lokal, melainkan tuntutan donor atau proyek. Performativitas, di sisi lain, terwujud dalam kegiatan belajar yang harus bisa direpresentasikan ke dunia luar. Anak-anak yang belajar percaya diri, komunikatif, dan tampil di panggung, ditampilkan sebagai pembebasan.<sup>47</sup> Namun, ini juga selaras dengan etos neoliberal, di mana subjek yang adaptif dan performatif, siap diakui global. Ketika fasilitator menunjukkan afeksi kepada anak dengan penuh dukungan, secara tak kasat mata, tertanam disiplin halus *empire*. Contoh konkret muncul pada peristiwa peringatan Hardiknas tahun 2024, ketika anak-anak SAAK bersama beberapa sekolah adat lain diundang oleh Kemendikbudristek untuk tampil dalam upacara nasional bertema “Bergerak Bersama, Lanjutkan Merdeka Belajar”.<sup>48</sup> Dalam acara tersebut, anak-anak SAAK mengenakan busana adat, tampil di panggung kementerian, dan diposisikan sebagai representasi keberagaman yang menjadi kebanggaan Indonesia. Sekolah adat, termasuk SAAK, disebut sebagai bagian dari satuan pendidikan nonformal yang dianggap berhasil menghadirkan pembelajaran yang relevan dengan konteks lokal.

SAAK diposisikan sebagai bukti keberhasilan sistem Merdeka Belajar, bukan sebagai kritik terhadap sistem. Lebih jauh, relasi tetua-fasilitator-orang tua bergeser dari gotong royong menjadi administrasi. Bahasa Inggris dimasukkan sebagai pengetahuan tambahan netral untuk mobilitas global, sebab bahasa Inggris diasosiasikan dengan kemajuan dan kesiapan menghadapi dunia global. Akan tetapi, asosiasi kemajuan ini pun membawa logika *empire*. Di SAAK, bahasa Inggris dikelola secara terbatas, tanpa indikator pencapaian atau evaluasi formal, sehingga bahasa Dayak Simpakng utama terjaga. Ini

---

<sup>47</sup> Wajah lain dari narasi Fani, seorang anak pemalu belajar menjadi berani tampil karena SAAK.

<sup>48</sup> Sumber: instagram arus\_kualan, berita terkait: <https://infopublik.id/kategori/nasional-sosial-budaya/849974/kemendikbudristek-hadirkan-sekolah-adat-saat-peringatan-hardiknas-2024>.

merupakan strategi *multitude* dalam membatasi pergeseran bahasa lokal atau menciptakan hierarki dalam bahasa yang biasanya terjadi dalam pendidikan formal. Bahasa Inggris di SAAK berarti diposisikan sebagai alat fungsional, bukan definisi identitas. Tentu, situasi ini menghadirkan ambivalensi, sebab akses terhadap jejaring global perlahan turut memengaruhi orientasi dan cara komunitas memaknai praktik lokalnya sendiri.

### ***Multitude* dan Daya Hidup: Resistensi dalam Solidaritas dan Kreativitas Kolektif**

Di dalam lanskap kekuasaan yang mengatur kehidupan di SAAK, *multitude* menumbuhkan keberadaan lain, yaitu subjek yang hidup melalui kerja-kerja yang merawat kehidupan. Kegiatan seperti mencari sayur di hutan dan menanam pohon tidak semata membentuk pembelajaran ekologis, tetapi juga merupakan praktik produksi kehidupan yang menciptakan nilai melalui relasi, afeksi, dan pengetahuan tubuh. Di sini, kehidupan itu sendiri menjadi sebuah ruang politik di mana subjek belajar, bekerja, dan mencipta dunia bersama.

Melalui praktik kelas *Sangsangan*, anak-anak mendengar, mengingat, dan menulis ulang cerita; mereka membangun keberlanjutan pengetahuan yang bersifat afektif. Cerita-cerita *sangsangan* itu kemudian mereka tulis dan diterbitkan menjadi buku cerita dalam dwibahasa, yaitu berbahasa Dayak Simpakng dan Bahasa Indonesia. Penulisan ulang cerita *sangsangan* tersebut menandai sebuah momen di mana *multitude* mengambil alih sarana produksi pengetahuan. Dalam istilah Hardt dan Negri, ini tidak hanya sekadar upaya kultural, akan tetapi merupakan tindakan biopolitik yang memproduksi kehidupan sendiri. Dengan menulis, mereka tidak hanya menyimpan ingatan, tetapi mengubahnya menjadi bahasa yang dapat melintasi batas institusi. Bahasa menegosiasikan posisi mereka di dalam logika kekuasaan yang menstandarkan pengetahuan. Buku tersebut menjadi semacam medan hibrid, yaitu ruang di mana bahasa ibu dan bahasa nasional menjadi satu tubuh tanpa saling menaklukkan.

Relasi antara fasilitator, anak, dan tetua berlangsung secara timbal balik melalui proses saling belajar, saling mengoreksi, serta keterlibatan bersama dalam berbagai praktik seperti mengajar dan menari. Meski begitu, posisi fasilitator tetap memiliki bobot tertentu, mereka dipandang sebagai orang yang lebih menguasai teknik menari, atau yang dapat menilai gerakan mana yang pantas ditampilkan. Karena itu, keputusan akhir, seperti memilih cerita mana yang diangkat atau gerakan mana yang akan dipakai di panggung, biasanya

tetap ditentukan oleh fasilitator. Di sini tampak bahwa kesetaraan bukanlah kondisi yang sudah ada, melainkan hasil dari proses yang terus dinegosiasikan. Yang berarti, kooperatif ambivalen di mana relasi kuasa dinegosiasikan secara cair, bukan hierarkis.

Dalam kerangka *multitude*, tubuh adalah medium politik yang bukan sekadar instrumen ekspresi, melainkan medan tempat kekuasaan dan kehidupan saling bernegosiasi. Di SAAK, tubuh anak-anak yang menari menjadi tempat di mana pengetahuan, afek, dan relasi sosial diproduksi bersama. Gerak tari di SAAK tidak diarahkan menuju keseragaman, melainkan menuju kesadaran ritmis yang terbentuk melalui kehadiran satu sama lain. Harmoni bukanlah hasil dari pendisiplinan, tetapi hasil negosiasi antar-tubuh. Dalam tarian, anak-anak belajar mengenali batas dan kemungkinan tubuhnya, tetapi juga tubuh orang lain; sebuah pelatihan afektif yang memperluas pengertian tentang apa itu belajar. Melalui proses ini, *multitude* bekerja sebagai kekuatan yang menghasilkan kehidupan, bahwa mereka memproduksi bentuk-bentuk hubungan, rasa percaya, dan solidaritas, bukan hanya gerak tari.

Dalam relasinya dengan *empire*, SAAK tidak mengambil posisi oposisi secara frontal, melainkan menjalankan negosiasi pada level mikro misalnya seperti menentukan apa yang dapat dipublikasikan dan apa yang tetap dijaga sebagai pengetahuan komunitas. Selain itu, SAAK juga menyesuaikan bahasa serta bentuk laporan dengan kebutuhan donor atau pemerintah, dan mengelola relasi dengan berbagai aktor eksternal untuk mempertahankan ruang otonominya. Proses ini memperlihatkan bahwa subjektivitas hibrid yang terbentuk di SAAK tidak bersifat tetap, melainkan cair dan terus menegosiasikan batas antara otonomi dan ketergantungan. Bahkan, pengetahuan yang diwariskan para tetua juga memperlihatkan adanya negosiasi epistemik, karena tidak sepenuhnya merepresentasikan tradisi yang murni, melainkan merupakan hasil perjumpaan historis antara kosmologi lokal, ajaran agama, dan pengaruh kolonial yang telah membentuk cara komunitas memahami dunia.

Ambivalensi ini memperlihatkan situasi di SAAK yang tidak bisa dilihat hanya dengan dua cara, yaitu apakah mereka melawan atau ditaklukkan oleh sistem luar. Kenyataannya lebih rumit, dan mereka sedang berada ditengah-tengah kedua hal tersebut. Mereka kadang menyesuaikan diri dengan aturan luar supaya bisa bertahan sehingga terlihat seperti ditaklukkan, tapi di saat lain mereka juga menggunakan ruang itu untuk menegaskan nilai dan cara hidup mereka sendiri, sehingga seperti sedang melawan. Ambivalensi ini menunjukkan bahwa realitas mereka tidak sesederhana hitam dan putih,

melainkan campuran antara keduanya. Di sini mereka melawan sambil beradaptasi, menyesuaikan diri sambil tetap menjaga ruang otonomi. Dengan kata lain, identitas yang terbentuk bukan identitas yang stabil, melainkan identitas yang cair dan situasional, dihasilkan melalui negosiasi berkelanjutan antara kebutuhan untuk terlihat dan kebutuhan untuk menjaga jarak.

Identitas anak-anak SAAK tidak dapat dipahami sebagai representasi, misalnya sebagai “anak adat penjaga hutan”, sebagaimana sering digambarkan dalam proyek-proyek pembangunan atau narasi keberlanjutan. Identitas itu justru ditempa di antara tekanan dan peluang, di antara tuntutan *empire* untuk menampilkan diri dan dorongan *multitude* untuk tetap hidup sesuai ritme komunitas. Identitas semacam ini memperlihatkan bahwa di balik bahasa pemberdayaan dan pelestarian, selalu ada kerja reflektif dan emosional untuk menyeimbangkan dua dunia yang tidak pernah benar-benar seimbang. Inilah bentuk subjektivitas yang cair, bahwa mereka lahir dari penyesuaian, bertahan dalam ambivalensi, dan bergerak di antara batas-batas *empire* dan potensi *multitude*.

SAAK bergerak dalam ketegangan antara upaya menjaga lokalitas, tuntutan representasi global, dan praktik resistensi berbasis solidaritas komunitas. Anak-anak Dayak menjadi subjek hibrid, sekaligus autentik dan performatif. *Empire* dan *multitude* bertaut, tidak saling meniadakan. Keduanya membentuk ruang ambivalen di mana pendidikan adat berlangsung. Sehingga pendidikan adat SAAK didefinisikan sebagai arena di mana kekuasaan dan resistensi bernegosiasi, menghasilkan identitas cair yang terus diperbarui.

## Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa lahirnya SAAK tidak dapat dilepaskan dari pengalaman krisis identitas, marginalisasi pengetahuan lokal, dan perubahan ekologis yang dialami masyarakat Dayak Simpangkng di tengah ekspansi pembangunan modern dan perkebunan kelapa sawit. SAAK muncul dari kegelisahan anak-anak muda Dayak terhadap semakin pudarnya relasi generasi muda dengan hutan, bahasa ibu, praktik adat, dan kehidupan komunitas. Dalam konteks tersebut, sekolah adat hadir sebagai ruang untuk menjaga keberlanjutan pengetahuan, relasi ekologis, ritual, dan pengalaman hidup masyarakat Dayak.

Praktik pendidikan di SAAK memperlihatkan bagaimana integrasi dan negosiasi berlangsung dalam kehidupan sehari-hari. Pengetahuan diwariskan melalui praktik menjaga hutan, mengenali tanaman obat, mendengar *sang-*

*sangan*, menari, menganyam, hingga keterlibatan kolektif antara anak, fasilitator, tetua, dan orang tua. Relasi tersebut membentuk cara anak-anak memahami diri mereka sebagai bagian dari komunitas Dayak, sekaligus sebagai subjek yang hidup di tengah perubahan sosial yang lebih luas. Pendidikan adat di SAAK tidak berlangsung secara statis, melainkan terus bergerak melalui negosiasi antara adat dan modernitas, lokal dan global, pengalaman hidup dan tuntutan representasi. Dalam proses tersebut, anak-anak Dayak tumbuh sebagai subjek yang mampu bergerak di antara berbagai dunia tanpa sepenuhnya melepaskan akar komunitasnya.

Jejak *empire* dan *multitude* tampak dalam keseharian SAAK. *Empire* hadir melalui pendidikan formal, administrasi, pendanaan, dan berbagai jaringan global yang perlahan menterjemahkan pengetahuan lokal ke dalam format proyek dan representasi budaya. Sementara itu, *multitude* hidup dalam praktik-praktik kecil yang terus mempertahankan relasi dengan hutan, ritual, cerita rakyat, dan solidaritas komunitas. Akan tetapi, relasi tersebut tidak sesederhana perlawanan antara dominasi dan resistensi. Di sini, kritik Ania Loomba menjadi relevan, bahwa relasi *empire-multitude* sering kali mengabaikan warisan kolonial dan ketimpangan kuasa global yang masih terus bekerja dalam masyarakat pascakolonial. Demikian pula, Lemke mengingatkan bahwa kekuasaan dan resistensi tidak berada dalam dua ranah yang sepenuhnya terpisah, melainkan saling berkelindan dalam praktik sosial yang sama.<sup>49</sup> Dengan demikian, SAAK tidak sepenuhnya berada di luar *empire* maupun sepenuhnya menjadi bagian darinya, tetapi hadir sebagai ruang ambivalen yang terus menegosiasikan berbagai kepentingan, pengetahuan, dan relasi kuasa yang saling bertumpang tindih.

## Pernyataan Penulis

### *Ucapan Terima Kasih*

Saya menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Sekolah Adat Arus Kualan atas keterbukaan, kepercayaan, dan kesempatan yang diberikan kepada saya untuk melakukan penelitian ini. Secara khusus, saya mengucapkan terima kasih kepada Plorenthina Dessy selaku *Founder*, F. Deliana Winki selaku *Co-Founder*, dan F. Dewi Wulandari selaku fasilitator yang dengan penuh perhatian, kesabaran, dan dukungan telah banyak membantu selama proses penelitian berlangsung. Saya juga menyampaikan terima kasih kepada anak-

---

<sup>49</sup> Thomas Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, rev. ed. (New York: New York University Press, 2019), 73–76.

anak, para tetua adat, orang tua, serta seluruh pihak di komunitas Arus Kualan yang telah menerima saya dengan hangat dan berbagi cerita, pengalaman, serta pengetahuan yang sangat berarti bagi penelitian ini.

### *Benturan Kepentingan*

Penulis menyatakan tidak ada potensi benturan kepentingan terkait penelitian, kepenulisan, dan/atau publikasi artikel ini.

### *Pernyataan Pendanaan*

Penelitian ini tidak menerima hibah khusus dari lembaga pendanaan mana pun, baik dari sektor publik, komersial, maupun nirlaba.

### *Pernyataan Etika*

Penelitian ini dilaksanakan dengan memperhatikan prinsip-prinsip etika penelitian dalam bidang ilmu sosial dan humaniora. Seluruh partisipan mendapat penjelasan mengenai tujuan, prosedur, manfaat, dan potensi risiko penelitian sebelum proses pengumpulan data dilakukan. Keikutsertaan partisipan bersifat sukarela dan didasarkan pada persetujuan (*informed consent*). Mengingat penelitian ini melibatkan partisipan di bawah umur, peneliti telah memperoleh izin terlebih dahulu dari orang tua atau wali resmi mereka. Identitas dan nama lengkap informan dicantumkan secara terbuka di dalam artikel ini berdasarkan persetujuan eksplisit yang diberikan oleh informan serta wali mereka demi kepentingan validitas data, sementara data pribadi sensitif lainnya tetap dijaga kerahasiaannya. Informasi yang diperoleh hanya digunakan untuk kepentingan akademik. Partisipan memiliki hak untuk menolak atau menghentikan keterlibatan kapan saja tanpa konsekuensi apa pun. Dalam seluruh prosesnya, peneliti berkomitmen menghindari segala bentuk diskriminasi, tekanan, maupun tindakan yang dapat merugikan partisipan secara fisik, psikologis, sosial, maupun budaya.

## **Daftar Pustaka**

- Arizona, Yance, dan Erasmus Cahyadi. "Indigenous Peoples and the Quest for Citizenship Rights in Indonesia." Dalam *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*, disunting oleh Brigitta Hauser-Schäublin, 51–62. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bowen, John R. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Ethnography of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Fasseur, Cornelis. "Colonial Dilemma: Van Vollenhoven and the Struggle between Adat Law and Western Law in Indonesia." Dalam *The Revival of Tradition*

- in Indonesian Politics*, disunting oleh Jamie S. Davidson dan David Henley, 50–64. London: Routledge, 2007.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1977.
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Hardt, Michael, dan Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- . *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Books, 2005.
- Hausner-Schäublin, Brigitta, ed. *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013.
- Iskandar, A. M., Theodorus Fied Herlando, dan Eddy Thamrin. “Kajian Peranan Hukum Adat dalam Pengelolaan dan Perlindungan Hutan pada Masyarakat Adat Dayak Uud Danum Desa Deme Kecamatan Ambalau.” *Jurnal Hutan Lestari* 10, no. 1 (2022): 105–116.
- Lemke, Thomas. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Rev. ed. New York: New York University Press, 2019.
- Li, Tania Murray. “What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment.” *Transactions of the Institute of British Geographers* 39, no. 4 (2014): 589–602.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. 3rd ed. London: Routledge, 2015.
- Maunati, Yekti. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Pongkot, Herkulanus. “Artikulasi Kolektif Masyarakat Dayak Melawan PT Ledo Lestari.” Thesis magister, Universitas Sanata Dharma, 2015.
- Sangaji, Arianto. “The Masyarakat Adat Movement in Indonesia: A Critical Insider’s View.” Dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics*, disunting oleh Jamie S. Davidson dan David Henley, 319–336. London: Routledge, 2007.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?” Dalam *Marxism and the Interpretation of Culture*, disunting oleh Cary Nelson dan Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Tilaar, H. A. R. *Kaleidoskop Pendidikan Nasional: Kumpulan Karangan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2012.
- Yogaswara, Herry. *Sekolah Adat dan Pendidikan Non-Formal: Studi Kebijakan Kemendikbud*. Jakarta: Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018.
- Yulia, Andi. “Adat dan Kebiasaan: Perspektif Etimologis dan Historis Nusantara.” *Jurnal Ilmu Budaya* 3, no. 1 (2016): 15–27.

Bernarda Prihartanti

*(Program Magister Kajian Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, Indonesia)*

### **Wawancara:**

Wawancara Plorentina Dessy pada 22 Januari 2024 di Tahak.

Wawancara Bu Kristina Kiki pada 25 Juni 2025 di Tahak.

Wawancara Bu Moya pada 26 Juni 2025 di Tahak.

Wawancara dengan Agnesia Fani, Alicya Chistiani, dan Aprilia Selsilanti pada 26 Juni 2025 di Tahak.

Wawancara F. Sri Dewi Wulandari pada 26 Juni 2025 di Tahak.

Wawancara Pak Martinus Beha pada 26 Juni 2025 di Tahak.

Wawancara Bu Maria Agapta pada 26 Juni 2025 di Tahak.

Wawancara Bu Lucia Sonta pada 27 Juni 2025 di Tahak.