

Volume 23, No.1 (June 2021): 1-128

ISSN 1410-8356
E-ISSN 2355-5963

JURNAL ANTROPOLOGI

Isu-isu Sosial dan Budaya

Ruang Gender Dalam Pendekatan Ekologi Politik Feminis
BETTY TIOMINAR, SURAYA A AFIFF

**Penandaan-Kebahasaan Tentang Transformasi Sosial-Budaya
Komunitas Adat Sade dan Pariwisata Selama Pandemi COVID-19**
SAHARUDIN, SUKRI, PAHRUDIN ARROZI

**The Influence of Education, Welfare and Residential Area
on Adolescent Marriages in South Kalimantan Province**
NORMA YUNI KARTIKA, MUHAMMAD EFENDI, ELLYN NORMELANI, HERU, SOPYAN

**Kearifan Lokal Masyarakat Kabupaten Madiun
Dalam Menyikapi Pandemi COVID-19**
MUHAMMAD HANIF

**Dinamika Pekerja Muda Outsourcing: Kegembiraan dan Kerentanan
Menuju Risiko Masa Depan**
RIDWAN TAJUL FAHMI, NANDA HARDA PRATAMA MEIJI, NUR HADI



**LABORATORIUM ANTROPOLOGI
JURUSAN ANTROPOLOGI
FISIP UNIVERSITAS ANDALAS
PADANG**

JURNAL ANTROPOLOGI: Isu-Isu Sosial Budaya

P-ISSN 1410-8356

E-ISSN 2355-5963

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) telah terdaftar dengan nomor ISSN 1410-8356 (cetak), ISSN 2355-5963 (online). Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) adalah jurnal peer review yang diterbitkan oleh Laboratorium Antropologi, Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas, Sumatera Barat, Indonesia.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) diterbitkan dengan tujuan ikut membangun kajian Ilmu Antropologi Sosial dan Budaya di Indonesia, dengan terbuka dan menerima kontribusi dari berbagai disiplin ilmu dan pendekatan yang bertemu di persimpangan hasil penelitian dan analisis-kritis mengenai isu pembangunan kontemporer. Jurnal ini dikelola dan di bawah naungan Laboratorium Antropologi Jurusan Antropologi FISIP Universitas Andalas. Sumbangan artikel meliputi artikel hasil penelitian, kajian kepustakaan dan ulasan ilmiah lainnya.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) terbit secara berkala sebanyak dua kali dalam rentang waktu bulan Juni hingga bulan Desember. Artikel Jurnal ini dapat ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris. Artikel yang diterbitkan telah melalui proses seleksi oleh dewan redaksi dan mitra bestari. Artikel yang lolos seleksi akan dipungut biaya guna keberlanjutan jurnal, sedangkan pengiriman naskah tidak dipungut biaya. Informasi lengkap untuk pemuatan artikel dan petunjuk penulisan artikel tersedia di dalam setiap terbitan

DEWAN EDITORIAL

Pemimpin Redaksi : Lucky Zamzami (Universitas Andalas)

Dewan Editor : Takamasa Osawa (Kyoto University, Jepang)
Johan Weintre (Flinders University, Australia)
Maskota Delfi (Universitas Andalas)
Yevita Nurti (Universitas Andalas)
Eka Vidya Putra (Universitas Negeri Padang)
Asrinaldi (Universitas Andalas)
Zainal Arifin (Universitas Andalas)
Hairul Anwar (Universitas Andalas)
Noviy Hasanah (Universitas Andalas)
Yunarti (Universitas Andalas)

Mitra Bestari : Nursyirwan Effendi (Universitas Andalas)
Juniator Tulus (Nanyang Technological University)
Akifumi Iwabuchi (TUMSAT, Jepang)
Semiarto Aji Purwanto (Universitas Indonesia)
Alfan Miko (Universitas Andalas)
Bambang Rudito (ITB Bandung)
Silfia Hanani (IAIN Bukittinggi)
Dedi Adhuri Supriadi (LIPI, Jakarta)
Adi Prasetyo (Universitas Diponegoro)
Asliah Zainal (IAIN Kendari)
Azwar (Universitas Andalas)
Retnaningtyas Susanti (Universitas Negeri Padang)
Najah Nadiyah Amran (National Univ. of Malaysia)
Syahrizal (Universitas Andalas)
Jendrius (Universitas Andalas)
Sri Setiawati (Universitas Andalas)

ALAMAT REDAKSI

JURNAL ANTROPOLOGI
Isu-Isu Sosial dan Budaya
Gedung Jurusan Lantai II FISIP
Universitas Andalas Padang
Kampus Limau Manis 25162
Online at <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/index.php/jantro>

PENERBIT

LABORATORIUM ANTROPOLOGI
JURUSAN ANTROPOLOGI
FISIP UNIVERSITAS ANDALAS
PADANG
Telp. 0751-71266/081374535378
Email: editor_jantro@soc.unand.ac.id

Available online at: <http://jurnalanthropologi.fisip.unand.ac.id/>**Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya**

| ISSN (Online) 2355-5963 |

**DAFTAR ISI**

	Halaman
Ruang Gender Dalam Pendekatan Ekologi Politik Feminis BETTY TIOMINAR, SURAYA A AFIFF	1
Penandaan-Kebahasaan Tentang Transformasi Sosial-Budaya Komunitas Adat Sade dan Pariwisata Selama Pandemi Covid-19 SAHARUDIN, SUKRI, PAHRUDIN ARROZI	9
The Influence of Education, Welfare and Residential Area on Adolescent Marriages in South Kalimantan Province NORMA YUNI KARTIKA, MUHAMMAD EFENDI, ELLYN NORMELANI, HERU, SOPYAN...	18
Kearifan Lokal Masyarakat Kabupaten Madiun Dalam Menyikapi Pandemi Covid-19 MUHAMMAD HANIF	27
Dinamika Pekerja Muda Outsourcing: Kegembiraan Dan Kerentanan Menuju Risiko Masa Depan RIDWAN TAJUL FAHMI, NANDA HARDA PRATAMA MEIJI, NUR HADI	37
Melemahnya Budaya Jamu Cekok Di Kelurahan Pare SITI ZULAIKHA, NUR HADI, JOAN HESTI GITA PURWASIH	47
Internalisasi Pendidikan Seks Terhadap Anak Pekerja Migran di Kabupaten Blitar LUVI MEI ANGGRAINI, IRAWAN, JOAN HESTI GITA PURWASIH	58
Agama, Modal Sosial dan Ketahanan Masyarakat Dalam Menghadapi Bencana di Kota Banda Aceh FAJRI M KASIM, ABIDIN NURDIN, M. RIZWAN	66
Ketahanan Keluarga Orang Dengan HIV/AIDS (ODHA) di Masa Pandemi Covid-19: Studi Kasus di Daerah Istimewa Yogyakarta ATIK TRIRATNAWATI	74
Ketahanan Pangan Keluarga Orang Rimba Selatan Taman Nasional Bukit Dua Belas Jambi: Studi Mikroetnografi Keluarga Njalo Dalam Menghadapi Pandemi KRISTIAWAN, ADI PRASETIJO, DWI SUTININGSIH	83

Merawat Mistisisme Dalam Tradisi Ngalap Berkah Sebagai Upaya Menjaga Tatanan Sosial Masyarakat di Surakarta NOVIA WAHYU WARDHANI, ERISANDI ARDITAMA, WAHYUDIN NOE, SABAR NARIMO ...	93
Perceptions of Masalembu Island Communitites on Importance and Threat Values of Small Island Resources IHSANNUDIN, SUKMO PINUJI, RIF'AH INAYATI, SUBEJO, SUADI.....	101
Preventing Child Marriage: The Role Of Strategic Actors in South Kalimantan VINITA SUSANTI, RENI KARTIKAWATI, IRWAN M HIDAYANA, IDA RUWAIDA LUSIANA RUMINTANG	110
Pengembangan Ekowisata Pulau Tunda Berbasis Komunitas Dalam Era Industri 4.0 HELMY FAIZI BAHRUL ULUMI, MUHAMMAD SYAFAR.....	118

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



RUANG GENDER DALAM PENDEKATAN EKOLOGI POLITIK FEMINIS

Betty Tiominar^(1*), Suraya A Afiff⁽²⁾

^{1,2} Faculty of Social and Political Sciences, Universitas Indonesia, Depok, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 31st August, 2020.
Review : 21st March, 2021
Accepted : 10th May, 2021
Published : 07th June 2021
Available Online : June 2021

KEYWORDS

Feminist political ecology; participatory mapping; indigenous territory; gender; juhu.

CORRESPONDENCE

E-mail: b.nababan@gmail.com

ABSTRACT

Gender space generally separates space and place of land and natural resources management and utilization based on gender. The assumption these gender space segregation with firm boundary lines implicated demand to showing women's control, utilization, and management of the land and natural resources on the participatory mapping result that is mostly facilitated by JKPP in Indonesia. One of the purposes of this demand is to include women's interests over space in every decision-making process that has an impact on the women's production areas. In fact, not all places have separated the control, utilization, and management of the land and natural resources based on gender. In an agrarian society, like in Indonesia, most of the areas for control, utilization, and management of the land and natural resources are communal based, which is means that the land and natural resources are joint management by men and women. In one indigenous territory, at two different places and times, gender based management can undergo changes. Taking the case of the Balai Juhu in Hulu Sungai Tengah Regency, South Kalimantan, using a feminist political ecology framework, this article examines the complexities of gender segregation on indigenous territory.

A. PENDAHULUAN

Pemetaan Partisipatif adalah sebuah metode pemetaan yang menekankan pada pelibatan aktif dari seluruh kelompok masyarakat yang tinggal dalam suatu wilayah di desa dan atau adat. Sejak 1996 hingga saat ini, sudah ada 13,57 juta hektare wilayah desa dan atau adat yang dipetakan oleh JKPP di hampir semua provinsi di Indonesia (JKPP, 2019). Namun, sekitar lima atau enam tahun terakhir ini, metode pemetaan partisipatif JKPP mendapatkan kritik dari aktivis dan organisasi perempuan, seperti Persekutuan Perempuan Adat Nusantara (PEREMPUAN AMAN) karena tidak bisa menampilkan ruang berbasis gender dalam peta spasial yang dihasilkan.

Tuntutan untuk menempatkan ruang berbasis gender dalam hal ini wilayah jelajah, pemanfaatan dan pengelolaan sumber daya alam oleh perempuan dalam peta partisipatif yang dihasilkan, bagi PEREMPUAN AMAN merupakan salah satu upaya untuk mendorong masuknya kepentingan perempuan atas ruang ke dalam proses pengambilan keputusan dan kebijakan yang dapat memengaruhi akses dan kontrol perempuan atas tanah di suatu wilayah adat (AMAN, 2020). JKPP mengakui bahwa peta yang

dihasilkan sebagian besar adalah peta batas wilayah adat dan atau desa yang tidak memperlihatkan pemanfaatan dan pengelolaan ruang berbasis gender dengan batas pemisahan yang tegas. Meskipun demikian, dalam proses pembuatannya ada keharusan untuk melibatkan seluruh kelompok dalam masyarakat, termasuk perempuan dan anak-anak muda.

Berbeda dengan pemetaan batas wilayah desa dan atau adat, pada pemetaan tata guna lahan yang dimulai oleh JKPP sejak 2015 yang lalu, kelompok perempuan justru memainkan peran penting dalam memberikan informasi mengenai pemanfaatan dan pengelolaan lahan, khususnya terkait dengan sumber pangan, sumber air bersih, dan obat-obatan tradisional. Pemetaan tata guna lahan yang sudah mereka lakukan di Sungai Utik, Kalimantan Barat, di Kombi, Minahasa Utara, di Warungbanten, Banten, Uraso, Sulawesi Selatan, membuktikan bahwa dalam hal pemanfaatan dan pengelolaan lahan, perempuan memiliki pengetahuan yang lebih rinci dibandingkan laki-laki, meskipun ruang pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya itu dikelola secara bersama-sama.

Di tempat lain, seperti di 'hutan perempuan' di kampung Enggros, Papua (Janur, 2018), ada wilayah khusus yang memang hanya boleh dimanfaatkan dan dikelola oleh kelompok perempuan saja. Wilayah kelola khusus perempuan seperti yang ada di 'hutan perempuan' di kampung Enggros, Papua hampir sama dengan wilayah penguasaan dan pemanfaatan khusus yang ada di dataran tinggi bagian timur Zimbabwe, Afrika bagian Selatan, yang ditulis oleh Moore (1993). Di sini, perempuan memiliki lahan pertanian yang dari proses penanaman hingga hasil penjualannya secara eksklusif dikuasai perempuan, dan hasilnya digunakan untuk membeli pakaian atau membayar uang sekolah anak-anaknya (Moore, 1993, p. 395).

Ruang khusus perempuan seperti yang ada di Papua dan Zimbabwe tidak bisa diasumsikan berlaku sama di semua tempat di wilayah desa dan adat. Di sebagian besar wilayah adat dan atau desa, hutan dan lahan pertanian merupakan ruang publik yang pengelolaan dan pemanfaatannya dilakukan secara bersama-sama, laki-laki, perempuan, orang tua, pemuda, dan anak-anak. Inilah yang menjadi tantangan bagi JKPP untuk bisa membuat peta partisipatif berbasis gender. Bagi PEREMPUAN ADAT, pilihannya adalah dengan membuat peta wilayah jelajah dan kelola perempuan dalam suatu wilayah adat. Sayangnya, peta tematik seperti ini memiliki kendala teknis. Saat ini, peta Rupa Bumi Indonesia (RBI) yang tersedia baru dalam skala 1:50.000, 1:25.000 (untuk sebagian Jawa, Bali dan Nusantara), dan 1:10.000 (untuk kawasan rawan bencana), sementara peta partisipatif yang dihasilkan biasanya memiliki skala lebih besar dari 1:15.000. Jadi, jika peta tematik wilayah perempuan ditumpangtindihkan (*overlay*) dalam peta desa dan atau wilayah adat maka hanya akan terlihat sebagai titik-titik kecil yang tidak bisa memberikan gambaran mengenai wilayah jelajah, pemanfaatan, dan pengelolaan dari perempuan atas sumber daya alamnya dalam suatu wilayah desa dan atau adat.

Penulis berpendapat bahwa untuk bisa membuat peta berbasis gender, maka kita perlu memahami ruang gender dalam suatu wilayah adat. Bagaimana ruang gender itu dikonstruksi? Apa saja yang memengaruhi konstruksi ruang gender tersebut? Dalam hal ruang kelola bersama atau ruang publik, bagaimana melihat dominasi pemanfaatan ruang berbasis gender? Mengambil contoh konstruksi ruang gender di *balai* atau wilayah adat Juhu, di Kalimantan Selatan, artikel ini mencoba untuk menjelaskan bagaimana kompleksitas ruang gender dalam suatu wilayah dengan menggunakan pendekatan ekologi politik feminis.

B. METODE PENELITIAN

Artikel ini merupakan hasil observasi awal dari penulis pertama ketika kunjungan lapangan pada Agustus 2019, ke desa Juhu, Kalimantan Selatan dan tinjauan pustakan mengenai ruang

gender dan kerangka ekologi politik feminis. Beberapa wawancara terpisah juga dilakukan ke JKPP dan PEREMPUAN AMAN, pada kurun waktu antara November 2019 dan Februari 2020 yang lalu. Diskusi kelompok terpumpun (FGD) bersama para pelaku dan pegiat pemetaan partisipatif di tingkat daerah yang tergabung dalam Simpul Layanan Pemetaan Partisipatif (SLPP) juga dilakukan secara daring pada April dan Mei 2020. Wawancara dan diskusi kelompok terpumpun ini dilakukan untuk lebih memahami metode dan cara kerja pemetaan partisipatif wilayah desa dan atau adat yang telah mereka kerjakan di banyak tempat di Indonesia.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konstruksi Ruang Gender di Juhu

Desa Juhu merupakan salah satu desa yang letaknya ada di dalam kawasan hutan pegunungan Meratus yang berstatus sebagai kawasan hutan lindung. Untuk bisa sampai ke desa ini, kita harus berjalan kaki sekitar 12-20 jam, sementara bagi penduduk setempat perlu waktu sekitar 6 jam dari desa Hinas Kiri, Kab. Hulu Sungai Tengah. Pilihan untuk tetap mempertahankan hutan dengan konsekuensi hanya bisa membangun fasilitas untuk pejalan kaki menjadi alasan mengapa desa ini tidak bisa ditempuh dengan alat transportasi apa pun.

Berdasarkan peta indikatif wilayah desa/kelurahan Badan Informasi Geospasial (BIG) tahun 2020, luas desa Juhu adalah 16.576,87 hektare. Data dari AMAN Kalsel mengatakan bahwa luas untuk *balai* Juhu adalah 3,237 hektare, yang terbagi menjadi *katuan* (hutan), *kabun* (kebun), *pahumaan* (ladang padi tadah hujan), pemukiman, dan *karamat* (kuburan atau tempat yang dianggap keramat). Secara adat, wilayah desa ini terbagi atas tiga *balai*, yaitu Juhu, Bangkinang, dan Haraan Juhu. *Balai* dalam Bahasa setempat adalah sebutan untuk satuan terkecil dari wilayah adat di Meratus yang ditandai dengan keberadaan bangunan *balai* (rumah) adat yang menjadi tempat berkumpulnya masyarakat saat ada acara bersama. Tiga *balai* di desa ini huni oleh sekitar 44 *umbun* (keluarga), dengan jumlah penduduk terbanyak ada di *balai* Bangkinang sekitar 25 *umbun*, di *balai* Juhu ada 9 *umbun*, dan sisanya di *balai* Haraan Juhu. Mereka yang tinggal dalam satu *balai* biasanya masih memiliki hubungan kekerabatan yang lebih dekat daripada warga *balai* lainnya. Meskipun kalau dilihat dari silsilah keluarga, semua warga desa Juhu masih terhitung sebagai kerabat dekat.

Masyarakat desa Juhu, hidup dari hasil hutan dan ladang. Sebelum ada bantuan perumahan dari Dinas Sosial pada tahun 2015, sebagian besar warga desa Juhu tinggal di *pahumaan* atau ladangnya masing-masing yang tersebar dalam wilayah adat Juhu. Namun demikian, mereka akan selalu berkumpul setiap tahun di *balai* adat saat hendak melaksanakan upacara adat atau *aru* yang merupakan bagian dari sistem berladang dan juga bagian dari keyakinan mereka kepada Sang Pencipta

(Radam, 1987). Setidaknya ada empat *aru*h perladangan yang harus mereka lakukan secara bersama-sama di balai adat, yaitu *bamula*, *basambu*, *bawanang* dan *mamisit* padi (Radam, 1987, pp. 255–311).

Sebelum tahun 1990-an, masyarakat yang tinggal dalam kawasan hutan Meratus ini, menurut Radam (1987) dikenal dengan sebutan 'orang bukit'. Hal ini merujuk pada kondisi geografis tempat tinggal mereka yang merupakan kawasan berbukit. Sayangnya, penyebutan 'orang bukit' ini memiliki konotasi negatif yaitu orang bodoh dan terbelakang. Istilah Dayak Meratus kemudian diperkenalkan oleh Tsing (1993) dalam tulisannya yang berjudul 'Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan'. Ia mengatakan bahwa penamaan Dayak Meratus diberikan dengan merujuk pada keberadaan masyarakat Dayak yang tinggal di dalam kawasan hutan Meratus (Tsing, 1993, p. 52) Sebutan Dayak Meratus kemudian dipakai hingga saat ini. Dalam perkembangannya tiap-tiap wilayah kemudian menyebutkan sub suku mereka berdasarkan daerah aliran sungai (DAS), seperti orang Juhu yang menyebut diri juga sebagai Dayak Alai karena wilayahnya berada dalam DAS Batang Alai.

Keingintahuan mengenai pengaturan ruang gender dalam wilayah adat, membuat penulis bertanya kepada beberapa informan perempuan tentang apakah ada wilayah atau tempat yang boleh atau tidak boleh dimasuki oleh perempuan di desa Juhu. Beberapa informan perempuan, pada tempat dan di waktu yang berbeda memberikan jawaban yang semuanya sama, bahwa tidak ada tempat yang tidak boleh dimasuki perempuan atau pun laki-laki. Semua tempat dan *katuan* boleh dimasuki oleh warga Juhu.

Selain tidak ada larangan atau pantangan untuk masuk ke wilayah mana pun dalam wilayah adat Juhu bagi laki-laki dan perempuan, dalam hal penguasaan, pengelolaan, dan pemanfaatan hutan pun, menurut *Indoan* (mama) Finda, tidak dibedakan antara laki-laki dan perempuan.

Indoan Finda adalah seorang ibu tunggal yang memilih kembali ke desanya dan membuka *pahumaan* sendiri, bersama Finda, anak laki-lakinya yang berusia lima tahun. Ia membuka *jurungan* (bekas ladang) milik keluarga besar ayahnya. Secara adat, hak kepemilikan tanah adalah bersifat komunal. Namun demikian, ada pengaturan kepemilikan berdasarkan siapa yang membuka *katuan* menjadi *pahumaan* terlebih dahulu.

Selama mempersiapkan *pahumaannya* agar siap ditanami padi, ia dibantu oleh tiga orang saudara laki-lakinya. Pemilihan lokasi untuk *bahuma* dipilih sendiri oleh *Indoan* Finda, dan jaraknya tidak terlalu jauh dari rumahnya di kawasan pemukiman yang dibangun oleh Dinas Sosial di Bangkinang.

Menurut *Indoan* Finda, tidak ada batas luasan yang boleh ia kelola. Selama ia merasa mampu

mengerjakannya, maka seluas itulah *pahumaan* yang dimilikinya. Sama seperti membuka *katuan*, jika memang tidak ada lagi *jurungan* yang bisa ia kelola, maka ia boleh membuka *katuan* yang ada di Juhu. Namun menurutnya, untuk saat ini ia merasa belum perlu membuka *katuan* karena *jurungan* milik keluarganya masih sangat luas untuk mereka kelola dan memanfaatkan secara bersama-sama.

Contoh kasus *Indoan* Finda di Juhu sangat mungkin berbeda di tempat lain. Dalam hal penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan wilayah adat, masyarakat Dayak Meratus di Juhu, sama seperti pada masyarakat Dayak lainnya, memiliki relasi sosial yang seimbang antara laki-laki dan perempuan (Haug, 2017). Pada masyarakat Indonesia secara umum, hak penguasaan atas sumber daya alam lebih banyak didominasi oleh laki-laki, antara lain karena dalam kebijakan Negara laki-laki dicatat sebagai kepala keluarga

2. Konstruksi Gender dan Ruang Gender

Laki-laki dan perempuan memiliki pengalaman dan pengetahuan yang berbeda mengenai ruang dalam wilayahnya. Ruang (*space*) dalam tulisan ini adalah tempat dimana masyarakat menguasai, mengelola, dan memanfaatkan wilayahnya sebagai sumber penghidupan mereka, seperti yang dilakukan oleh *Indoan* Finda di desa Juhu.

Ruang (*space*) menurut Lefebvre (1991), bukanlah sesuatu yang homogen dan terbatas, di dalamnya mengandung banyak unsur, seperti geografi, ekonomi, politik, demografis, ekologis, nasional, global dsb. Lebih lanjut, dikatakan ada tiga hal yang bisa ditemukan dalam pengetahuan tentang ruang, yaitu: 1) representasi pengetahuan politik yang diintegrasikan dalam kekuatan produksi dan menjadi media dalam hubungan sosial produksi; 2) ideologi yang sengaja disembunyikan penggunaannya, sehingga dalam praktiknya tidak bisa dibedakan dengan pengetahuan; dan 3) wujud utopia teknologi atau bayangan teknologi masa depan dengan titik awal pada pengetahuan atau kerangka kerja saat ini yang kemudian diintegrasikan ke dalam mode produksi (1991, pp. 8–9). Dengan kata lain, ruang adalah kontestasi dari beragam kepentingan yang ada dalam masyarakat, baik itu kepentingan individu maupun kepentingan antar kelompok.

Menurut Massey (1994), ruang (*space*) dan tempat (*place*) berkaitan erat dengan konstruksi gender di suatu wilayah. Gender yang dimaksud dalam tulisan ini bukanlah definisi yang merujuk pada perbedaan biologi perempuan dan laki-laki seperti dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI). Gender menurut Roof (2016) adalah konstruksi sosial terkait perempuan dan laki-laki dimana proses konstruksi ini dalam masyarakat yang selalu berubah, dinamis dan tergantung pada konteks yang luas seperti ras, kelas, agama, pendidikan, tradisi budaya,

dsb. Sebagai sebuah proses interaksi sosial dalam masyarakat, gender menurut Nightingale (2017, p. 171) menghasilkan subjektivitas perbedaan antara feminin dan maskulin, yang menjadi signifikan dalam konteks tertentu. Singkatnya, jenis kelamin adalah status yang kita dapatkan dari lahir, sementara gender adalah status yang kita dapatkan karena interaksi sosial (Lindsey, 2016, p. 4).

Sebagai hasil dari interaksi sosial, ruang bersifat tidak netral gender (Panayiotou, 2015, p. 428). Secara umum, ruang gender merujuk pada pemisahan, pembagian, dan perbedaan ruang antara laki-laki dan perempuan, feminin dan maskulin, ranah domestik dan publik, dsb (Arjmand, 2017; Hesmondhalgh & Baker, 2015; Khuzwayo, 2016; Taylor et al., 2019). Pengaturan ruang berbasis gender memiliki tujuan yang beragam, dan seringkali menempatkan perempuan sebagai subordinasi dari laki-laki. Di Turki, perbedaan gender telah melarang perempuan Kurdish bersuara di ruang publik, bahkan untuk bernyanyi sekalipun (Schäfers, 2018). Pada masyarakat industrial, pemisahan ruang gender berdampak pada perbedaan jenis pekerjaan dan upah antara laki-laki dan perempuan (Elmhirst et al., 2017; Hesmondhalgh & Baker, 2015, p. 25; Taylor et al., 2019). Bagi masyarakat desa dan atau adat, pemisahan ruang gender dapat berdampak pada pembatasan akses dan eksklusi atas penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan atas sumber daya alam, khususnya lahan pertanian. Seperti yang terjadi pada perempuan adat non-elit di Kasepuhan Karang, Banten dan perempuan kepala keluarga di desa Nanggung, Jawa Barat, yang tereksklusi dari pemanfaatan lahan dan hutan di wilayahnya karena dianggap tidak memiliki hak penguasaan dan pemanfaatan lahan berdasarkan aturan adat dan atau aturan perundang-undangan yang berlaku (Ramdhaniaty, 2018; Ratnasari et al., 2020).

3. Pemetaan Ruang berbasis Gender

Pada proses pemetaan partisipatif, para pegiat pemetaan mengakui bahwa sumber informasi mengenai batas wilayah desa dan atau adat lebih banyak didapatkan dari kelompok laki-laki. Informasi tersebut, oleh para kartografer (yang kebanyakan laki-laki) kemudian dianggap sudah merepresentasikan realitas kelompok atau masyarakat dimana mereka bekerja. Kondisi ini tidak berbeda jauh dengan tahun 1980an hingga 1990, ketika para ahli geografi feminis (*feminist geographer*) memprotes produksi pengetahuan tentang ruang yang telah mengecualikan perempuan sebagai kelompok yang harusnya juga dilibatkan (Dowler et al., 2005; Rose, 1993; Staeheli & Kofman, 2004). Akibatnya, realitas yang direkam dalam proses pemetaan partisipatif menjadi bias laki-laki. Mengeneralisasi realitas tanpa representasi perempuan (atau kelompok lainnya) di dalamnya, membuat penggambaran tentang pengaturan ruang dalam suatu wilayah tertentu menjadi tidak akurat, karena masyarakat yang hidup di dalamnya dianggap sebagai suatu kelompok yang

homogen, tanpa kontestasi, tanpa kontradiksi, dan tanpa konflik kepentingan (*conflict of interest*).

Bagi PEREMPUAN AMAN, proses pemetaan partisipatif yang seperti yang dilakukan selama ini, telah menghilangkan kepentingan perempuan atas ruang dengan tidak memperlihatkan ruang perempuan dalam peta spasial yang dihasilkan. Untuk itu, pemetaan partisipatif tentang wilayah jelajah dan ruang kelola perempuan dianggap sebagai jawaban untuk menghadirkan kepentingan perempuan terhadap ruang, dalam hal ini sumber penghidupan mereka, dalam bentuk peta spasial. Dengan demikian, mereka berharap perempuan dalam suatu wilayah adat tertentu dapat dilibatkan dalam dalam proses-proses pengambilan keputusan atas ruang yang memengaruhi sumber penghidupan mereka.

Sebagai sebuah gambaran kontestasi dari beragam kepentingan individu atau kelompok dalam masyarakat, penulis berpendapat menjadi penting untuk memasukkan analisis berbasis gender ke dalam proses pemetaan partisipatif suatu wilayah. Pemetaan partisipatif berbasis gender ini dapat menjaga keseimbangan relasi kuasa antara perempuan dan laki-laki yang masing-masing memiliki hubungan yang berbeda dalam hal penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan sumber daya alam, karena kepentingan dari beragam kelompok dalam masyarakat dibicarakan dalam proses pemetaan partisipatif.

Metode pemetaan partisipatif JKPP menghasilkan dua bentuk peta, yaitu peta spasial dan peta sosial. Dua peta ini adalah satu kesatuan yang harus dibaca secara utuh dan tidak terpisah. Pada peta spasial tentu saja sudah ada legenda atau keterangan peta, yang merepresentasikan suatu wilayah dalam bentuk simbol atau tanda untuk menjelaskan garis batas administrasi, sungai, jalan, dll. Pada wilayah yang memiliki ruang khusus perempuan seperti di Zimbabwe dan Papua, tentunya menjadi mudah untuk menempatkan ruang kelola perempuan dalam peta spasial. Tetapi dalam wilayah yang tidak memiliki ruang khusus untuk perempuan, seperti di Juhu, maka memaksakan peta spasial ruang jelajah perempuan akan menjadi kesulitan tersendiri, apalagi fungsi, penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan ruang sumber daya alam dalam suatu wilayah adat, bisa berubah berdasarkan kepentingan individu atau kelompok yang ada dalam wilayah tersebut.

Peta sosial menghasilkan narasi yang menggambarkan struktur sosial (termasuk dinamika gender) dalam masyarakat, pengetahuan dan persepsi masyarakat mengenai wilayahnya, kondisi sosial, ekonomi dan budaya, serta harapan masyarakat atas wilayahnya. Menurut penulis, pada peta sosial inilah gambaran ruang gender dalam suatu wilayah adat dapat dibuat dalam bentuk narasi sebagai bagian dari profil suatu wilayah. Ekologi politik feminis (*feminist political ecology*) dapat digunakan untuk memasukkan analisis gender dalam proses pemetaan partisipatif.

Kerangka kerja ekologi politik feminis berfokus pada perbedaan pengetahuan, peluang dan tantangan antara laki-laki dan perempuan, untuk memahami faktor sosial, ekonomi dan politik yang memengaruhi perubahan lingkungan, seperti pada persoalan kerusakan lingkungan, konservasi, proses neoliberalisasi sumber daya alam, penutupan akses, penguasaan (*enclosure*), perampasan (*dispossession*), dll (Elmhirst, 2015a; Nightingale, 2006). Ekologi politik feminis merupakan kerangka kerja yang dikembangkan oleh Rocheleau, Thomas-Slayter dan Wangari pada tahun 1996 dari konsep ekologi politik yang diperkenalkan oleh Eric Wolf pada tahun 1972, yang berusaha untuk memahami dan menafsirkan pengalaman lokal dalam konteks proses global perubahan lingkungan (Rocheleau et al., 1996). Perbedaan antara ekologi politik dan ekologi politik feminis adalah pada eksplorasi kontribusi perempuan dan feminis dalam memahami interaksi kompleks antara kelas, ras, jenis kelamin, etnis, seksualitas dan lingkungan dalam hal hak, tanggung jawab, pengetahuan dan gerakan sosial (Elmhirst, 2015a; Rocheleau & Nirmal, 2015).

Ada tiga tema utama yang diangkat dalam ekologi politik feminis, yaitu: 1) pengetahuan gender dan ilmu kelangsungan hidup; 2) hak dan tanggung jawab gender sehubungan dengan tanah, sumber daya, dan pengambilan keputusan atas lingkungan; dan 3) gerakan dan organisasi sosial gender (Rocheleau et al., 1996; Rocheleau & Nirmal, 2015). Ketiga tema kritis ini membantu melihat bagaimana dinamika kekuasaan dan interaksi sosial yang dibentuk dari kelas sosial dan stratifikasi sosial, seperti gender, kelas, kasta, ras, sistem kekerabatan, etnis, status perkawinan, dsb memengaruhi ketidakseimbangan gender, khususnya tentang pembedaan hak yang semua ini dapat bermuara pada pembentukan akses dan eksklusi atas penguasaan, pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya yang ada dalam suatu wilayah (Elmhirst, 2015b; Großmann et al., 2017; Hanson & Buechler, 2015; Nyantakyi-Frimpong, 2017; Rocheleau et al., 1996).

Sejak kemunculannya, beberapa akademisi sudah menggunakan kerangka konsep ekologi politik feminis untuk menganalisa beberapa hal, seperti ketimpangan penguasaan sumber daya air (Adams et al., 2018; Cole, 2016), perubahan ekologi dan aktivisme gender (Hanson & Buechler, 2015; Siscawati, 2013), ketimpangan penguasaan tanah akibat pembukaan perkebunan besar kelapa sawit (Elmhirst et al., 2015, 2017), keanekaragaman sistem pertanian (Nyantakyi-Frimpong, 2017), dinamika antara hukum-manusia-lingkungan yang bersifat informal (Gillespie & Perry, 2019), eksklusi perempuan dalam ruang penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan hutan dan lahan pertanian (Ramdhaniaty, 2018; Ratnasari et al., 2020) dsb.

Dalam proses pemetaan partisipatif berbasis gender, menjadi penting untuk memasukkan

informasi dan pengetahuan mengenai ruang dari kelompok perempuan, dan kelompok lain yang ada dalam masyarakat. Pengetahuan ini bisa dilihat dari praktik keseharian individu dalam penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan ruang dalam suatu wilayah. Menurut Haraway (1988), pengetahuan yang dimiliki oleh masing-masing individu terbentuk dari keadaan, pandangan dan cara hidup di mana mereka ditempatkan, karenanya pengetahuan itu bersifat situasional (*situated knowledge*). Selain bersifat situasional, pengetahuan juga bersifat cair, dinamis, dan sementara, yang keberadaannya dapat berubah dan tergantung pada praktik para pelakunya (Marwah et al., 2020; Mirsa, 2019). Secara umum, pengetahuan lokal dan atau tradisional tentang lingkungan dan pemanfaatan sumber daya alam sering diselaraskan dengan gender dan kategori lain seperti kelas, status, usia, dsb (Suma & Großmann, 2017, p. 1000). Pengetahuan gender yang bersumber dari praktik masa lalu, ternyata membuat perempuan mampu mengatasi krisis pangan yang mereka hadapi (Chandler & Wane, 2002; Pradipta, 2020).

Perbedaan pengetahuan laki-laki dan perempuan, juga diakui oleh para pegiat pemetaan partisipatif. Pengalaman mereka dalam memetakan tata guna lahan di beberapa tempat di Indonesia, seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, memperlihatkan bahwa perbedaan pengetahuan pemanfaatan dan pengelolaan sumber daya dalam suatu wilayah antara laki-laki dan perempuan memang dikarenakan oleh praktik pemanfaatan ruang dari masing-masing individu. Secara umum, perempuan memiliki pengetahuan lebih mengenai tempat-tempat dan jenis tanaman yang bisa dimanfaatkan untuk pemenuhan kebutuhan pangan sehari-hari keluarganya dan obat-obatan tradisional. Sementara laki-laki, lebih mengetahui mengenai batas wilayah, tempat berburu, dan jenis tanaman komoditas bernilai ekonomi tinggi yang tidak terkait dengan pemenuhan pangan sehari-hari keluarga.

Selain melihat perbedaan pada pengetahuan antara laki-laki dan perempuan, ekologi politik feminis juga melihat pada hak dan tanggung jawab gender yang terkait dengan tanah, sumber daya, dan pengambilan keputusan atas lingkungan. Hak dan tanggung jawab gender dapat memperlihatkan relasi kekuasaan dan politik atas akses dan kontrol terhadap sumber daya di suatu wilayah. Akses dan kontrol terhadap sumber daya ini dapat dinarasikan lewat izin, larangan, atau tabu terhadap satu wilayah tertentu.

Akses dalam konsep teori properti Ribot dan Peluso (2003), memiliki pengertian yang lebih luas dari pada hak (*rights*). Akses menekankan pada kemampuan (*ability*) aktor, yang berada dalam jaringan kekuasaan, untuk mengambil manfaat, mengontrol, dan mempertahankan akses pada sesuatu (Ribot & Peluso, 2003, pp. 153–155). Akses

dapat dimiliki oleh pemegang hak, baik berdasarkan adat maupun perundang-undangan yang berlaku (Cole, 2017; Hanson & Buechler, 2015), dan dapat juga dimiliki oleh mereka yang tidak memiliki hak kepemilikan atas properti, misalnya akses yang dimiliki oleh negara dan perusahaan skala besar atau orang yang memiliki kapital (Adams et al., 2018; Elmhirst et al., 2017; Lamb et al., 2017). Ketimpangan relasi sosial dapat dilihat juga dari eksklusi atau pengecualian yang diperoleh individu atau kelompok tertentu dalam suatu masyarakat. Menurut Hall et al., (2011, pp. 4–5), eksklusi bukanlah proses acak, ia adalah sesuatu yang dipaksakan oleh yang kuat kepada yang lemah, melalui proses yang terhubung dengan kekuasaan dan dipahami sebagai interaksi antara kebijakan, kekuasaan, pasar, dan legitimasi. Untuk memetakan akses dan eksklusi dalam suatu wilayah, teori Bernstein (2010) --siapa yang punya apa, siapa melakukan apa, siapa dapat apa, dan apa yang mereka lakukan dengan itu—dapat memandu para pegiat pemetaan partisipatif untuk melihat interaksi sosial dan relasi kuasa dalam suatu wilayah.

Terkait dengan partisipasi politik gender, ekologi politik feminis berfokus pada keterlibatan perempuan dalam aksi kolektif untuk perubahan lingkungan (Rocheleau et al., 1996). Politik dan aktivisme gender di akar rumput merupakan upaya perjuangan masyarakat atau mereka yang tersingkir, untuk menghadapi ketidaksetaraan terhadap akses ke sumber daya yang dilakukan oleh kekuatan politik formal dalam beragam bentuk kebijakan dan program pembangunan (Bryant, 2015; Vaz-Jones, 2018).

D. KESIMPULAN

Pemetaan partisipatif menghasilkan dua bentuk peta, yaitu peta spasial dan peta sosial. Dua bentuk peta ini harus dibaca sebagai satu kesatuan utuh yang tidak terpisah. Pada

wilayah-wilayah yang tidak memiliki ruang khusus perempuan, analisa ruang gender atas wilayah tersebut dapat digambarkan dalam peta sosial yang disajikan dalam bentuk narasi sebagai bagian dari profil suatu wilayah tertentu.

Pemetaan partisipatif berbasis gender penting untuk dilakukan karena pengetahuan dan pengalaman setiap individu dan kelompok dalam suatu masyarakat itu berbeda, bergantung pada situasi dan tempat di mana ia dibentuk dan ditempatkan. Kerangka kerja ekologi politik feminis bisa digunakan untuk melihat bagaimana masyarakat mengkonstruksi ruang gender dalam suatu wilayah. Konstruksi ruang gender sendiri adalah sesuatu yang bersifat dinamis sebagai hasil interaksi sosial dan biasanya terkait dengan relasi kuasa yang dapat berubah mengikuti perkembangan masyarakatnya. Pada masyarakat yang memiliki relasi sosial yang seimbang antara laki-laki dan perempuan, pengaturan hak atas penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan sumber daya alamnya relatif sama dan karenanya menjadi sulit untuk dibedakan secara spasial sebagai ruang penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan yang terpisah.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada para pengajar di Program Pasca Sarjana, Departemen Antropologi, Universitas Indonesia untuk pengalaman belajar bersama sehingga bisa menuliskan artikel ini. Para kerabat di desa Juhu, teman-teman di Sekretariat JKPP dan anggotanya, PEREMPUAN AMAN, anggota SLPP yang telah berkontribusi, baik secara materiil maupun moril, dalam proses penulisan artikel ini yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, E. A., Juran, L., & Ajibade, I. (2018). 'Spaces of Exclusion' in community water governance: A Feminist Political Ecology of gender and participation in Malawi's Urban Water User Associations. *Geoforum*, 95(July), 133–142.
- AMAN, P. (2020). *Webinar 3: Wilayah Kelola Perempuan Adat adalah Simbol Otoritas Perempuan Adat*. Perempuan AMAN. <https://perempuan.aman.or.id/webinar-3-wilayah-kelola-perempuan-adat-adalah-simbol-otoritas-perempuan-adat/>
- Arjmand, R. (2017). Public Urban Space, Gender and Segregation: Women-only Urban Parks in Iran. In *Public Urban Space, Gender and Segregation: Women-Only Urban Parks in Iran*. <https://doi.org/10.4324/9781315603025>
- Bernstein, H. (2010). *Class Dynamics of Agrarian Change*. Kumarian PRes. https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.2011.00065_5.x
- Bryant, R. L. (Ed.). (2015). *The International Handbook of Political Ecology*. Edward Elgar Publishing.
- Chandler, D. J., & Wane, N. (2002). Indigenous Gendered Spaces: An Examination of Kenya. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, 2(1), 1–29.
- Cole, S. (2016). A gendered political ecology of tourism and water. In *Political Ecology of Tourism* (pp. 46–67). Routledge.
- Cole, S. (2017). Water worries: An intersectional feminist political ecology of tourism and water in Labuan Bajo, Indonesia. *Annals of Tourism Research*, 67, 14–24.

- Dian, A. (2016). *Seliwati, Perempuan Pejuang Tanaman Jengkol untuk Lawan Sawit*. Mongabay. <https://www.mongabay.co.id/2016/10/24/seliwati-perempuan-pejuang-tanaman-jengkol-untuk-lawan-sawit/>
- Elmhirst, R. (2015a). Feminist political ecology. *The Routledge Handbook of Political Ecology*, 519–530. <https://doi.org/10.1016/b0-08-043076-7/04134-6>
- Elmhirst, R. (2015b). Feminist political ecology. *The Routledge Handbook of Gender and Development*, January 2015, 58–66.
- Elmhirst, R., Siscawati, M., & Basnett, B. S. (2015). *Navigating Investment and Dispossession: Gendered Impacts of the Oil Palm “Land Rush” in East Kalimantan, Indonesia*. 69.
- Elmhirst, R., Siscawati, M., Basnett, B. S., & Ekowati, D. (2017). Gender and generation in engagements with oil palm in East Kalimantan, Indonesia: insights from feminist political ecology. *Journal of Peasant Studies*, 44(6), 1137–1159.
- Gillespie, J., & Perry, N. (2019). Feminist political ecology and legal geography: A case study of the Tonle Sap protected wetlands of Cambodia. *Environment and Planning A*, 51(5), 1089–1105.
- Großmann, K., Padmanabhan, M., & Afiff, S. A. (2017). Gender, ethnicity, and environmental transformations in Indonesia and beyond. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 10(1), 1–10. <https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-2017.1-1>
- Hall, D., Hirsch, P., & Li, T. M. (2011). *Powers of Exclusion: Land Dilemmas in Southeast Asia*. University of Hawai'i Press.
- Hanson, A. M., & Buechler, S. (2015). Introduction: Towards a feminist political ecology of women, global change, and vulnerable waterscapes. In *A Political Ecology of Women, Water and Global Environmental Change* (pp. 1–17).
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Haug, M. (2017). Men, women, and environmental change in Indonesia: The gendered face of development among the Dayak Benuaq. *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 10(1), 29–46. <https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-2017.1-3>
- Hesmondhalgh, D., & Baker, S. (2015). Sex, gender and work segregation in the cultural industries. *Sociological Review*, 63(S1), 23–36. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12238>
- Janur, K. (2018, April 22). Surga Dunia di Hutan Perempuan Kampung Enggros. *Liputan6.Coman6.Com*. <https://www.liputan6.com/regional/read/3476304/surga-dunia-di-hutan-perempuan-kampung-enggros>
- JKPP. (2019). *Peta Sebaran Pemetaan Partisipatif di Indonesia*. <https://jkpp.org/2019/12/09/peta-sebaran-pemetaan-partisipatif-di-indonesia-2019/>
- Khuzwayo, Z. (2016). Separate space: An approach to addressing gender inequality in the workplace. *Journal of International Women's Studies*, 17(4), 91–101.
- Lamb, V., Schoenberger, L., Middleton, C., & Un, B. (2017). Gendered eviction, protest and recovery: a feminist political ecology engagement with land grabbing in rural Cambodia. *Journal of Peasant Studies*, 44(6), 1217–1236.
- Lindsey, L. L. (2016). *Gender Roles: A Sociological Perspective* (L. and N. York (Ed.); 6th ed.). Routledge.
- Marwah, S., Lestari, S., & Widyastuti, T. R. (2020). Refleksi Historis Dolalak: Antara Arena Kuasa dan Kontribusi Perempuan. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 02(December), 217–225. <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p217-225.2020>
- Mirsa, R. (2019). Pembentukan Ruang Gender melalui Aktivitas Membatik di Lawéyan. *Senthong*, 2(2), 637–646.
- Moore, D. S. (1993). *Contesting terrain in Zimbabwe's eastern highlands: political ecology, ethnography, and peasant resource struggles*. *Economic Geography*, 69(4), 380–401.
- Nightingale, A. J. (2006). The Nature of Gender: Work, Gender, and Environment. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(2), 165–185.
- Nightingale, A. J. (2017). Environment and Gender. *International Encyclopedia of Geography: People, the Earth, Environment and Technology*, 1–13. <https://doi.org/10.1002/9781118786352.wbieg0667>
- Nyantakyi-Frimpong, H. (2017). Agricultural diversification and dietary diversity: A feminist political ecology of the everyday experiences of landless and smallholder households in northern Ghana. *Geoforum*, 86, 63–75.
- Panayiotou, A. (2015). Spacing gender, gendering space: A radical “strong plot” in film. *Management Learning*, 46(4), 427–443. <https://doi.org/10.1177/1350507614541200>
- Pradipta, L. (2020). Reconnecting Culture And Resilience: Understanding Minangkabau Women Strategies In Disaster Management. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 02(December). <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p286-293.2020>
- Radam, N. H. (1987). *Religi Orang Bukit: Suatu Lukisan Struktur dan Fungsi dalam Kehidupan Sosial-Ekonomi*. Universitas Indonesia.

- Ramdhaniaty, N. (2018). *Perempuan Adat Non Elit, Eksklusi Berlapis, dan Perjuangan Hak Kewarganegaraan atas Hutan Adat*. Univesitas Indonesia.
- Ratnasari, Siscawati, M., & Soetjipto, A. W. (2020). Multi-Layered Exclusions of Women Heads of Household Over Land: Case Study on Ex-Plantation Concession Area in Nanggu Village, Nanggung Sub-District, Bogor Regency, West Java Province, Indonesia. *Asian Women*, 36(2), 97–120. <https://doi.org/https://doi.org/10.14431/aw.2020.6.36.2.97>
- Ribot, J. C., & Peluso, N. L. (2003). A Theory of Access. *Rural Sociology Society*, 68(2), 153–181.
- Rocheleau, D., & Nirmal, P. (2015). Feminist Political Ecology: Grounded, Networked, and Rooted on Earth. In R. Baksh & W. Harcourt (Eds.), *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movement* (pp. 789–814). Oxford University Press.
- Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., & Wangari., E. (1996). Gender and Environment: A Feminist Political Ecology Perspective. In D. Rocheleau, B. Thomas-Slayter, & E. Wangari (Eds.), *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experience* (pp. 3–26). Routledge.
- Roof, J. (2016). *What Gender Is, What Gender Does*. University of Minnesota Press.
- Schäfers, M. (2018). “It used to be forbidden”: Kurdish women and the limits of gaining voice. *Journal of Middle East Women’s Studies*, 14(1), 3–24. <https://doi.org/10.1215/15525864-4296988>
- Siscawati, M. (2013). *Memahami Disposesi dan Kuasa Eksklusi dalam Ekspansi Perkebunan Kelapa Sawit Melalui Tutar Perempuan* (Issue September, pp. 1–23).
- Taylor, T., Turgeon, B., Buck, A., Bloch, K., & Church, J. (2019). Spatial Variation in U.S. Labor Markets and Workplace Gender Segregation: 1980–2005*. *Sociological Inquiry*, 89(4), 703–726. <https://doi.org/10.1111/soin.12279>
- Tsing, A. L. (1993). In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the- Way Place. In *Princeton University Press*. Princeton University Press.
- Vaz-Jones, L. (2018). Struggles over Land, Livelihood, and Future Possibilities: Reframing Displacement through Feminist Political Ecology. *Journal of Women in Culture*, 43(3), 711–735.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



PENANDAAN-KEBAHASAAN TENTANG TRANSFORMASI SOSIAL-BUDAYA KOMUNITAS ADAT SADE DAN PARIWISATA SELAMA PANDEMI COVID-19

Saharudin ^(1*), Sukri ⁽²⁾, Pahrudin Arrozi ⁽³⁾

^{1 2 3} Faculty of Teacher Training and Education, University of Mataram, Mataram, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 17th September, 2020
 Review : 13th April, 2021
 Accepted : 23rd May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Socio-cultural transformation; Sade-Lombok indigenous community; Covid-19; tourism.

CORRESPONDENCE

* E-mail: din_linguistik@unram.ac.id

ABSTRACT

This study was aimed at investigating how the Sade indigenous communities in Lombok carried out their socio-cultural transformation (especially during the Covid-19 pandemic). Specifically, this study sought for evidence of how the communities balanced the demands of tourism industry while preserving the local culture during the Covid-19 pandemic. Transformation theory was employed to examine the balance, involving an analysis of the dialectical process in the community during which the mediation of anxiety and calmness occurred to achieve certain objectives. The data were collected through interview and participant observation. The study revealed the socio-cultural transformation of the Sade-Lombok indigenous community during the Covid-19 pandemic was in form of community's creativity and reforms in accommodating particular changes caused by the pandemic and modifying particular community rituals. The accommodation and modification were reinforced by the demands of the government, tourism agency and/or economic needs. Therefore, the study concluded that the socio-cultural transformation of the Sade-Lombok indigenous community during the Covid-19 pandemic was achieved through dialectical processes between anxiety and calmness resulted in the preservation of the local traditions, creativity, and reforms.

A. PENDAHULUAN

D i antara sektor yang paling merasakan dampak pandemi Covid-19 (terutama pada tahun 2020) adalah sektor pariwisata. Salah satu contohnya adalah kampung wisata budaya yang berada di dusun Sade, desa Rembitan, kecamatan Pujut, kabupaten Lombok Tengah. Destinasi wisata budaya ini sudah puluhan tahun tidak pernah sepi dikunjungi wisatawan domestik maupun mancanegara, tetapi akibat pandemi Covid-19 harus ditutup selama beberapa bulan (cf. Fathurrahim, 2020; Maryanti dkk., 2020). Akibatnya, masyarakat setempat harus merasakan dampak ekonomi dari penutupan sektor pariwisata ini. Sebelum pandemi Covid-19, kunjungan wisatawan bisa mencapai ratusan pengunjung setiap hari—sesuai informasi dari informan. Lalu saat *new normal* diberlakukan, kunjungan wisatawan tampak mulai ada puluhan orang per-hari dengan harus mematuhi berbagai protokol kesehatan pencegahan Covid-19.

Namun, sejak penutupan total dusun wisata Sade (pada Maret, April, dan Mei 2020) diberlakukan hingga masa *new normal* ini berlangsung, dari sisi sosial-budaya, ada tatanan sosial-budaya selaku masyarakat tradisional yang harus dinegosiasikan atau didialektikkan dengan situasi dan kondisi wabah tersebut; antara memegang teguh tradisi atau mengikuti tuntutan reformasi struktural (baca: pemerintah) untuk keberlangsungan pariwisata setempat. Lalu bagaimana masyarakat setempat melakukan transformasi untuk menyikapi kehidupan di antara arus pusaran pandemi Covid-19 dan tuntutan pariwisata setempat?

Pariwisata sebagai budaya global dengan kekuatan finansial yang ditawarkan dan dijanjikannya dapat saja mengubah dan menggusur budaya lokal yang terdapat di suatu tempat tujuan wisata (Mba, 2020). Lalu bagaimana dengan destinasi Sade-Lombok? Apakah budaya lokalnya mampu beradaptasi atau bernegosiasi dengan dua situasi yang beroposisi, yakni situasi pandemi dan

situasi tuntutan kekuasaan pariwisata selama tahun 2020? Perjalanan waktu yang akan membuktikannya.

Adapun penelitian tentang masyarakat adat Sade (sebagai objek material kajian) telah dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya dengan titik fokus yang berbeda. Misalnya, penelitian Nur Kumala Sari dan Saptono Nugroho (2018) meneliti masyarakat Sade dari sisi pengaruh pariwisata terhadap dampak sosial budaya pengembangan dusun Sade. Fokus penelitian ini pada kondisi sosial budaya prapenetapan dan pascapenetapan dusun Sade sebagai salah satu destinasi wisata di Lombok menjelang tahun 90-an. Hasilnya, ditemukan bahwa sistem matapencaharian, organisasi sosial, dan bahasa masyarakat Sade mengalami perubahan seiring tuntutan dan kebutuhan pariwisata. Selain itu, adalah riset Eviyana Utami (2018) tentang komodifikasi budaya masyarakat Sade untuk melihat pergeseran nilai di dalamnya. Fokus kajian ini adalah tentang pergeseran nilai sebagai akibat komodifikasi budaya pada masyarakat Sade. Hasilnya, budaya sebagai alat yang dikomodifikasi mengalami kehilangan nilai sakral secara perlahan.

Kedua penelitian tersebut sama-sama memperhatikan pergeseran atau perubahan sosial budaya dalam komunitas adat Sade sebagai akibat kebijakan ditetapkannya sebagai salah satu destinasi wisata budaya oleh pemerintah daerah provinsi Nusa Tenggara (sesuai Peraturan Daerah No. 9 tahun 1989 tentang Penetapan 15 kawasan wisata potensial Nusa Tenggara Barat). Akan tetapi, berbeda dengan penelitian kami ini yang lebih menyoroti bagaimana transformasi sosial-budaya komunitas-adat Sade di Lombok selama masa pandemi Covid-19 sebagai keharusan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi pandemi (di satu sisi) dan tuntutan pariwisata (di lain sisi). Dimensi-dimensi sosial-budaya yang disoroti adalah perilaku sosial dan budaya selama masa "isolasi dan *new normal*". Selain itu, persoalan praktik penandaan kebahasaan yang terkait dengan pandemi Covid-19 (yang terungkap lewat media luar ruang) menjadi bahasan tersendiri untuk memotret perjalanan transformasi sosial budaya masyarakat Sade Tradisional selama masa *new normal*.

Untuk sampai pada tujuan tersebut digunakan kerangka konseptual tentang transformasi yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo (1993: 47). Ia berpandangan bahwa berlangsungnya industrialisasi (termasuk industrialisasi pariwisata) yang memunculkan perubahan sosial ekonomi masyarakat secara mendasar, di samping menimbulkan resistensi atau penolakan di kalangan komunitas tertentu, juga melahirkan kreativitas dalam bentuk akomodasi (menerima langsung) dan modifikasi (menerima dengan penyesuaian). Di samping itu, transformasi (sosial-budaya) berlangsung dengan melibatkan dialektika antara

tradisi dan reformasi (*cf.* Kleden, 1988). Pandangan ini sejalan dengan kenyataan bahwa budaya berkaitan dengan dimensi pelestarian tradisi-tradisi masyarakat setempat yang diyakini dan dipedomani lalu ditransmisikan dari generasi ke generasi. Akan tetapi, perubahan sosial ekonomi menuntut usaha reformasi struktur-luar dan struktur-dalam terhadap tradisi-tradisi dalam budaya komunitas tersebut.

Selanjutnya, transformasi sosial-budaya maksudnya adalah sebuah proses tawar-menawar yang berlangsung secara dialogis antara pandangan sosial-budaya masyarakat adat Sade dengan perkembangan sosial-budaya akibat pariwisata selama masa pandemi Covid-19 sehingga membawa pengaruh dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat setempat. Dengan demikian, tujuan utama kajian ini adalah melihat perbedaan sebagai perwujudan dari proses transformasi sosial-budaya sebelum dan selama masa pademi Covid-19 dengan memperhatikan ciri-ciri pembedanya (terutama struktur-luarnya).

B. METODE PENELITIAN

Mengingat data penelitian ini bersifat kualitatif, maka langkah-langkah (prosedural) dalam pengumpulan data primer yang ditempuh adalah wawancara (terstruktur dan non-terstruktur) dengan informan kunci dan informan pendukung. Informan kunci adalah orang-tua yang dituakan atau *toaq lokaq* (karena ilmu danawasannya tentang budaya komunitas adat Sade) dan dijadikan rujukan oleh masyarakat setempat. Sementara informan pendukung adalah masyarakat-adat Sade yang dipilih secara acak atas dasar pertimbangan kebutuhan informasi/data, terutama terkait aktivitas pariwisata selama masa pandemi Covid-19. Selain itu, pemerolehan data primer juga didapatkan melalui observasi partisipan, yakni dengan mencatat dan merekam beragam simbol kebahasaan pada beragam media luar ruang tentang pandemi Covid-19 dan pariwisata (di dusun Sade Tradisional) serta menyaksikan dan melibatkan diri langsung pada beberapa peristiwa budaya yang diperuntukkan untuk kebutuhan pariwisata.

Lokasi pengambilan data penelitian ini dipusatkan di dusun Sade Tradisional, desa Rembitan, kecamatan Pujut, kabupaten Lombok Tengah, Nusa Tenggara Barat mulai Juni hingga September tahun 2020. Dipilihnya lokasi tersebut karena merupakan destinasi wisata budaya yang sudah lama eksis dan terus melakukan pembenahan seiring perkembangan pariwisata di kawasan *Mandalika Resort* (Kawasan Ekonomi Khusus) di Lombok Tengah bagian selatan.

Selanjutnya, analisis data dilakukan dengan cara klasifikasi dan sistematisasi beragam fenomena sosial-budaya yang mengalami transformasi selama masa Covid-19 (terutama pada

masa *new normal*). Ini dilakukan untuk mengetahui kategori-kategori dari beragam unsur budaya masyarakat adat Sade yang mengalami negosiasi atau dialektika. Analisis data berikutnya dilakukan dengan cara mendeskripsikan ulang pandangan emik tentang suatu konsep atau istilah dan simbol berkenaan dengan transformasi sosial-budaya untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masa pandemi dan tuntutan industrialisasi pariwisata. Ini dimaksudkan untuk dapat memahami perangkat pengetahuan yang bersifat sosial atau kolektif yang dipakai oleh masyarakat setempat dalam mendialektikkan budaya dan pariwisata.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Sketsa Sosio-Kultural Masyarakat Adat Sade

Sade merupakan sebuah dusun yang berada di desa Rembitan, kecamatan Pujut, kabupaten Lombok Tengah, provinsi Nusa Tenggara Barat. Daerah ini terkenal dengan pariwisata budayanya. Sektor pariwisata budayanya yang paling menonjol adalah sektor budaya material, yakni berupa bangunan rumah tradisional yang masih kokoh berdiri di tengah-tengah kepungan bangunan modern. Terlebih lagi posisinya yang sangat strategis, baik dari jaraknya yang dekat dengan Bandara Internasional Lombok ataupun dengan Kawasan Ekonomi Khusus (KEK) Mandalika yang sedang membangun sirkuit Motorcycle Grand Prix (MotoGP).

Di samping itu, tampak di sekeliling pemukiman masyarakat Sade (yang berada dalam satu area) sudah berdiri rumah-rumah dan tempat ibadah bercorak modern mendampingi rumah-rumah dan masjid tradisionalnya. Di satu sisi, ini menunjukkan adanya perubahan taraf kesejahteraan ekonomi dan pergeseran pandangan tradisional ke modern di kalangan masyarakat Sade Tradisional. Namun, di sisi lain juga mengindikasikan adanya “ancaman” eksistensi kedaulatan bangunan tradisional dan nilai-nilai yang menyertainya seiring perkembangan zaman. Mampukah kekhasan kampung Sade bertahan hingga puluhan tahun ke depan? Ini semuanya kembali kepada generasi pewarisnya.

Rumah-rumah tradisional yang masih bertahan di kampung Sade berada di tengah-tengah dusun Sade Tradisional (pemukiman pertama masyarakat Sade), sedangkan bangunan-bangunan modern yang mengelilinginya berada di pinggirannya atau di dusun Selak (sebelah timur), Peluk (sebelah selatan), Penyalu dan Kukun (sebelah barat), dan Rembitan (sebelah Utara). Meskipun rumah-rumah modern itu sudah keluar dari pakem bentuk rumah tradisional Sade, tetapi dalam pembuatannya tetap menggunakan tata cara tradisional. Misalnya, menentukan *dinë* (hari baik) sesuai arahan *mangku* dan memakai sesaji (*andang-adang*). Artinya, struktur-luar (*surface structure*) berubah, tetapi

struktur-dalam-nya (*deep-structure*) tetap dipertahankan (cf. Muaini & Zainudin, 2017).

Rumah-rumah tradisional di dusun Sade Tradisional disebut dengan istilah *bale tani*, *bale kodong*, atau *bale gunung rate*. Bangunan-bangunan tradisional tersebut memiliki ciri khas dan nilai-nilai kearifan tersendiri. Bubungan rumah, misalnya, harus menghadap ke timur-barat (*andang bale* ‘arah (bubungan) rumah’: *pênewoq jêlo* ‘tempat terbit matahari’ dan *pênýêrap jêlo* ‘tempat terbenam matahari’). Arah timur merupakan representasi manusia terlahir di dunia untuk bekerja dan berusaha mencari *sango-aig* ‘bekal hidup’ untuk beribadah. Sementara rumah yang menghadap ke barat merupakan gambaran bahwa hidup di dunia ada batasnya, yakni kematian. Rumah tradisional masyarakat Sade tersebut umumnya memiliki tiga bagian utama, yakni *sêsangkok* (semacam ruang tamu—ruang profan), *dalêm bale* (tempat tidur wanita—ruang semi sakral), dan *bale dalêm* (semacam ruangan khusus untuk kegiatan yang bersifat privasi—ruang sakral).

Selain bangunan inti berupa rumah tradisional tersebut, masyarakat Sade memiliki bangunan tradisional berupa *alang/lumbung* sebagai tempat penyimpanan padi dan *beruq* sebagai tempat menerima tamu. Pada bagian depan rumah juga ditemukan semacam teras yang disebut *amben bale* yang dalam konteks sekarang lebih banyak dipakai untuk menenun kain tradisional dan memintal benang.

Keberadaan dusun Sade yang masih bertahan dengan ciri khas kelokalannya telah menetapkannya menjadi destinasi wisata budaya yang terus dikunjungi wisatawan domestik dan asing. Dampak positifnya, penghasilan tambahan masyarakat Sade banyak diperoleh melalui sektor pariwisata. Mulai dari jasa pemandu pariwisata, travel, kesenian, hingga penjualan oleh-oleh khas Sade seperti kain tenun berupa tamplak meja yang penuh dengan motif khas Sade yang memuat nilai-nilai kearifan lokal masyarakat setempat. Bahkan, menurut informan jenis kain tenun inilah yang harus dikerjakan oleh wanita dengan syarat tertentu dan memakai ritual tertentu pula. Di balik nilai magis dan kearifan lokal yang dikandungnya, jenis tamplak meja khas dusun Sade Tradisional ini menjadi oleh-oleh bernilai tinggi bagi para pengunjung yang membelinya.

Sementara itu, dalam hal kerja sama antarwarga, masyarakat adat Sade masih memelihara cara-cara kerjasama (modal sosial) dalam menyelesaikan pekerjaan. Misalnya, dalam hal *begawe* ‘pesta’¹ tampak mereka sangat kompak

¹ Masyarakat adat Sade mengenal tiga jenis *begawe* ‘pesta’, yakni *begawe maosan* ‘pesta ritual sunatan’ (dipimpin oleh *mangku* dan bersifat sakral), *begawe bante* ‘pesta biasa karena ada hajat’, dan *begawe nanggêp* ‘resepsi/pesta pernikahan’.

untuk saling membantu meringankan beban yang punya hajat. Ini terlihat (saat kami berada di lapangan) dari cara mereka menyiapkan segala kebutuhan yang terkait dengan acara tersebut. Mulai dari membangun *têtaring* 'terop tradisional', menyiapkan kayu bakar, mengumpulkan kelapa, nangka, batang pisang, dan bahan sayur-mayur lainnya. Dalam konteks ini ditemukan beberapa istilah yang mencerminkan kohesivitas sosial mereka, seperti *bêsiru*, *bêlangar*, *sidikare*, *banjar*, dan sejenisnya (cf. Saharudin, 2014). Dengan demikian, kehidupan sosial kemasyarakatan masyarakat Sade (khususnya dalam kawasan pedukuhan Sade Tradisional) masih sangat mengedepankan modal sosial sebagai sarana penyelesaian pekerjaan dan terus menjaga ajaran-ajaran kearifan lokal sebagai sebuah identitas jati diri.

Sementara itu, dari sisi budaya seperti sistem religi masyarakat Sade (sekarang) menganut sistem kepercayaan agama samawi yakni agama Islam. Namun, sebagian besar mereka masih menjalankan sistem keagamaan yang bercorak akulturasi antara Islam dan kepercayaan tradisional setempat. Ini masih terlihat, misalnya, pada tradisi *maulid/mulud pitangan*, yakni perayaan maulid Nabi Muhammad pada malam tanggal 12 Rabi'ul Awal dalam kalender Hijriah. Pelaksanaan *maulid pitangan* ini harus dilaksanakan di Masjid Kuno Rembitan. Semua warga mengantarkan *dulang saji* 'sesaji' (yang salah satunya berisi *nasi pêmole* 'nasi mulia/nasi rasul') ke masjid kuno tersebut. Semua *kiyai*² dari 21 dusun yang berada di desa Rembitan berkumpul di sana untuk mendoakan semua sesaji tersebut. Makanan-makanan yang berada dalam *dulang saji*, terutama *nasi pêmole*-nya hanya boleh dimasak di rumah *kiyai* masing-masing dusun karena memakai ritual khusus, sehingga setiap warga hanya mengantar bahan mentahnya. *Nasi pêmole* tersebut harus berasal dari padi bulu atau *pare gunung* (*Japonica*) yang ditumbuk secara tradisional.

Sebagai perkampungan tua di Lombok, masyarakat adat Sade memiliki beberapa tempat "keramat", yakni Gunung Rinjani, Makam Deside Wali Nyatoq, Makam Datu Dinding, Makam Sunting, Masjid Kuno Rembitan, dan Makam Kiyangan. Tempat-tempat keramat (*kêmaliq*) ini—salah satunya—digunakan oleh masyarakat setempat untuk tempat berobat secara tradisional sehingga dikenal istilah *bêsêraup* 'membasuh muka' sebagai simbol membuang (sumber) penyakit. Di samping itu, tempat-tempat yang berada pada dataran tinggi tersebut dipakai untuk tempat pengambilan jenis obat tertentu atau (dalam istilah masyarakat

setempat) *sarat* atau *têtumpu*. Misalnya, obat penyakit *jogang* 'gila'—menurut *bêlian* selaku informan—adalah *sêruaq* Segare Anak 'tanah danau Segare Anak' yang berada di pucuk Gunung Rinjani. Tanah makam Deside Wali Nyatoq (dengan cara khusus setelah dicampur air) diminumkan ke orang yang berbuat kejahatan berat, tetapi disangkalnya, bahkan berani disumpah. Kalau benar dia pelakunya, resiko sumpah yang diucapkannya akan segera terwujud atau diterima setelah meminum *tanaq nyatoq*.

Akulturasi kepercayaan yang dipraktikkan oleh sebagian masyarakat adat Sade (secara lebih luas) dapat diamati melalui tradisi-tradisi ritual berdasarkan bulan dan *dine* 'hari'. Beragam tradisi ritual tersebut disebut *mole monte*³—sesuai penuturan informan kunci. Tradisi ritual *mole monte* bulanan tersebut adalah (1) tradisi ritual *bubur beaq* 'bubur merah' pada 10 Muharram, (2) *bubur putiq* 'bubur putih' pada 9 Safar, (3) *mulud pitangan* 'maulid adat untuk Nabi Muhammad pada malam tanggal 12 Rabi'ul Awwal', (4) *roah bungkatan* 'sedekah/selamatan menyambut bulan puasa' pada 29 atau 30 Sya'ban, (5) *lebaran lantan* atau *lebaran ninê* 'lebaran panjang/lebaran wanita' pada 1 Syawal, dan (6) *lebaran konteq* atau *lebaran mamê* 'lebaran pendek/lebaran pria' pada 10 Dzul Hijjah. Kemudian, tradisi ritual *mole monte* harian mencakup: (1) *roah rasul* atau *rowah kêlemaq* 'selamatan kelahiran Nabi Muhammad' pada hari Senin pagi, (2) *ngaturang sari/nyêrabi* 'sedekah dengan serabi' yang diantar ke Masjid Kuno Rembitan dan ziarah makam Deside Wali Nyatoq (pendiri Masjid Kuno Rembitan) pada hari Rabu, (3) *rowah bukur* 'selamatan penanaman batu nisan setelah 100 hari meninggal disertai penyembelihan kerbau' pada hari Jumat, dan (4) tradisi *ngayu-ayu* 'penghormatan kepada roh leluhur' dan *begawe maosan* 'pesta sakral ritual khusus' pada hari Sabtu.⁴

Merujuk pada gambaran budaya perilaku dan material masyarakat Sade Tradisional tersebut,

³ Secara harfiah, *mole* berarti 'mulia, bersih, dan murni' dan *monte* berarti 'jeruk limau'; sedangkan menurut istilah adalah berbagai tradisi ritual yang menggambarkan citra insaniyah yang membuat seseorang atau pribadi disenangi oleh Sang Maha Pencipta dan makhluk-Nya. Figur *mole monte* ini menurut *alm*. Amaq Suryane alias Papuq Kawul (seperti dituturkan oleh informan kunci) harus memiliki tiga karakter dasar, yakni (1) *solah pêteq* 'berbudi luhur', (2) *solah unin-kanên* 'berbahasa baik-jujur', dan (3) *solah kêlampan* 'berperilaku atau berakhlak mulia'.

⁴ Selain tradisi-tradisi ritual *mole monte* tersebut, ada juga beragam ritual yang tidak terkait dengan bulan dan hari tertentu, yakni tradisi *ngoleq owat* ('memulangkan atau menebus obat' setelah sembuh dari penyakit yang sulit sembuhnya dengan membawa hewan ternak atau sesuai kemampuannya dan sesaji ke *mangku* atau *bêlian* yang mengobatinya), tradisi *rowah pêmôn* 'selamatan induk padi', dan *rowah jagung* 'selamatan jagung' selesai panen.

² Konsep *kiyai* dalam masyarakat adat Sade adalah pemimpin spiritual tradisional yang diangkat karena faktor garis keturunan dan *tendeh pênjauq* 'berakhlak mulia'. Jadi, seorang *kiyai* merupakan salah satu kepemimpinan fungsional tradisional Sasak dalam konteks spiritual.

mengindikasikan (dari dimensi waktu jangka panjang) adanya semacam “kejenuhan budaya lokal” sebagai akibat penetrasi budaya global seperti (salah satunya) pariwisata (cf. Roem & Sarmiati, 2019). Ini terlihat dari munculnya generasi yang membuat bentuk rumah tidak sesuai dengan pakem rumah tradisional yang ada. Begitu pula dengan tingkat penghayatan budaya lokal (setempat) yang mulai dikesampingkan sehingga beberapa budaya perilaku sudah ditinggalkan oleh generasi tertentu dalam masyarakat Sade.

Akan tetapi, berdasarkan sketsa di atas pula, dapat dikatakan bahwa masyarakat adat Sade masih menjalankan dan memegang kuat ajaran-ajaran kepercayaan tradisional mereka dalam konteks tertentu dan menerima pandangan-pandangan baru sesuai tuntutan agama samawi yang dianut dan modernisasi yang diakibatkan (langsung ataupun tidak langsung) oleh industri pariwisata. Bidang budaya berupa budaya material umpamanya, bangunan-bangunan bercorak modern sudah mengepung perkampungan Sade sehingga eksistensi bangunan-bangunan rumah tradisional khas masyarakat setempat (yang berjumlah 150 rumah) lambat-laun mengalami penetrasi. Akan tetapi, ada kemungkinan juga wujud budaya material itu tetap eksis demi kepentingan pariwisata, di mana *awik-awik* komunitas setempat dan regulasi pemerintah harus jelas dan berpihak kepada masyarakat adat Sade untuk terus menjaga, merawat, dan meneruskan keberadaan bangunan-bangunan rumah tradisional tersebut. Begitu juga dengan beberapa wujud budaya sosial/perilaku tersebut (seperti beragam tradisi ritual) sudah mulai ada yang ditinggalkan. Namun, wujud budaya ini bisa bertahan (mungkin dalam bentuk hasil transformasi) seiring terjadinya dialektika atau negosiasi sebagaimana dibicarakan pada gejala sosial-budaya masyarakat Sade selama masa pandemi Covid-19.

2. Transformasi Sosial-Budaya Masyarakat Adat Sade dalam Praktik Penandaan-Kebahasaan

Subbahasan ini berangkat dari asumsi bahwa bahasa merupakan aspek sentral dalam produksi makna. Oleh karena itu, untuk mengetahui bagaimana proses dan bentuk transformasi sosial-budaya masyarakat adat Sade selama masa pandemi Covid-19 dan keberlangsungan pariwisatanya, penanda kebahasaan tentang dua pusaran arus tersebut serta ditambah data hasil wawancara, dijadikan sebagai data untuk mencari informasi yang bisa dijadikan pengetahuan tentang gejala sosial budaya tersebut. Dalam konteks ini, penanda kebahasaan yang dimaksud termuat dalam

media luar ruang (spanduk, poster, dan banner) yang dipasang di kampung Sade.

Ketika pemerintah daerah Nusa Tenggara Barat mengumumkan dimulainya tatanan hidup baru atau *new normal* (seiring menurunnya kasus wabah Covid-19) di daerah tersebut, objek-objek wisata pun mulai dibuka dengan menerapkan protokol kesehatan untuk pencegahan Covid-19, termasuk objek wisata budaya dusun Sade Tradisional. Istilah Nusa Tenggara Barat pun (yang lazim disingkat NTB) berubah menjadi Nurut Tatatan Baru. Ini tampak terlihat pada berbagai media luar ruang di wilayah tersebut, termasuk di tepi jalan utama dusun Sade (Jl. Pariwisata Rembitan-Kute). Begitu pula di tempat-tempat strategis yang dilihat atau disinggahi wisatawan selama berada di kampung Sade, seperti di lumbung, *bêrugaq*, dan dinding rumah bagian depan milik warga setempat.

(1) MARI KITA MENJADI MASYARAKAT
NTB (NURUT TATANAN BARU)
DENGAN BERPERILAKU HIDUP SEHAT
MEMAKAI MASKER DAN SERING
MENCUCI TANGAN

Selain iklan berbahasa Indonesia tersebut, Pengelola Desa Tradisional Sasak Dusun Wisata Sade (melalui Kepala Dusun/*Jero Keliang* Dusun Sade) mengeluarkan iklan (ajakan) dalam bahasa Sasak setempat. Ini dimaksudkan untuk menguatkan imbauan pemerintah daerah, tetapi dengan memasukkan konsep kearifan lokal di dalamnya.

(2) **DAWEQ...!!!**
DEWEQ NGIRING PELUNGGUH SENAMIAN PERIRI-PERSIH
- PAER PANOQ
- GUBUK GEMPANG
- BALE LANGGAQ
Moge Mogi Jauq Langan
Penyakit Roge Rene
(Covid-19)

Ajakan atau iklan yang dikeluarkan oleh kepala dusun Sade tersebut telah mencoba merangkul ruang lingkup kesehatan dan kebersihan dalam perspektif sosial-budaya supaya terhindar dari penyakit dan wabah. Terjemahan bebas data (2) di atas adalah: ‘Mari, saya mengajak dan mendukung Anda semua untuk menata, memperbaiki, dan membersihkan *paer panoq*, *gubuk gempang*, dan *bale langgaq*. Semoga dijauhkan dari penyakit-wabah (Covid-19)’.

Dalam perspektif budaya setempat, sehat dan bersih mencakup kebersihan-kesehatan *paer panoq*, *gubuk gempang*, dan *bale langgaq*—ketiga konsep ini termasuk bahasa berformula (*formulaic language*). Konsep *paer panoq* merupakan konsep tentang batas wilayah secara kultural, yakni *gumi paer* ‘tanah air/tanah wilayah/pulau’ Sasak-Lombok. Konsep *gubuk gempang*, (yang secara harfiah berarti ‘dusun’ dan ‘pagar batas’) adalah konsep tentang batas wilayah kampung halaman atau dusun masyarakat setempat. Sementara konsep

bale langgak adalah tempat hunian warga dalam wujud rumah tangga. Dengan kata lain, cakupan kebersihan-kesehatan itu harus mencakup ruang makro, ruang meso, dan ruang mikro (cf. Fathurrahman, 2016; 2017).

Jika perspektif pemerintah yang digunakan dalam menata, memperbaiki, dan merawat suatu wilayah maka tidak akan terpenuhi dengan baik. Ini dikarenakan adanya perbedaan suatu komunitas dengan komunitas lainnya dalam memandang kebersihan dan kesehatan. Oleh karena itu, dibutuhkan pengetahuan lokal untuk menyampaikannya sehingga berterima dengan sistem pengetahuan yang sudah mereka miliki. Konsep *periri-persih gubuk gempang* 'menata dan membersihkan kampung halaman', misalnya, tidak cukup hanya dengan menata dan membersihkan dusun dengan standar protokol kesehatan pencegahan Covid-19. Mulai dari memakai masker, menjaga jarak, mencuci tangan dengan air yang mengalir disertai sabun, dan sebagainya.

Lebih lanjut, dalam pandangan emik, menata dan membersihkan dusun/kampung halaman (saat terjadi wabah) harus dimulai dengan ritual *sêlamêt gubuk* 'selamatan kampung/dusun' dan *têmoeq gubuk* 'melayani kampung/dusun', di mana para sesepuh yang dikategorikan *mangku*, *kiyai*, dan *jero kêliang* setempat (sebagai pemimpin kolektif dalam masyarakat adat setempat) memimpin pelaksanaan ritual *selamet gubuk* dan *temoeq gubuk*. *Selamet gubuk* dilakukan sekali lima tahun, di mana harus disembelih seekor kerbau. Sementara *temoeq gubuk* dilaksanakan setiap bulan *Baluq* 'bulan delapan' dalam penanggalan tradisional masyarakat setempat atau saat mulai turun hujan. Kedua ritual untuk keamanan dan keselamatan kampung serta warganya tersebut ditujukan sebagai pembentengan kampung dan penduduknya dari penyakit dan wabah ataupun serangan dari makhluk-makhluk gaib yang jahat. Jadi, penataan dan pembersihan dalam pandangan para tokoh setempat lebih kepada tindakan kultural, di mana harus dimulai dari ritual khusus.

Pada tahun ini (tahun 2020), pelaksanaan ritual *sêlamêt gubuk* tidak dapat dilaksanakan karena semua dana dusun Sade Tradisional dipakai untuk pembelian beras dan peralatan kesehatan untuk pencegahan Covid-19. Menurut kepala dusunnya, setiap kepala keluarga memperoleh 25 kg beras. Dalam konteks ini (lagi-lagi) terjadi negosiasi antara tradisi ritual dan kepentingan sosial ekonomi sebagai akibat pandemi Covid-19 dan tidak adanya pemasukan dari sektor pariwisata.

Gambaran tentang bagaimana tata cara *pêriri-pêrsih gubuk gêmpang* di atas yang merupakan tradisi ritual yang harus dilaksanakan oleh komunitas setempat harus berakomodasi dan bermodifikasi dengan tuntutan pemerintah. Implikasinya, beragam wujud perangkat kesehatan

harus disediakan oleh pihak Pengelola Desa Tradisional Sasak Dusun Wisata Sade. Bahkan, untuk "meyakinkan pengunjung" saat diberlakukannya masa *new normal*, kepala dusun diharuskan mengikuti lomba kampung sehat (sesuai program Pemprov NTB dan Pemkab Lombok Tengah). Padahal, dalam tradisi masyarakat adat Sade, selain pembentengan *gubuk gêmpang* dengan kedua tradisi ritual di atas, juga dilakukan tradisi menyalakan api (mengasapi) di depan rumah masing-masing warga saat terjadi penyebaran penyakit ganas atau menular. Tradisi mengasapi ini dilakukan menjelang waktu Magrib dan sesudah solat Subuh.

Bahkan, dalam pandangan tokoh-tokoh lokal masyarakat setempat, secara kultural masyarakat Sade sudah diingatkan dalam bahasa *sêmepa* 'ramalan masa depan' mengenai akan datangnya pandemi Covid-19. *Semepa* tentang pandemi ini disebutkan oleh informan: "*Onyaq-onyaq pênyakit rogê-renê. Oleq datang lemaq leq bat-dayê*" 'Hati-hati dengan penyakit Covid-19. Asal/arrah kedatangannya nanti berasal dari Barat-Utara (China)'.

Dalam konteks tersebut, peninggalan *kepeng birêng* atau uang logam bolong yang diyakini dibawa oleh Deside Wali Nyatoq (sebagai seorang *waliyullah* 'kekasih Allah' dan penyebar Islam awal di tempat tersebut) melengkapi pembentengan diri masyarakat adat Sade (secara kultural) dari bahaya pandemi Covid-19. Dengan demikian, kepanikan terhadap pandemi tersebut tidak berlebihan, tetapi kepanikan akibat tidak adanya uang belanja sehari-hari akibat ditutupnya sektor pariwisata (sebagai sumber pemasukan harian mereka) telah membawa kepanikan yang luar biasa bagi masyarakat setempat.

Di sisi lain, beragam spanduk, *poster*, dan *banner* tentang ajakan untuk terus produktif di tengah pandemi Covid-19 terpasang di beberapa sudut pagar dan bangunan di dusun wisata Sade. Dalam konteks ini, kembali tradisi harus bernegosiasi dengan reformasi dalam konteks transformasi karena faktor sosial ekonomi. Dengan kata lain, negosiasi antara subjek-besar atau struktural (pemerintah pusat atau daerah) dan subjek-kecil atau kultural (tokoh lokal) sangat dibutuhkan guna menentukan strategi yang tepat dalam bertransformasi. Jika ingin mengkompromikan dua situasi yang beroposisi tersebut: situasi pandemi dan situasi tuntutan pariwisata, seharusnya perjumpaan antara kedua subjek tersebut dilakukan sebagai proses pembelajaran. Maksudnya adalah untuk saling mengenal dan memahami batas kapasitas masing-masing dalam kerangka keberlanjutan budaya setempat dan ekonomi pariwisata yang berimbang. Lihat beberapa data kebahasaan berikut yang diambil dari isi tulisan spanduk, *poster*, dan

banner—ditulis sesuai bentuk tulisan pada media aslinya.

- (3) Ayo Bangkit Menuju Masyarakat Lombok Tengah yang Produktif dan Aman Dari Covid-19
JAGA KEBERSIHAN, JAGA KESEHATAN, JAGA AKTIVITAS
JAGA JARAK DAN TETAP MEMAKAI MASKER
- (4) DUSUN WISATA SADE
KAWASAN WISATA DENGAN PROTOKOL KESEHATAN
PENCEGAHAN COVID-19
PERMAKLUMAN: 1. PASTIKAN ANDA MEMAKAI MASKER
ANNOUNCEMENT
DENGAN BAIK DAN BENAR
TAKE SURE YOU WEAR THE MASK WELL AND RIGHT
2. CUCILAH TANGAN ANDA DENGAN
SABUN DAN AIR MENGALIR
SEBELUM MASUK
WASH YOUR HANDS WITH SOAP AND RUNNING WATER BEFORE
ENTER
3. JAGA JARAK AMAN ANDA DENGAN
PEMANDU & MASYARAKAT
SETEMPAT 1 METER
KEEP YOUR SAFE DISTANCE WITH LOCAL GUIDE
OR COMMUNITY OF 1 METER
- (5) BERSATU MEWUJUDKAN KAMPUNG SEHAT
(Steril, Ekonomi Produktif, Harmonis, dan Tangguh)
Dengan Nurut Tatanan Baru

Iklan-iklan yang dimuat pada media luar ruang dan dipajang di dusun wisata Sade tersebut telah mengajak masyarakat setempat untuk bertransformasi dalam perilaku sosial budaya mereka. Tuntutan pemerintah kepada komunitas adat Sade untuk tetap produktif di tengah pandemi Covid-19 adalah sesuatu yang paradoks. Menurut masyarakat setempat, terutama kaum wanita yang sehari-hari menenun dan menjual langsung hasil tenunannya di dalam kampung Sade, mereka tidak ada pembeli. Akibatnya, mereka tidak memproduksi kain tenun karena tidak ada pengunjung dan pembeli. Belum lagi sektor-sektor lain, seperti jasa pemandu lokal dan penabuh gamelan/kelentang yang sehari-hari menemani para pengunjung. Semua harus mengikuti instruksi pemerintah sehingga tidak ada pendapatan.

Dalam konteks transformasi sosial-budaya masyarakat adat yang menjadi destinasi wisata budaya, peran subjek-subjek kecil (tokoh-tokoh lokal) setempat sangat dibutuhkan untuk mencari strategi budaya dalam mengatasi persoalan yang dihadapi oleh komunitasnya. Dengan demikian, iklan/imbauan yang dikeluarkan *jero keliang* (kepala dusun) dan tokoh-tokoh setempat (lihat data nomor 2) sangat tepat untuk menegosiasikan dua keadaan yang sifatnya paradoks. Pencegahan pandemi Covid-19 membutuhkan penjarakan dan pembatasan, sedangkan pariwisata memerlukan kedekatan, keramahan, keintiman antara tuan rumah dan wisatawan.

Bahkan, yang paling membingungkan dari kebijakan pemerintah (sesuai terepresentasi pada data nomor 5) adalah ketika konsep “sehat” harus dijadikan akronim untuk “steril, ekonomi produktif, harmonis, dan tangguh”. Lagi-lagi oposisi biner kepentingan pencegahan Covid-19 dan kepentingan pariwisata dihadirkan kembali. Ini sangat berbeda dengan pesan pada data nomor (2) yang mementingkan pencegahan penyebaran wabah

Covid-19 dulu dengan strategi budaya. Artinya, keselamatan, kenyamanan, dan keamanan warga adalah prioritas utama. Namun, karena adanya kepentingan sosial ekonomi atau pariwisata, imbauan atau kebijakan yang dikeluarkan oleh pemimpin lokal harus mengikuti “bahasa iklan” pemerintah. Di sinilah terlihat bagaimana logika strukturalisme yang memiliki logika biner berperan dalam konteks transformasi sosial-budaya masyarakat adat Sade selama masa pandemi Covid-19. Meskipun struktur biner (antara pemerintah pusat/daerah dan tokoh lokal) ini tidak sepadan atau bersifat hierarkis, tetapi transformasi dengan beralih dari tradisi ke reformasi harus mau diterima demi kebutuhan sosial ekonomi atau tuntutan pariwisata.

Negosiasi di atas terlihat jelas dalam permakluman peraturan (khususnya pada point satu dan empat) yang dikeluarkan oleh Pengelola Desa Tradisional Sasak Dusun Wisata Sade, ketika objek wisata dusun Sade mau dibuka kembali pada Minggu 28 Juni 2020. Pada point satu disebutkan bahwa “Masyarakat setempat (Dusun Sade) diwajibkan untuk memakai masker baik itu pemandu maupun pedagang.” Kemudian, pada point empat dikatakan bahwa pada saat keliling maupun belanja, wajib melaksanakan *physical distancing* atau memperhatikan jarak aman antara pengunjung dan warga setempat yaitu dengan jarak 1 meter.”

Imaji transformasi yang terepresentasikan pada bahasa permakluman (*announcement*) di atas adalah gambaran transformasi hasil kontestasi di dalam ruang budaya, antara pemerintah (subjek besar) dan tokoh lokal (subjek kecil). Dalam gambaran hasil transformasi tersebut, resistensi oleh subjek kecil atau tokoh lokal tidak terjadi. Sebaliknya, tokoh-tokoh lokal (sebagai subjek yang mewakili komunitasnya) melakukan akomodasi dan modifikasi, meskipun dalam realitas empiriknya tidak semuanya dijalankan oleh masyarakat setempat. Namun, ini semua adalah bentuk negosiasi dan strategi dari masyarakat adat Sade untuk melakukan transformasi sosial-budaya di antara pusaran pandemi Covid-19 dan tuntutan pariwisata. Dengan demikian, ini merupakan model transformasi sosial-budaya yang menarik di kalangan masyarakat adat, yang terkenal kuat memegang tradisinya dan menjalankan dengan konsisten nilai-nilai budayanya. Akan tetapi, demi kepentingan sosial ekonomi (tuntutan pariwisata) semuanya bisa dinegosiasikan; tentu dengan konsekuensi-konsekuensi tertentu, seperti dimensi-dimensi budaya yang bersifat sakral harus bergeser ke kutub semi-sakral atau bahkan ke kutub profan.

Merujuk pada uraian di atas dan berdasarkan pengamatan langsung peneliti di lokasi, ada hubungan yang cukup kuat antara transformasi sosial-budaya (selama masa puncak pandemi Covid-19 pada awal-awal tahun 2020) dan dunia

pariwisata, khususnya wisata budaya di dusun Sade Tradisional. Hubungan tersebut terlihat paling jelas melalui mulainya dan adanya kunjungan wisatawan pada masa *new normal* dengan protokol kesehatan pencegahan Covid-19. Di samping itu, transformasi sosial-budaya (yang ditempuh melalui negosiasi budaya) selama masa puncak pandemi Covid-19 dan masa *new normal* telah memberikan ruang bagi wisata budaya untuk kembali bangkit di dusun Sade Tradisional. Ini terlihat dari aktivitas ibu-ibu penenun yang mulai berjualan kain tenun di depan rumah masing-masing. Begitu juga dengan pemandu wisata keliling kampung yang mulai terlihat memandu wisatawan lokal yang datang.

Dengan demikian, pada masa-masa yang akan datang—berdasarkan pengalaman dari peristiwa pandemi Covid-19 yang ada—dibutuhkan kemampuan pemerintah atau tokoh lokal setempat dalam menegosiasikan praktik budaya setempat. Artinya, praktik budaya (yang sakral dengan struktur yang permanen) harus bisa dibuat menjadi atraksi atau daya tarik wisata budaya setempat dalam dua wajah tampilan: praktik struktur yang permanen (baca: otentisitas budaya tersebut tetap utuh) dan praktik struktur yang bersifat kontekstual atau situasional. Implikasi positifnya, masyarakat tradisional setempat tidak kehilangan praktik budaya aslinya dan juga tidak kehilangan peluang pragmatis tuntutan pariwisatanya.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan deskripsi atas gejala sosial-budaya masyarakat adat Sade di atas, ada beberapa simpulan yang bisa dikemukakan. *Pertama*, domain transformasi sosial-budaya masyarakat Sade selama masa pandemi Covid-19 banyak terjadi pada ranah tradisi ritual. Misalnya, beberapa tradisi ritual *mole monte* (baik yang dikerjakan berdasarkan bulan ataupun hari) harus

disesuaikan dengan kondisi saat itu. Ini terjadi seiring tuntutan pemerintah atau subjek struktural yang dilatari alasan pandemi dan tuntutan pariwisata. *Kedua*, transformasi sosial-budaya yang terjadi pada masyarakat adat Sade ditempuh melalui dialektika atau negosiasi yang diwakili oleh tokoh lokal, seperti *jero keliang* (yang mengemban tugas birokrasi, pengemban adat atau *pangreh wiratê*, dan pengayom masyarakat). *Ketiga*, dalam dialektika sosial-budaya masyarakat adat Sade, pandangan budaya masih tetap dipegang (khususnya oleh *kiyai* dan *mangku*), tetapi beberapa perilaku sosial (selama masa pandemi, terutama setelah masa *new normal* diberlakukan) harus dimodifikasi.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Artikel ini merupakan hasil modifikasi dari laporan penelitian kami dengan judul “Klasifikasi Tumbuhan Obat Berbasis Komunitas pada Penutur Bahasa Sasak-Lombok: Ke Arah Pemerayaan Kosakata Bahasa Indonesia”. Penelitian ini dibiayai oleh Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat, Deputy Bidang Penguatan Riset dan Pengembangan, Kemristek/BRIN dengan kontrak penelitian Nomor: 047/SP2H/LT/DRPM/2020. Oleh karena itu, ucapan terima kasih kami sampaikan kepada Direktur DRPM, Ketua LPPM Universitas Mataram, dan Kaprodi Magister Pendidikan Bahasa Indonesia FKIP Unram. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada para informan di dusun Sade Tradisional, Lombok Tengah (terutama kepada Bapak Kepala Dusun atau *Jero Keliang*-nya serta tokoh-tokoh setempat) yang telah membantu kami dalam memperoleh data penelitian yang dibutuhkan. Semoga masyarakat adat Sade terus bisa eksis di tengah tantangan arus pariwisata global.

DAFTAR PUSTAKA

- Fathurrahman, L. Agus. (2016). *Membaca Arsitektur Sasak*. Mataram: Penerbit Genius.
- Fathurrahman, L. Agus. (2017). *Kosmologi Sasak: Risalah Inen Paer*. Mataram: Penerbit Genius.
- Fathurrahim. (2020). “Pariwisata NTB dalam lingkaran Covid-19”. *Media Bina Ilmiah* 14 (11): 4057-4062.
- Kleden, Ignas. (1988). *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.
- Kuntowijoyo. (1993). *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Maryanti, S., Netrawati, I.G.A.O. & Nuada, I Wayan. (2020). “Pandemi Covid-19 dan Implikasinya pada Perekonomian NTB”. *Media Bina Ilmiah* 14 (11): 3497-3508.
- Mba, Deni Alfian. (2020). “Ekowisata sebagai Bentuk Adaptasi Masyarakat Liang Ndara pada Pariwisata”. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 22 (2): 198-207.
- Muani & Zainudin. (2017). “Nilai Religi Arsitektur Rumah Adat Sasak Dusun Sade Desa Rembitan Kecamatan Pujut Kabupaten Lombok Tengah”. *Historis* 2 (2): 42-46.
- Roem, Elva Ronaning & Sarmiati. (2019). “Perubahan Sosial Budaya Akibat Media Instagram bagi Kalangan Mahasiswi di Kota Padang”. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 21 (2): 202-210.
- Saharudin. (2014). “Refleksi Kohesivitas Sosial Penutur Bahasa Sasak dan Kecenderungannya Bertransformasi”. *Makara: Human Behavior Studies in Asia* 18 (2): 140-148.

- Sari, Nur Kumala dan Nugroho, S. (2018). "Dampak Sosial Budaya Pengembangan Dusun Sade Sebagai Dusun Wisata Di Kabupaten Lombok Tengah". *Jurnal Destinasi Pariwisata*, 6 (1): 159-164.
- Utami, Eviyana. (2018). "Komodifikasi Budaya sebagai Pergeseran Nilai Masyarakat Dusun Sade Desa Rembitan, Kecamatan Pujut, Kabupaten Lombok Tengah". *Skripsi*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5863 |



THE INFLUENCE OF EDUCATION, WELFARE AND RESIDENTIAL AREA ON ADOLESCENT MARRIAGES IN SOUTH KALIMANTAN PROVINCE

Norma Yuni Kartika^(1*), Muhammad Efendi⁽²⁾, Ellyn Normelani⁽³⁾, Heru⁽⁴⁾, Sopyan⁽⁵⁾

^{1 2 3} Study Program of Geography, FISIP, University of Lambung Mangkurat, South Kalimantan Province

⁴ Researcher at Research and Development of Population, Central BKKBN

⁵ Junior Expert Population and Family Planning Administration, Representative, of BKKBN South Kalimantan Province

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 01st November, 2020
Review : 13th April 2021
Accepted : 26th May, 2021
Published : 07th June, 2021
Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Education; Welfare; Residence; Adolescent Marriage; South Kalimantan.

CORRESPONDENCE

E-mail: norma.kartika@ulm.ac.id
muhammad.efendi@ulm.ac.id

ABSTRACT

The low median of age of first marriage in South Kalimantan is partly due to the high number of adolescent marriages that hinder the maturity age of marriage program. Adolescent marriages in this study is the age at first marriage for someone under the age of 20 years. This paper aims to analyze the factors that influence adolescent marriage in South Kalimantan. The study used a cross-sectional research design with data from the 2017 Indonesian Demographic and Health Survey (IDHS), South Kalimantan Province. The sample in this study were all married women aged 15-49 years who were respondents to the 2017 IDHS, which were divided into two categories as follows. (1) The category of adolescent marriage was the age of first marriage 15-19 years who met the criteria, amounting to 305 respondents. (2) The category of adult marriage is the age at first marriage of 20 years and over who meets the criteria, amounting to 328 respondents. The analysis in this study used univariable, bivariable and multivariable analysis. The results of the analysis show that 13.3 percent of women with low education, come from poor households and live in rural areas, cause adolescent marriages in South Kalimantan.

A. INTRODUCTION

Problems related to population are basically in connection to the quantity, quality and mobility of the population. Referring to Law Number 52/2009 concerning Population Development and Family Development the need for quantity control, quality improvement and direction for population mobility in order to become a formidable resource for national development and resilience has been mandated. Strengthening family quality is one of which indicated by the increase in the Family Development Index and the median age of first marriage for women.

Based on Figure 1, there are four provinces with the lowest median age of first marriage (UKP/Umur Kawin Pertama) for women aged 25-49 years, to be specific Central Kalimantan, South Kalimantan, Gorontalo and Papua with a median of 20.80 years. The median age at first marriage is

below the ideal age for marriage and this means that the goal of Marriage Age Maturity Program has not been achieved. Marriage age maturity program is an effort to increase the age of one's first marriage so as to achieve the ideal age for marriage. The ideal age of first marriage in terms of reproductive health, psychology, psychosocial, economy, quality of children born according to the National Population and Family Planning Board, which is known as the Marriage Age Maturity Program, is 21-30 years for women and 25 -40 years for boys.

The marriage age maturity program is motivated by the many cases of teenage marriages, and many teenage pregnancies are correlated with the number of unwanted pregnancies. This has become the factor of the rapid population growth and also has the potential to decrease the quality of the population. There are many negative impacts which must be

borne by the adolescents, especially young women when they become teenage marriage subjects. According to Yulkardi, et al (2020) the number of cases of pregnancy outside of marriage encourages people to allow early marriage as a solution to unwanted cases. It is said that the age of marriage is one of the most influential factors on fertility (Davis and Blake, 1974).

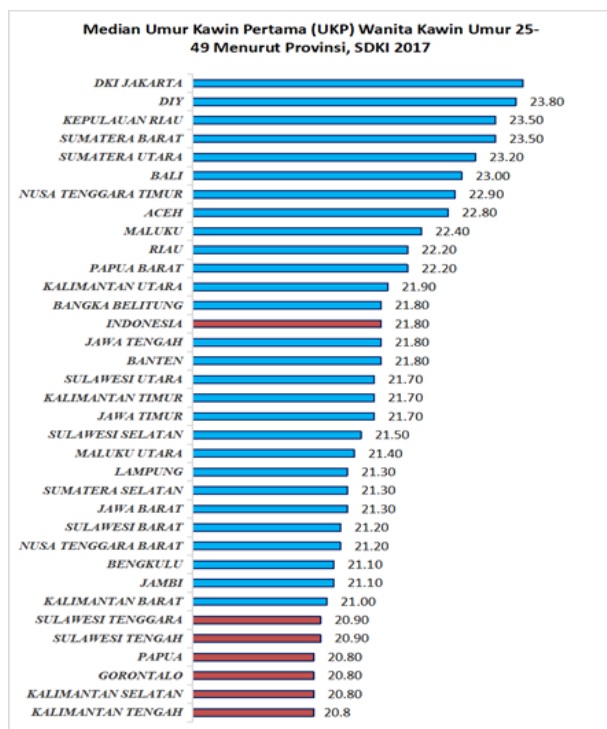


Figure 1 Median Age of Age of First Marriage (UKP) Married Women Aged 25-49 based on Provinces, 2017 IDHS

Adolescence comes from the Latin word *adolescere* (Dutch word *adolesencia* which means adolescent) and the word means to grow into adulthood (Hurlock, 1999). The term adolescence has a broad meaning covering mental, emotional, spatial and physical maturity. Adolescence is a transitional period from childhood to adulthood, starting when the child is sexually mature and ending when he/she reaches the legal maturity.

Adolescence is also defined as a developmental period from the transition between childhood to adulthood, which is followed by biological, cognitive and socio-emotional development (Santrock, 2003). According to WHO, adolescent age limit is 15 to 24 years. Meanwhile according to the Indonesian Ministry of Health a, a person is considered to be called as a teenager when he/she is between 10 to 19 years old and has not yet married. According to BKKBN, someone is considered to be a teenager when he/she is between the age of 10 to 19 years (Widyastuti, et.al., 2004). Adolescent marriage in this study is the age at first marriage for a person under 20 years of age.

The elimination of adolescent marriages is not only listed in the marriage age maturity program since it is also included in the new global development agenda for the 2016-2030 period which recommends specific targets in the Sustainable Developments Goals (SDGs). One of the SDGs' target is to eliminate forced marriage or child marriage and the SGDs received support from 193 member countries of the United Nations, including Indonesia. In Indonesia, adolescent marriages are violated according to the Marriage Law No. 16/2019. Before the revision of the marriage law, the age limit for a person to get married was regulated in the Marriage Law No. 1 1974 Article 7 paragraph (1) which explains that marriage is permitted by parents if at least the male subject is 19 and the woman is 16. After the marriage law is revised to be Marriage Law No. 16/2019, the minimum age limit which is allowed to get married is equally between men and women, at least 19 years old.

Adolescent marriage in Indonesia is caused by structural and cultural aspects. The structural aspect of the causes of teenage marriage is related to the applicable marriage law in Indonesia itself. Article 7 paragraph (1) before being revised indirectly legalizes adolescent marriages. On the other hand, this limitation is a form of violation of rights because someone is too young to make decisions about their marriage partner without understanding the impact of adolescent marriage itself. One of the big issues related to the high incidence of adolescent marriage is related to cultural aspects. The cultural aspect causes the perpetuation of the practice of adolescent marriage in Indonesia because there are still some people who think that the sooner a woman gets married, the better it is for a woman. From a cultural perspective, in several regions in Indonesia, especially remote areas, getting married at a young age is a common practice and is not taboo even though it is not in accordance with the provisions of the marriage law (KPPPA and BPS, 2018).

The purpose of this study is to analyze the factors which influence the adolescent marriage in South Kalimantan. This study uses secondary data with basic data from the 2017 Indonesian Demographic and Health Survey (IDHS) in South Kalimantan province. It is hoped that this secondary data analysis will be able to answer the causes of adolescent marriage from structural and cultural aspects.

B. METHOD

The method design used in this study is the cross sectional research design is. The sample in this study were all married women, aged 15-49 years who were respondents in the 2017 IDHS in South Kalimantan Province, which there were 633

respondents in total and they have met the following criteria.

1. The category of adolescent marriage which is the age of first marriage is under 20 years and there are 305 respondents.
2. The category of adult marriage which is the age at first marriage is 20 years and more, and here there are 328 respondents.

The dependent variable in this study is age at first marriage, while the independent variables include residence, education level, economic level and work status. These variables were selected based on the availability of data in the 2017 IDHS.

Table 1 Research Variables and Operational Definitions

No	Variables	Operational Definitions	Scale of Answers
Dependent Variables			
1	Age of First Marriage	Age of first marriage which is conducted by someone at the age below 20 years (classification based on the definition of adolescents according to BKKBN)	0 = Adolescent marriages 1 = Adult marriages
Independent Variables (Cause of Adolescent Marriages)			
2	Residential Area	Residential area of the respondents to perform their daily routine until the time of the interview (classification has been done by BPS, BKKBN, Ministry of Health and MI, 2017)	0 = Rural area 1 = Urban area
3	Level of Education	Highest level of formal schooling which has been taken based on the length of school and completed by the respondent by obtaining a certificate of school completion	0 = Low 1 = High
4	Level of Economy	level of family welfare based on data of housing characteristics and ownership of goods, types of drinking water sources, toilet facilities, and other characteristics related to the socio-economic status of the household (classification and calculation of the wealth index has been carried out by BPS, BKKBN, Ministry of Health and MI, 2017)	0 = Low 1 = High
5	Status of Employment	doing the work with the intention of obtaining or to earn income.	0 = Not working 1 = Working

Phases to the data analysis in this study are as follows. In order to answer the research objective, three phases of data analysis are carried out, namely univariable analysis, bivariable analysis and multivariable analysis. Univariable analysis is

performed to see the frequency and distribution of the independent and dependent variables. In Table 1, the frequency is used to describe the proportion of characteristics of the research subject by categorizing the analyzed variables.

Bivariable analysis is carried out to identify whether there is a relation between the independent variable and the dependent variable using the chi square statistical test with a significance level of p -value <0.05 . Meanwhile multivariable analysis is carried out to determine the mutual relationship and hierarchy between the independent variables and the dependent variable using a regression test with a significance level of 95 percent with p -value <0.05 .

C. RESULTS AND DISCUSSION

1. Characteristics of Respondents based on the Causes of Adolescent Marriages

a. Residential Area

From the univariable analysis which has been conducted as shown in Table 2, it is found that the majority of respondents who were married at adolescence age came from rural areas and those who were not married at adolescence age were mostly from the urban areas. This shows that adolescent marriages are more prevalent and experienced by young women in rural areas than in the urban areas. This means that 54 out of 100 women who got married in their teens came from rural areas in South Kalimantan. A similar pattern is also found in BPS and Bappenas (2020) as reported = that the percentage of adolescent marriages in rural areas is 16.78 percent, while in urban areas it is only 7.15 percent.

Table 2 Respondent Frequency Distribution based on the Residential Area

Residential Area	Adolescent Marriages			
	Yes		No	
	n	%	n	%
Rural area	179	53.75	154	46.25
Urban area	126	42	174	58

Source: Processed by the authors based on the 2017 IDHS data

b. Level of Education

Based on the education level of women who got married in their adolescent age, the percentage decreases along with the increase in education level (Table 3). When comparison is made between the education level of women who get married in adolescence and women who get married in adulthood, the number of women who get married in their teens has lower education. Adolescent marriages will not think long in deciding their marriage as long as they love each other, but they do not think about the impact and future of marriage at a

young age (Taufan and Rosramadhana, 2016). In contrast to women who get married at adulthood, they have a higher education. This finding strengthens the hypothesis which has been proven by BPS and Bappenas (2020) and stated that women who have married at the adolescent age tend to have a lower level of education than those who married at adulthood.

Data on the education of respondents in the 2017 IDHS is educational data during the survey. There is no data presenting the education level before the marriage and after the marriage. There are 3.53 percent of women who get married in their teens who have a university diploma. It is possible that even though she was married in her teenage years, she continued her education to a higher level. The woman is also able to prove that marriage does not take away her human rights, especially in education.

Table 3 Respondent Frequency Distribution based on the Level of Education

Education	Adolescent Marriages			
	Yes		No	
	n	%	n	%
Not attending school	9	75	3	25
Not graduated from Elementary School	72	75	24	25
Graduated from Elementary School	77	63.64	44	36.36
Not Graduated from High School	121	64.02	68	35.98
Graduated from High School	23	17.69	107	82.31
University	3	3.53	82	96.47

Source: Processed by the authors based on 2017 IDHS data

In contrast to women who are not married at adolescence, the percentage increases along with increasing level of education completed. Women who are able to complete the 12 years of compulsory education guarantee that by attending school, it allows women to enjoy their adolescence and that their human rights in education are fulfilled. This finding is in accordance to the reports of BPS and Bappenas (2020) states that almost half (45.56 percent) of women who are married in adulthood complete the senior high school level. BPS and UNICEF (2016) state that investing in secondary school education for girls, especially to complete high school, is one of the best ways to ensure that girls will reach the adulthood before marriage.

From the figures in Table 3, the majority of women who get married in the adolescent drop out of school at the elementary and high school levels, as for women who do not get married in the adolescent, the majority are able to complete the high school level. The percentage of women who get married as teenagers and do not go to school is 75 percent. This means that at least 75 out of 100 women who get married in their teens have never gone to school. BPS (2017) shows that girls who have low education

and drop out of school are generally more prone to get married at child age than those with secondary and tertiary education. BPS and UNICEF (2016).

c. Type of Employment

Type of employment for women who get married at adolescence is shown in Table 4. The highest three percentages of the highest sequence are working in the agricultural sector, working in the service business and those who are not working. This means that 49 out of 100 women who get married at the adolescent do not work. The low employment participation of women who get married at adolescence is partly due to the low level of education which they have completed, and it results in their losing competitiveness in the world of labor. BPS (2017) in the report states that adolescent marriages can affect the labor force participation.

Table 4 Respondent Frequency Distribution based on the Type of Employment

Type of Employment	Adolescent Marriages			
	Yes		No	
	n	%	n	%
Not working	90	48.65	95	51.35
Professional, technician	6	12.50	42	87.50
Managers and administration	1	25.0	3	75.0
Religious leaders	2	13.33	13	86.67
Marketing staff	78	46.43	90	53.57
Service staff	29	54.72	24	45.28
Agriculture	89	66.42	45	33.58
Industrial workers	10	38.46	16	61.54

Source: processed by the authors based on the 2017 IDHS data

Meanwhile, the characteristics of the types of employment for those who did not get married at adolescents, seeing in order of the highest percentage, are working as a professional/technician, working as a religious leader and working as an industrial worker. In the type of employment in the agricultural sector, when compared between those who are married in adolescents and those who are not, there is no significant differences. Women who get married as adolescents and work in the agricultural sector are twice in number compared to those who are get married older. Indeed this is related to the high number of respondents who get married in their teens and come from rural areas. It is known that the community in rural areas is identical to the type of employment in the agricultural sector. BPS and Bappenas (2020) in their report state that there is something interesting which is shown in the agricultural sector, around 33.16 percent of female workers aged 20-24 years who are married before the age of 18 work in this sector. Meanwhile, for female workers aged 20-24 who are married at the age of 18 and more, only around 18.86 percent work in the agricultural sector.

For both groups of women, there are more women in the group of those getting married older which do not work compared to those in the group of adolescent marriages. When they have to work, women who get married as teenagers work in the agricultural sector, while those who do not get married in their teenagers mostly work as professionals/technicians. BPS and Bappenas (2020) state that working women aged 18 years and under are more likely to work in the informal sector and are therefore more vulnerable when compared to women in the same age group who get married after 18 years and go to work.

d. Household Wealth Index

From Table 5, it shows that the percentage of wealth index of the women who get married in their teens is decreasing along with the increase in welfare, from 58.50 percent of the lowest wealth index to decreasing to 23.86 percent in the top wealth index. The opposite characteristic generally occurs in women who do not get married in their adolescents, to be specific that the percentage increases with the increase in the wealth index. It is from 41.50 percent on the lowest wealth index to 76.14 percent on the top wealth index. The same pattern is found in BPS and Bappenas (2020) reports which state that based on the level of welfare, women aged 20-24 years who come from households with the lowest welfare level tend to be more likely to get married at the age of under 18 years. Meanwhile, those from households with the highest welfare level had the lowest prevalence of having married before the age of 18.

Adolescent marriages in South Kalimantan also occur in the top wealth index of 23.86 percent, which means that 24 out of 100 adolescents who come from rich families get married in their teens. This finding is in line with the study of Fadlyana and Larasaty (2016), which state that in general, adolescent marriage is more common among poor families although it also occurs among the high-income families. In many countries, adolescent marriage is often linked to poverty. Dewi and Dartanto (2019) who studied about the vulnerable children and adolescents, one of which is teenagers getting married, is considered to be a response to family economic shocks, but in fact, it is the opposite which occurs.

Table 5 Respondent Frequency Distribution based on Household Wealth Index

Household Wealth Index	Adolescent Marriages			
	Yes		No	
	n	%	n	%
Lowest	86	58.50	61	41.50
Middle Low	85	55.92	67	44.80
Middle	83	54.25	70	45.75
Middle Up	30	32.26	63	67.74
Highest	21	23.86	67	76.14

Source: processed by the authors based on the 2017 IDHS+

2. Bivariable Analysis of the Cause of Adolescent Marriages

Furthermore to determine the relation between variables, bivariable analysis will be carried out. Bivariable analysis is a follow-up analysis of the univariable analysis by cross tabulation between the independent and dependent variables. To determine whether there is a significant relation between the independent variables (residential area, education, employment status and economy) to the dependent variable (adolescent marriages), a Chi Square test is performed. An independent variable is stated to have a significant relation if the statistical test results obtained p value <0.05. Of the four variables tested according to Table 6, there are three significant variables: residential area, education and economy. There is one variable which is not significant, to be specific employment status because the p value is > 0.05. Hereafter, three significant variables in the bivariate analysis can be continued to the multivariate analysis.

Table 6 Relation between Residential Area, Education, Employment Status and Economy to the Adolescent Marriages

No	Variables	Adolescent Marriages		Value of χ^2_{count}	Df	Value of χ^2_{table}	Value of Sig.
		Yes (%)	No (%)				
1.	Residential Area Rural Area Urban Area	53.75 42	46.25 58	8.733*	1	3.84	0.003*
2.	Education Low High	69 36.39	31 63.61	9.818*	1	3.84	0.002*
3.	Status of Employment Not Working Working	48.65 47.99	51.35 52.01	0.023*	1	3.84	0.880
4.	Wealth Index Lowest Highest	57.19 40.12	42.81 59.88	18.144*	1	3.84	0.001*

Source: processed by the authors based on 2017 IDHS data

Note: * is significant at 0.05.

a. Relation between the Residential Area and Adolescent Marriages

From the analysis which has been conducted, it shows that the majority of respondents who got married at their teen came from rural areas (53.75 percent) and the majority of respondents who did not perform teenage marriages came from urban areas (58 percent). The result of statistical test, the value of $p = 0.003 \leq 0.05$, means that there is a relation between the residential area and adolescent marriages. This shows that women coming from rural areas are related to the adolescent marriages.

b. Relation between Education and Adolescent Marriages

From the results of the analysis as seen in Table 6, it shows that there is no significant differences in the education level of the majority women who got

married in the teens and those who did not, to be specific 69 percent of the women getting married in their teens had low education and 63.61 percent of women getting married at older age had high education. Low education means that the respondents do not go to school, have not graduated from elementary school and have graduated from elementary school, while high education means that the respondents have graduated from junior high school and above. The result of statistical test, the value of $p = 0.002 \leq 0.05$, means that there is a relation between education and adolescent marriages. This shows that low education is related to adolescent marriages.

c. *Relation between Employment Status and Adolscent Marriages*

From the analysis, it shows that the respondents who got married in their teens is 48.65 percent and it is the majority of those who are not working. Meanwhile women who got married at an older age, 52.01 percent of them are working (Table 6). The result of statistical test, p value = $0.880 \geq 0.05$, means that there is no relation between employment status and adolescent marriages. BPS and Bappenas (2020) state that most of the female workers aged 20-24 years have been married, they work in the service sector, whether they are married before the age of 18 years or at the age of 18 years and over.

d. *Relation between Wealth Index and Adolescent Marriages*

Result of the analysis in Table 6 shows that the majority of women who got married in their teens come from families with the lowest wealth index (57.19 percent), while the majority of women who got married at an older age come from families with the highest wealth index (59.88 percent). The result of statistical test, the value of $p = 0.001 \leq 0.05$, means that there is a relation between wealth index and adolescent marriages. This shows that women coming from families with the lowest wealth index have a relation with adolescent marriages.

3. Multivariable Analysis

Multivariable analysis is conducted to determine the effect of independent variables (education, economy and residential area) on the dependent variable (adolescent marriages). This analysis is conducted to select the independent variables which had a significant effect on adolescent marriages. The magnitude of the risk of adolescent marriages is seen from the odds ratio (OR) with a significance level of $p < 0.05$. The OR value of the reference category is 1. Thus, if the OR value < 1 (less than one: smaller than the reference category), it is interpreted as having a low tendency, while the OR value > 1

(greater than 1: greater than category being the reference) is interpreted as having a strong tendency.

Table 7 Result of Multivariable Analysis of the Cause of Adolescent Marriages in South Kalimantan.

Variables	Model 4 OR
Education	3.4* (2.379-4.990)
Economy	1.3* (0.893-1.835)
Residential Area	1.1* (0.804-1.613)
B	1.237
Significant Value (P)	0.000*
R ²	0.133

Source: processed by the authors based on 2917 IDHS data

Note:

OR : Odds Ratio
P : Significant Value
R² : Coefficient of Determination
* : Significant at 0,05

Based on the results of the multivariable test analysis in Table 7, it is known that the variables of education, economy and residential area are the independent variables causing the adolescent marriages. Of the four multivariable analysis models, the fourth model is the most complete one since it includes the three variables which have passed the bivariable analysis stage. From the value of the coefficient of determination in model 4, it shows that women with low education, come from poor households and live in rural areas (13.3 percent) cause adolescent marriage in South Kalimantan.

The finding reinforces the previous findings, namely the findings in the BPS and Bappenas (2020) report, Susenas and literature studies which show that children who are vulnerable to the adolescent marriages are girls living in the poor families, in rural areas and have low education. Djaja, et.al. (2016) studied that one of the policies which can erode child marriage is the marriage age maturity program. UNICEF (2017a) discusses the education as one of the variables to end adolescent marriages in Bangladesh.

a. *Effect of Educational Variables on Adolescent Marriages*

In their paper, BPS and Bappenas (2020) link the adolescent marriages to education. However, the data listed cannot show a cause-and-effect correlation between the two aspects. This means that it is not yet certain whether marriage is a factor in dropping out of school or due to the fact that children drop out of school, the practice of adolescent marriage occurs. The same thing happened in this study due to the lack of data held. Data in the 2017 IDHS which is the basic data for the analysis of this study does not have data on education before and after marriage.

Based on the results of the multivariable test, it shows that there is an influence of education to the occurrence of adolescent marriages. Table 7 shows that those with low education or elementary school completion and below are 3.4 times more likely to be involved in the adolescent marriages. It should be underlined that education can be an approach to prevent adolescent marriages. However adolescent marriage is not only caused by low education. Adolescent marriage also violates a number of human rights guaranteed by the Convention on the Rights of the Child (KHA/ *Konvensi Hak Anak*), one of which is the right to have an education. Adolescent marriages abuse the children's right to education, to play with their peer group and to fulfill their potential because it can interfere with or end their education process.

The Indonesian government possesses a twelve year compulsory education program. If this program is successful, the case for adolescent marriages will automatically decrease and the rights in the field of children's education will be fulfilled which means that the human rights are obtained. Research from Dewi and Dartanto (2019) suggest that the existence of secondary schools and training reduces the possibility of girls marrying at the teen age. Each addition of one of these facilities can reduce the likelihood of adolescent marriage to occur by 1.3 percentage points (secondary school) and 0.46 percentage points (training institutions). Other studies which are in line with the results of this study show that low education causes women to be prone to marrying at a young age, include Rumble, et.al. (2018); UNICEF. (2017b); Paul (2019); and BPS and Bappenas (2020). Olivera (2018) also suggests that empowering girls starts with providing the proper sexuality education.

b. *Effect of Economic Variables to the Adolescent Marriages*

Based on the results of the multivariable test, it shows that there is an influence of the economy to the occurrence of adolescent marriages. Table 7 shows that poverty tends to be 1.3 times greater for the chance to adolescent marriages to occur. This finding strengthens the findings of previous researchers, namely Marshan et.al. (2013); Parsons Jennifer et.al. (2015); Fadlyana and Larasaty (2016); Jennifer, et.al. (2015); Credos Institute (2017); Wodon, et.al/ (2018); Dewi and Dartanto (2019); Paul (2019). It is known that in many countries, adolescent marriages are often linked to poverty. UNICEF (2017a) shows that poverty is a major driver of adolescent marriage to women in developing countries. Benedicta, et.al. (2017) studies that poor family conditions make children considered as an economic burden so that adolescent marriage is the only solution to reduce this burden. BPS and Bappenas (2020) based on data from Susenas in March 2018 show a slight difference in the poverty

level between women aged 20-24 who get married before 18 years of age (13.76 percent) and those who get married older than 18 years (10.09 percent). This can mean that poverty is a factor driving the practice of adolescent marriages, but it is not the main or the only factor of it.

c. *Influence of Residential Area Variables to the Adolescent Marriages*

Based on the results of the multivariable test, it shows the influence of the residential area to the occurrence of adolescent marriages. Table 7 shows that respondents from rural areas are 1.1 times more likely to be involved in the adolescent marriages. This finding strengthens the report on child marriage of BPS and Bappenas (2020) which states that disaggregation by residential area shows that the prevalence of marriage for girls is higher in rural areas than in urban areas. This is especially an evident in the group of age of first marriage before the age of 18 and before the age of 15. Girls in rural areas are twice as likely to be married compared to girls in urban areas. Rumble, et.al. (2018) states that the factor causing adolescent marriage is the residential area in rural areas. In their study, Marshan, et.al. (2013) found that girls living in urban areas are more likely to get opportunities outside of marriages and childcare than those in rural areas. BPS and Bappenas (2020) in their report state that disaggregation by residential area shows that the prevalence of girl marriages is higher in rural areas compared to the urban areas.

D. CONCLUSIONS

The causes of adolescent marriages in South Kalimantan based on the analysis of the 2017 IDHS data will include graduating from elementary school and below, coming from families with the lowest wealth index and living in rural areas. The three findings in this study are the causes of adolescent marriage from a cultural aspect, due to the limited data available on secondary data so that the variables adjust to the available data.

The proper strategies to accelerate the achievement of the maturity program for first marriage in South Kalimantan will include the adolescent population to be required to complete the 12 year basic education program, strengthening the child protection system, child welfare in social assistance and protection programs, and child care so that they are not trapped in poverty. Furthermore, socialization on the dangers and negative impacts of the culture of early marriage must be provided to prevent the adolescent marriages which are still practiced by people in rural South Kalimantan. Last but not the least is to marry in accordance with the minimum age for marriage, which refers to Law No. 16/2019 concerning marriage in Indonesia.

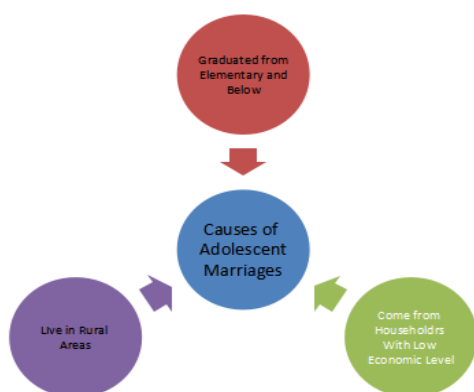


Figure 2 Causing Factors of Adolescent Marriages in Soouth Kalimantan based in 2017 IDHS Data

E. ACKNOWLEDGMENT

The authors will like to express the gratitude to the Central National Population and Family Planning Agency (BKKBN/Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional) and South Kalimantan Province Representative Office of BKKBN, also the appreciation for the cooperation. Thank you for the Head of Study Program and colleagues at Geography Study Program, Faculty of Social Science and Politic Science, ULM.

REFERENCES

- Anggriyani, D. S., & Dartanto, T. (2019). Unity in Diversity: Socioeconomic Aspects and Growth of Conflict in Indonesia. *International Journal of Business and Society* 20.
- Badan Pusat Statistik, & UNICEF. (2016). Analisis Data Perkawinan Usia Anak di Indonesia. *Unicef Indonesia*. <https://doi.org/978-978-064-963-6>
- Badan Pusat Statistik (BPS), Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN), Kementerian Kesehatan, dan Macro International Inc. (MI). 2017. Survei Demografi dan Kesehatan Indonesia 2017. Calverton, Maryland, USA: BPS dan MI.
- Badan Pusat Statistik (BPS). (2017). Perkawinan Usia Anak di Indonesia. *The British Journal of Psychiatry*. <https://doi.org/10.1192/bjp.112.483.211-a>
- Benedicta, G. D., Noor, I. R., Kartikawati, R., Zahro, F. A., Susanti, L. R., Natih, N. N. S., & Ramadhan, F. R. (2017). Studi Kualitatif 'Yes I Do Alliance' (YID) . *Faktor Penyebab dan Konsekuensi Perceraian setelah Perkawinan Anak di Kabupaten Sukabumi, Rembang dan Lombok Barat*.
- Davis, K., & Blake, J. (1956). Social Structure and Fertility: An Analytic Framework. *Economic Development and Cultural Change*. <https://doi.org/10.1086/449714>
- Dibb, Paul. (2019). Australia's strategic risks are changing and so must our defence thinking. *The Australian*.
- Fadlyana, E., & Larasaty, S. (2016). [Problems around underage marriage]. *Sari Pediatri*. <https://doi.org/10.14238/sp11.2.2009.136-41>
- F.A.O; FIDA; OMS, PMA, U. (2017). El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo. In *SOFIA2018-estado de la seguridad alimentaria*.
- González, Iván; Galván, María Quetzalcihautl; Pérez, Gerardo; Olivera, A. (2018). Análisis del capital humano en el área de logística de las MiPyMES de los sectores más destacados del municipio de Durango. In *Administración y Negocios en Latinoamérica 2018*.
- Heer, D. M., Davis, K., & Blake, J. (2019). Social Structure and Fertility: An Analytic Framework. In *Kingsley Davis*. <https://doi.org/10.4324/9780203787724-21>
- Hurlock. (2019). Usia anggota dewan direksi. *Fakultas Ekonomi Manajemen Universitas Islam Indonesia*.
- Kementerian BPN/BAPPENAS, Badan Pusat Statistik, U. (2018). Proyeksi Penduduk Indonesia 2015-2045: Hasil SUPAS 2015. In *Badan Pusat Statistik*.
- Kumala Dewi, L. P. R., & Dartanto, T. (2019). Natural disasters and girls vulnerability: is child marriage a coping strategy of economic shocks in Indonesia? *Vulnerable Children and Youth Studies*. <https://doi.org/10.1080/17450128.2018.1546025>
- Manlove, J., Ikramullah, E., & Terry-Humen, E. (2008). Condom Use and Consistency Among Male Adolescents in the United States. *Journal of Adolescent Health*. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2008.03.008>
- Norcross, J. C., Santrock, J. W., Campbell, L. F., Smith, T. P., Sommer, R., & Zuckerman, E. L. (2003). Authoritative guide to self-help resources in mental health (rev. ed.). [References]. In (2003).
- Onishhenko, G. G., Ezhlova, E. B., Demina, Y. V., Kulichenko, A. N., Savel'Ev, V. N., Agapitov, D. S., Volynkina, A. S., Kuznetsova, I. V., Taran, T. V., Efremenko, D. V., Belyaeva, A. I., Marshan, Z. G., Polikhova, L. M., Bartsits, V. V., & Orobej, V. G. (2015). Epidemic Outbreak of a Shigellosis Zonne in the Republic Abkhazia in 2013. *Epidemiology and Vaccine Prevention*. <https://doi.org/10.31631/2073-3046-2015-14-2-26-30>
- Paul Dibb, 2019. Australia's strategic risks are changing and so must our defence thinking. *The Australian*.

- Perempuan, K. P. (2018). Profil anak indonesia 2018. *Jakarta (ID): KPPA*.
- Requejo, J. H., & Bhutta, Z. A. (2015). The post-2015 agenda: Staying the course in maternal and child survival. *Archives of Disease in Childhood*. <https://doi.org/10.1136/archdischild-2013-305737>
- Son, S. J., Lee, K. S., Lee, Y., Baek, J. H., Choi, S. H., Na, D. L., Seo, S. W., Oh, B. H., & Hong, C. H. (2012). Association between white matter hyperintensity severity and cognitive impairment according to the presence of the apolipoprotein E (APOE) ε4 allele in the elderly: Retrospective analysis of data from the CREDOS study. *Journal of Clinical Psychiatry*. <https://doi.org/10.4088/JCP.12m07702>
- Taufan, N., & Rosramadhana, R. (2016). Fenomena Perkawinan Dini di Kalangan Perempuan Jawa Deli–Deli Serdang. *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial dan Budaya (Journal of Social and Cultural Anthropology)*, 2(1), 62-75.
- Undang-undang No. 1. (1974). Perkawinan. In *Republik Indonesia*.
- Undang-undang No. 16. (2019). Perkawinan. In *Republik Indonesia*.
- UNICEF. (2017a). A simplified version of the United Nations Convention on the Rights of the Child . *The United Nations Convention on the Rights of the Child*.
- UNICEF. (2017b). The Adolescent Brain: A second window of opportunity. *The Adolescent Brain: A Second Window of Opportunity*.
- UNICEF, BPS, PPN/Bappenas, K., PUSKAPA, & INDONESIA, U. (2020). Pencegahan Perkawinan Anak - Percepatan yang Tidak Bisa Ditunda. *Badan Pusat Statistik*.
- UNICEF, & World Health Organization. (2018). *Implementation Guidance; Protecting, promoting and supporting Breastfeeding in facilities providing maternity and newborn services: the revised BABY-FRIENDLY HOSPITAL INITIATIVE*. In WHO.
- Widyastuti, & Dkk. (2004). Pengaruh Motivasi terhadap Terhadap Minat Mahasiswa Akuntansi Untuk Mengikuti Pendidikan Profesi Akuntansi (Ppak). *SNA-Seminar Nasional Akuntansi*.
- Wodon, Quentin T.; Male, Chata; Onagoruwa, Adenike Opeoluwa; Savadogo, Aboudrahyme; Yedan, Ali; Kes, Aslihan; John, Neetu; Steinhaus, Mara; Murithi, Lydia; Edmeades, Jeff; Petroni, Suzanne. 2018. *Economic impacts of child marriage: Ethiopia synthesis report (English)*. *The Economic Impacts of Child Marriage*. Washington, D.C.: World Bank Group.
- Yulkardi, Y., Jelly, J., & Yunarti, Y. (2020). Pernikahan Usia Anak: Manifestasi Disfungsi Sistem Tali Tigo Sapilin dalam Masyarakat di Nagari Sialang, Kabupaten 50 Kota, Sumatera Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 264-275.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT KABUPATEN MADIUN DALAM MENYIKAPI PANDEMI COVID-19

Muhammad Hanif (¹ *)

¹ Master of Social Science Education, Postgraduate, Universitas PGRI Madiun, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 12th November, 2020
Review : 28th April, 2021
Accepted : 10th May, 2021
Published : 07th June, 2021
Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Local Wisdom; Madiun; the Covid-19 Pandemic.

CORRESPONDENCE

* E-mail: hanif@unipma.ac.id

ABSTRACT

Covid-19 pandemic has caused massive and widespread fear from various walks of life. The Covid-19 outbreak has affected all aspects of human life. This social reality encourages the people of Madiun Regency to make an effort to respond the pandemic by relying on local wisdom. The purpose of the study is to analyze and explain the actions of the people of Madiun Regency in responding to the Covid-19 Pandemic. The study was conducted for a year using a qualitative ethnographic approach. Data were collected by doing interview, observation, and document recording. The informants were determined by the purposive sampling technique. Meanwhile, the data analysis was using coding techniques. The results show that the community carries out mitigation through various activities vertically (supernatural powers) and horizontally (fellow humans and nature) in accordance with the philosophy of life of personal memayu hayuning, memayu hayuning kulawarga, memayu hayuning together, memayu hayuning bawana, including; (1) doing religious rituals, (2) carrying out 'peduli tangga teparo' (a caring-neighbor movement), (3) encouraging mutual cooperation in various aspects of life fulfillment with the principles of togetherness, mutual honing, compassion, and upbringing, (4) activating and mobilizing food barns and barns food storage, and growing medicinal plants and consuming them to increase immunity.

A. PENDAHULUAN

Corona Virus Disease 2019 atau Covid-19 memiliki dampak yang luas terhadap kehidupan umat manusia. Virus yang muncul di Wuhan Cina pada bulan Desember 2019 ini kemudian merebak tidak hanya di dalam negeri Cina tetapi hampir sebagian besar masyarakat dunia termasuk Indonesia. Mengingat epidemi yang terjadi pada skala luas, melintasi batas internasional, mengakibatkan banyak orang yang terpapar dan menimbulkan korban jiwa.

Sikap sebagian besar masyarakat Kabupaten Madiun Propinsi Jawa Timur Indonesia terhadap pandemi Covid-19 beraneka ragam. Sebelum tanggal 2 Maret 2020 masyarakat secara umum masih santai, tidak respek, bahkan menjadikan Covid-19 sebagai tema humor. Contohnya; corona diplesetan menjadi "komunitas rondo mempesona" (komunitas janda mempesona), "komunitas rondo merana", bahkan ada yang membuat lagu dangdut dengan judul "Komunitas Rondo Merana". Lagu dangdut tersebut sempat viral di *youtube* namun kemudian

dihapus karena banjir kritikan dari para *netizen*. Lagu tersebut dianggap tidak berempati pada pekerja urban, tidak sensitif, dan sejenisnya (Fanani, 2020). Masih banyak lagi contoh lainnya, baik yang berupa akronim, maupun gambar. Namun setelah tersiar berita ada 2 (dua) warga Indonesia positif Covid-19, sikap masyarakat mulai resah dan ada yang gaduh.

Masyarakat Kabupaten Madiun tidak sedikit yang baru sadar bahwa Covid-19 sudah berada di sekitarnya. Ketidaksiapan masyarakat menghadapi Covid-19 tercermin dalam berbagai bentuk ketakutan, kecemasan, dan kepanikan terutama dari kalangan kelas ekonomi menengah. Salah satu contohnya warga masyarakat bersikap tergesa-gesa dan cenderung gagap dengan melakukan *panic buying*. Mereka memborong barang-barang agar bisa terhindar dari kekurangan pangan dan dapat bertahan hidup. Selain itu Covid-19 juga berimbas pada interaksi sosial yang semula bersahaja berubah menjadi serba canggung, menghindari tegur sapa,

menaruh curiga pada orang lain, dan lain sebagainya.

Warga masyarakat Kabupaten Madiun ada yang menilai bahwa pandemi Covid-19 yang berimbas pada berbagai aspek kehidupan masyarakat ini sebagai sebuah realitas sosial yang harus disikapi dan diarifi. Mereka prihatin melihat realitas sosial ini, kemudian muncul pemikiran dan strategi untuk mengatasi dampak akibat persebaran Covid-19 dan berusaha membantu warga masyarakat agar memiliki kemampuan dan kebijaksanaan dalam menyikapi pandemi Covid-19. Salah satu yang dijadikan sandaran dan pijakannya yaitu kearifan lokal (*local wisdom*).

Kearifan lokal merupakan unsur-unsur dari budaya yang mengkristal menjadi bagian-bagian yang menyemai tatanan fisik maupun non fisik dari suatu kebudayaan masyarakat atau bangsa (Habibi, R.K., Kusdarini, 2020). Bagian atau unsur-unsur tersebut menjadi konsepsi tentang hidup dan kehidupan. Konsepsi tersebut sebagai hasil pemikiran yang mendalam dan mengandung nilai-nilai yang dijadikan padangan hidup dan rujukan warga masyarakat pendukungnya dalam menjalani hidup (Geertz, 1983). Wales (1958) juga menyampaikan hal serupa yaitu *"the sum of the cultural characteristic which the vast majority of a people have in common as a result of their experiences in early life"*.

Penjelasan di atas dipertegas oleh Karo (dalam Theresia, 2014). Ia menyampaikan bahwa kearifan lokal adalah pandangan-pandangan yang bijaksana dari sebuah masyarakat lokal. Pandangan - pandangan sebagai pengejawantahan dari kearifan lokal tersebut oleh Mujahidin (2016) dimaknai sebagai prinsip-prinsip menjalani hidup yang dipedomani dan diimplementasikan oleh masyarakat lokal. Prinsip-prinsip tersebut diwujudkan dalam tata nilai dan norma-norma. Dengan demikian kearifan lokal ini tidak hanya menjaga tradisi atau adat-istiadat yang diwariskan secara turun-temurun akan tetapi juga memberikan sejumlah tata kelola hidup yang baik dan selaras dengan lingkungan sosial dan alam, serta dengan sang maha pencipta (Ismail, Bakhtiar, Yanis, Darisma, Abdullah, 2020).

Untuk mendapatkan gambaran yang lebih dalam tentang kearifan lokal dalam suatu masyarakat maka perlu kiranya menelaah kebudayaannya. Hal tersebut dikarenakan kearifan lokal pada hakikatnya adalah sesuatu yang memiliki nilai-nilai budaya yang baik yang sebenarnya sudah diajarkan semenjak lama dari nenek moyang secara turun temurun (Casram, Dadah, 2019). Darmastuti (2012) juga menyampaikan bahwa budaya dan manusia (masyarakat) memiliki hubungan yang erat dan berguna untuk menginternalisasi, nilai dan mensosialisasikannya, mengenkulturasi dan melahirkan perilaku. Koentjaraningrat (2009) jauh sebelumnya sudah menegaskan bahwa budaya di dalamnya terdapat sistem nilai yang berupa konsepsi

hidup yang bernilai dan digunakan sebagai pengarah dan orientasi kehidupan bagi masyarakat pendukungnya.

Budaya tumbuh bersama masyarakat pendukungnya sehingga budaya dengan manusia (masyarakat) memiliki hubungannya yang sangat erat, tidak mungkin ada kebudayaan tanpa manusia, dan sebaliknya tidak ada manusia yang tidak berkebudayaan. Tumbuh kembangnya kebudayaan tidak serta merta namun secara *gradual*, dimulai dari *usage, folways, mores, custom, culture*, hingga *civilitation*. Lahir dan perkembangan budaya ini menurut pandangan Soekanto S. dan Sulistyowati (2014) sebagai suatu hasil belajar yang membuahkan pengetahuan dan pengalaman. Pengetahuan dan pengalaman itu digunakan untuk menginterpretasikan nilai dan melahirkan sikap, tingkah laku, dan perilaku. Nilai yang terkandung dalam budaya tersebut oleh masyarakat pendukungnya digunakan untuk memahami dirinya sendiri dan lingkungannya. Hal tersebut sejalan dengan pendapat C. Kluckhohn dan F. Kluckhohn bahwa orientasi nilai budaya pada hakikatnya mencakup hakikat diri manusia, karya, posisi manusia dalam ruang dan waktu, serta hubungan manusia dengan lingkungan sekitar (Kluckhohn, 1991).

Untuk mengetahui hal-hal apa saja yang dilakukan masyarakat dalam menyikapi pandemi Covid-19 maka perlu kiranya menelaah batasan-batasan menurut falsafah berdasarkan kearifan lokal masyarakatnya. Kearifan lokal ini berhubungan dengan pengetahuan, dan pengetahuan tersebut berkembang melalui proses belajar dan bekerja dalam pemenuhan kebutuhan hidup, baik jasmani dan rohani (Soetomo, 2012; Darmastuti, 2012). Kearifan lokal sebagai hasil budaya memberi kerangka referensi dan pijakan masyarakat pendukungnya untuk menyikapi segala hal yang terjadi di dalam hidup dan kehidupan (Ting-Toomey dalam Raharjo, 2005). Hanif dan Retno (2019) menegaskan pula bahwa kearifan lokal ini bagi masyarakat berfungsi sebagai rujukan atau referensi, pedoman, pengontrol, dan rambu-rambu untuk bersikap, bertindak laku dan berperilaku dalam berbagai dimensi kehidupan, baik saat berhubungan dengan yang maha hidup (Tuhan), dengan sesama manusia maupun dengan alam. Fungsi kearifan lokal juga disampaikan oleh Hannan dan Trianingsih (2020) yaitu; 1) sebagai konservasi dan pelestarian sumberdaya alam; 2) untuk mengembangkan sumber daya manusia; 3) untuk pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan; 4) sebagai petuah, kepercayaan dan pandangan hidup. Sedangkan bentuk-bentuk kearifan lokal di antaranya berupa: ajaran-ajaran, nilai, norma, etika, kepercayaan, adat-istiadat, hukum adat, dan lain-lainnya.

Sikap merupakan respon terhadap stimulus dan menjadi faktor yang mempredisposisi masyarakat bertindak dan melaksanakan perilaku tertentu

(Strickland dalam Hanurrahman, 2012). L.L. Thursione (dalam Ahmadi, 2007) juga mengatakan bahwa sikap adalah kecenderungan ketika berhubungan dengan obyek. Sedangkan makna menyikapi dalam kajian ini yaitu mengambil atau menentukan sikap terhadap sesuatu, dalam konteks ini sikap terhadap obyek yaitu hal-hal yang ada hubungannya dengan situasi dan kondisi pandemi Covid-19.

Sikap tersebut di atas sebagai wujud kesadaran individu dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan yang berhubungan dengan suatu yang terjadi di lingkungan sekitar. Jika sikap ini diarahkan sebagai sikap masyarakat maka maknanya menjadi suatu kesadaran kelompok orang atau warga yang berada dalam lokalitas tertentu, berinteraksi secara kontinue, dan menghasilkan kebudayaan. Sikap masyarakat tersebut ditandai dengan berbagai bentuk aktivitas terhadap obyek dan dilakukan secara berulang-ulang. Obyek yang dimaksud yaitu segala sesuatu yang ada kaitannya secara langsung atau tidak langsung dengan Covid-19.

Sikap masyarakat terhadap suatu obyek secara garis besar dikelompokkan menjadi dua, yaitu sikap positif dan sikap negatif. Sikap positif merupakan sikap yang menunjukkan kearifan dan ikhtiar dalam menyikapi pandemi Covid-19. Sedangkan sikap negatif merupakan sikap yang tidak arif dan tanpa ikhtiar. Baron & Byrne (2004) menyampaikan sikap ini meliputi kognitif, afektif, dan psikomotor yang ketiganya saling berhubungan.

Sikap masyarakat tersebut di atas terbentuk melalui proses belajar dan interaksi dengan lingkungannya, dan berfungsi sebagai pengarah masyarakat dalam mewujudkan tujuan dan menghindari hasil yang tidak diinginkan, menjaga harga diri, alat aktualisasi diri, dan lain sebagainya (Rahman, 2013). Adapun faktor-faktor determinan yang mempengaruhinya menurut Walgito (2011) yaitu fisiologis, pengalaman langsung terhadap objek sikap, pengalaman, situasi, norma, kerangka acuan, dan komunikasi sosial. Greenberg & Baron (2003) juga mengatakan faktor utama pembentuk sikap yaitu (1) faktor predisposisi yang berupa kecenderungan ke arah suatu perkembangan tertentu, meliputi keyakinan dan norma, (2) faktor pemungkin yang mengkatalisator sikap, tindakan, dan perilaku, meliputi pengetahuan, kondisi kultur, ekonomi, dan sosial, (3) faktor penguat yang mendorong atau memperkuat terjadinya sikap, tindakan, dan perilaku sosial, seperti tokoh panutan, penyuluhan, dan media massa.

Dengan demikian, penelaahan tentang kearifan lokal suatu masyarakat perlu kiranya mendalami juga budayanya karena budaya mengandung nilai-nilai, dan nilai-nilai tersebut mempengaruhi sikap, tingkah laku dan perilaku manusia dalam menyikapi pandemi Covid-19.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif etnografis. Pendekatan etnografis merupakan cara untuk mendalami perilaku yang terjadi secara alami di sebuah budaya atau sebuah kelompok sosial tertentu (Creswell, 2014). Dalam penelitian ini yang diungkap dan didalami yakni sikap dan tindakan masyarakat Kabupaten Madiun dalam menghadapi pandemi Covid-19.

Penelitian ini dilaksanakan di Kabupaten Madiun selama satu tahun (bulan Januari 2020-Desember 2020). Sumber penelitian menggunakan sumber primer yang berupa informasi dari para informan dan hasil pengamatan secara langsung, serta sumber skunder yang berupa dokumentasi, laporan kegiatan, dan sejenisnya. Adapun penentuan informan dengan teknik purposive sampling. Penentuan informan dalam penelitian ini menggunakan teknik purposive sampling yakni teknik mengambil informan disesuaikan dengan tujuan atau tema penelitian dan dianggap memiliki informasi yang diperlukan bagi penelitian. Sedangkan pengumpulan datanya menggunakan wawancara, observasi, pencatatan dokumentasi. Untuk memeriksa validitas data, peneliti menggunakan teknik triangulasi sumber. Sedangkan analisis datanya dengan Teknik Coding Model Strauss dan Corbin (1990) yaitu *open coding*, *axial coding*, dan *selective coding*.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil Penelitian

Kabupaten Madiun merupakan wilayah Propinsi Jawa Timur bagian barat daya dan perbatasan dengan Kabupaten Ngawi di sebelah barat, Kabupaten Bojonegoro di sebelah Utara, Kabupaten Nganjuk di sebelah Timur, dan Kabupaten Ponorogo di sebelah Selatan. Kabupaten Madiun terdiri dari 198 desa, 8 kelurahan, dan 15 kecamatan. Jumlah penduduk Kabupaten Madiun pada tahun 2017 berjumlah 727.994 jiwa dan luas wilayahnya 1.010,86 km² dengan sebaran penduduk 701 jiwa/km². Sedangkan kehidupan masyarakatnya pada sektor pertanian dan budaya masyarakatnya lebih banyak bercorak agraris (BPS, 2020).

Hasil wawancara dengan para informan dan hasil observasi dapat ditarik benang merahnya bahwa Pandemi Covid-19 merupakan *pageblug* sebagaimana yang pernah dialami oleh generasi pendahulunya. Mereka berkeyakinan bahwa salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya *pageblug* Covid-19 yaitu adanya disharmoni hubungan antar kosmis dan hubungan manusia dengan lingkungannya, baik lingkungan sosial maupun alam. Untuk itu selain melakukan tindakan-tindakan yang sesuai protokol kesehatan (prokes) Covid-19 yang berupa 5M (memakai masker, mencuci tangan pakai sabun dengan air mengalir, menjaga jarak, menjauhi kerumunan, membatasi mobilisasi dan interaksi) masyarakat juga menyikapinya dengan berbagai

tindakan. Tindakan-tindakan tersebut dengan mendasarkan pada falsafah hidup yang adiluhung (mengandung nilai-nilai keutamaan) yaitu *memayu hayuning pribadi, memayu hayuning kulawarga, memayu hayuning sasama, memayu hayuning bawana* (berbuat baik bagi diri sendiri, keluarga, sesama manusia, makhluk hidup dan seluruh dunia). Falsafah tersebut diimplementasikan ke dalam berbagai bentuk kegiatan atau aktivitas, diantaranya:

a. Ritual keagamaan

Ritual keagamaan merupakan hal-hal yang berkaitan dengan tata cara upacara keagamaan (ritus). Ritual dilaksanakan berdasarkan keyakinan dan kepercayaan masyarakat setempat dalam mendekatkan diri kepada kekuatan ghaib, yang maha tinggi di atas manusia atau Tuhan agar terhindar dari Covid-19 yang membahayakan bagi kelangsungan hidupnya.

Masyarakat Kabupaten Madiun menyelenggarakan ritual tolak bala Covid-19 (menangkal bahaya, bencana, penyakit akibat Covid-19) dengan ritus yang beraneka cara. Ritual tolak bala yang diselenggarakan oleh warga masyarakat beraneka ragam dan jumlahnya sangat banyak. Hampir di semua desa melaksanakan kegiatan tolak balak. Kegiatan ritual dilaksanakan berdasarkan agama dan kepercayaan masing-masing. Diantaranya sebagai berikut:

- 1) Perteguh toleransi, ketaqwaan dan bermunajat.

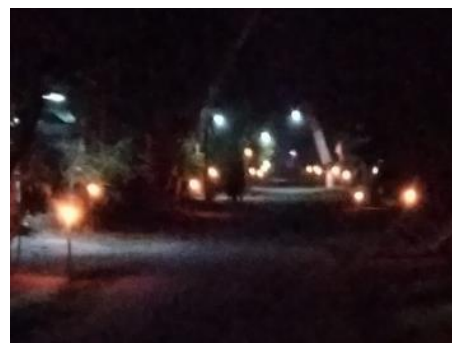
Rohaniawan atau pemuka-pemuka agama sepakat dan bahu membahu melakukan mitigasi dengan melakukan memperteguh toleransi, meningkatkan ketaqwaan dan bermunajat (berdoa). Hal tersebut sebagaimana yang dilakukan Forum Kerukunan Umat Beragama Kabupaten Madiun (FKUB). FKUB mengintensionkan komunikasi dan koordinasi untuk memperkuat keimanan para jamaahnya, toleransi antar pemeluk agama agar tercipta ketentraman dan kedamaian. Iktiar ini disambut baik oleh banyak kalangan termasuk rohaniawan. Hal tersebut sebagaimana disampaikan oleh imam masjid Nglames Madiun, masjid Banjarsari Dagangan, masjid Kebonsari dan lain-lainnya. Para imam masjid tersebut selalu menindaklanjutinya dengan menyerukan kepada jamaahnya untuk meningkatkan ibadahnya, baik ibadah secara vertikal maupun horisontal (*hablum minallah dan hablum minnas*).

Rohaniawan atau pemuka-pemuka agama dan aliran kepercayaan juga melaksanakan ritual berdasarkan agama dan kepercayaan masing-masing dengan memperhatikan dan melaksanakan protokol kesehatan. Contohnya di kalangan umat Islam, para *khatib* Sholat Jumat senantiasa mengajak

dan menyerukan agar para jamaah senantiasa meningkatkan iman, bersuci, dan hal-hal lainnya yang berkaitan dengan protokol kesehatan. Para pengurus takmir masjid melaksanakan *istighosah*. Selain itu para imam sholat wajib lima waktu di berbagai mushola dan masjid melaksanakan atau memanjatkan doa tolak balak. Hal tersebut sebagaimana yang dilakukan di masjid Kecamatan Wonoasri, Kecamatan Sawahan, dan di berbagai kecamatan lainnya di Kabupaten Madiun. Di masjid-masjid tersebut, para imam sholat wajib lima waktu pada rakaat terakhir membaca doa *gunut nazilah bala*. Kegiatan *istighosah* dan doa qunut tersebut ini sebagai permohonan atau minta pertolongan Allah SWT agar terhindar dari segala bentuk bencana dan malapetaka, termasuk Covid-19.

2) Oboran

Warga masyarakat Desa Sirapan Kecamatan Madiun menyikap pandemi Covid-19 dengan melaksanakan ritual tolak bala dengan oboran. Oboran merupakan obor yang terbuat dari bambu, berbahan bakar minyak kelapa, dan ditanjapkan di halaman rumah warga masyarakat.



Gambar 1. Obor menyala dipancangkan di depan rumah warga Desa Sirapan (Sumber: Koleksi Peneliti)

Pelaksanaan oboran dilaksanakan oleh seluruh warga masyarakat Sirapan selama sepekan dan tidak boleh dipadamkan. Jika padam, warga berkewajiban memperbaikinya seperti mengisi minyak dan atau memperbaikinya agar tetap menyala sepanjang hari dalam sepekan.

Kegiatan oboran ini oleh masyarakat dirangkai dengan pelaksanaan ritual tolak balak (upacara bersih desa) dan upacara *sedekah bumi*.



Gambar 2. Upacara *sedekah bumi* dilaksanakan di Punden Pujakusomo (Sumber: Koleksi Peneliti)

Masyarakat melaksanakan ritual tolak ini bertujuan untuk minta bantuan kepada Tuhan agar dijauhkan dari balak yang mengancam keberlangsungan hidup masyarakat. Sedangkan upacara *sedekah bumi* dilaksanakan sebagai manivestasi masyarakat untuk bersyukur terhadap Tuhan Yang Maha Esa yang telah memberikan rezeki melalui bumi berupa segala bentuk hasil bumi. Dalam upacara ini disajikan sesajen berupa bubur *sura* (bubur *sura* dibuat dari berbagai biji-bijian, dimasak dalam kendi kualiti dari tanah), serta berbagai jenis hasil bumi. Selain itu juga disajikan seni *tayub* (*tayuban*).

Kegiatan ritual tolak balak, *sedekah bumi*, dan *tayuban* tersebut dilaksanakan di punden desa. Di punden tersebut terdapat makam yang pendiri Desa Sirapan yaitu Ki Tejakusuma.

3) *Mbeleh Wedhus Kendhit Lanang*

Mbeleh Wedhus Kendhit Lanang (menyembelih kambing jantan kendhit). *Wedhus kendit Lanang* adalah kambing jantan dengan bulu warna hitam di seluruh tubuh, kecuali di bagian tengah perut. Bagian tengah perut atau badan berwarna putih melingkar seperti kain selendang yang dililitkan sebagai pengencang.

Warga masyarakat Desa Ngurawan Kecamatan Dolopo menyikapi *pageblug* dan penyebaran Covid-19 dengan menggelar ritual tolak bala dengan ritual *tumbal* (sesaji yang dikurbankan) *wedhus kendit lanang*. Dipilihnya *wedhus kendit lanang* sebagai *tumbal* karena jenis kambing ini langka dan dianggap sebagai kambing yang disenangi sang gaib.

Ritual *mbeleh wedhus kendhit* ini dipimpin oleh pujangga (sesepuh) desa.



Gambar 3. Sesepuh Desa Ngurawan menyembelih kambing kendit di perempatan Desa Ngurawan Kecamatan Dolopo (Sumber: Koleksi Peneliti)

Tempat pelaksanaan ritual atau menyembelih *wedhus kendhit* di perempatan jalan utama Desa Ngurawan. Kegiatan diawali dengan selamatan dan berdoa agar seluruh warga masyarakat selamat dan terhindar dari Covid-19. Setelah itu pujangga beserta para sesepuh desa dan warga masyarakat menuju perempatan desa untuk menyembelih seekor kambing jantan kendit yang telah disiapkan. Bagian-bagian atau organ kambing diperuntukan untuk tolak balak. Kepala kambing dibungkus kain mori putih kemudian ditanam di perempatan jalan utama desa dan satu persatu kaki kambing dibungkus kain mori warna putih kemudian ditanam di empat penjuru mata angin wilayah desa. Sedangkan badan dimasak untuk ritual kenduri atau memanjatkan doa keselamatan bagi seluruh warga desa.

4) Larung Sesaji

Sendang Tundung Madiun yang terletak di Kelurahan Kuncen. Sendang ini dalam sejarah Madiun memiliki peran penting dalam perang dengan Kerajaan Mataram Islam yang berpusat di Yogyakarta. Sendang ini oleh masyarakat sekitarnya diyakini memiliki penunggu yang memiliki kekuatan sakti dan dapat dimintai bantuan. Masyarakat yang senang menjalankan ritual di sendang ini membentuk wadah dengan nama Paguyuban Sendang Tundung Madiun.

Paguyuban Sendang Tundung Madiun dalam rangka mengurangi resiko bencana akibat Covid-19 melaksanakan upacara ritual Larung Sesaji di sungai Bengawan Madiun. Prosesi ritual diawali dengan menggelar kenduri dan doa bersama di pendopo Sendang Tundung Madiun Kelurahan Kuncen

Kecamatan Taman. Tujuannya agar masyarakat terhindar dari Covid-19.



Gambar 4. Kenduri dan doa bersama di sekitar Sendang Tundung Madiun (Sumber: Koleksi Peneliti)

Ubo rampe (sesaji) yang digunakan diantaranya ayam panggang, nasi bucing, jajan pasar, buah buahan dan jenang tolak balak sengkala. Setelah berdoa makan bersama, warga masyarakat dan para sesepuh paguyuban melarung *jenang hitam* atau *jenang sengkala* ke sungai Bengawan Madiun sebagai tolak bala Covid-19.

5) Dongkrekan

Warga masyarakat Kelurahan Pandean Kecamatan Mejayan Kabupaten Madiun menggelar kesenian Dongkrekan (Dongkrekan) guna menolak bala Covid-19.



Gambar 5 Prosesi Dongkrekan keliling Kelurahan Pandean (Sumber: Koleksi Peneliti)

Dongkrekan yang digunakan untuk ritual tolak bala *pageblug* Covid-19 diawali dengan kegiatan para pemain Dongkrekan menghadap sesepuh atau orang yang dituakan dalam komunitas Dongkrekan. Kemudian dilanjutkan dengan kegiatan doa bersama. Doa tersebut dipanjatkan kepada Tuhan agar diberi kelematan, kesehatan, ketenteraman dan kedamaian. Kegiatan ritual selanjutnya dilakukan

pada malam harinya fragmen_dongkrekan dan kirab keliling desa.

Para pemain Dongkrekan menggunakan topeng tokoh atau makhluk yang terlibat dalam peristiwa *pageblug* dan cara mengatasi. Topeng yang dimaksud yaitu Topeng Eyang Palang/Raden Prawirodipura, Topeng Nyai Rara Perot, Topeng Rara Ayu, Topeng Buto Ijo, Topeng Buto Ireng, Topeng Buto Ijo, Topeng Buto Kuning, dan Butho Putih. Saat tepat tengah malam tiba, rombongan Dongkrekan diberangkatkan untuk keliling desa. Rombongan Dongkrekan berjalan pelan-pelan menyusuri jalan-jalan di Kelurahan Pandean sambil mendendangkan lagu-lagu doa. Rombongan tersebut diiringi musik dengan instrumen utamanya yaitu bedug dan korek.

b. Preduli Tangga Teparo

Nilai-nilai kemanusiaan digelorakan kembali oleh tokoh-tokoh masyarakat dengan program "Preduli Tangga Teparo". Melalui program ini masyarakat disadarkan akan musibah yang dialami oleh warga lingkungan sekitar yang terpapar Covid-19 dan memotivasinya untuk memberi bantuan. Hal ini sejalan dengan falsafah hidup masyarakat yaitu *memayu hayuning kulawarga lan memayu hayuning sasama* Falsafah ini mengandung makna berbuat baik bagi diri sendiri, keluarga, sesama manusia. Contohnya di masyarakat Desa Mojopurno Kecamatan Wungu membantu warganya yang melaksanakan isolasi mandiri karena terpapar Covid-19 dengan membantu susu, buah, sayur, dan minuman herbal. Caranya, masyarakat mencantolkan bantuan tersebut di pintu atau di pagar rumah warga yang sedang isolasi mandiri.

Selain hal tersebut di atas, tokoh-tokoh masyarakat mengedukasi warga lingkungan sekitar untuk menerima orang yang sudah sembuh dari Covid-19 sebagai bagian masyarakat dan tidak mengucilkannya. Hal tersebut direspon positif oleh warga masyarakat sehingga orang yang sudah sembuh dari Covid-19 tidak stres, depresi dan imunnya membaik.

c. Gotong Royong

Warga masyarakat, tokoh masyarakat, tokoh adat dan tokoh agama menggiatkan gotong royong dalam memutus rantai penyebaran Covid-19 dan membantu menangani imbas Covid-19. Kegiatan-kegiatan yang dilakukan diantaranya kerja bakti membersihkan lingkungan, penyemprotan disinfektan, menjaga lingkungan, dan pembatasan-pembatasan sosial, dan lain-lainnya. Hal tersebut dipredisposisi dari falsafah mereka bahwa manusia hidup harus berbuat baik bagi diri sendiri, keluarga, sesama manusia, makhluk hidup dan seluruh dunia Contohnya; (1) Masyarakat Desa Sumberejo Kecamatan Madiun menyediakan sarana cuci tangan, membuat palang pintu ke

wilayahnya (*social distancing*). Mereka melaksanakan kegiatan-kegiatan tersebut secara sukarela, baik dalam berjaga secara bergilir maupun dalam menyediakan sarana dan logistik (konsumsi), (2) Masyarakat Mejayan gotong royong mengumpulkan dana guna penyemprotan disinfektan Covid-19, (3) Forkopimda dan masyarakat membentuk “Kampung Tangguh Covid-19” diantaranya di Desa Doho Kecamatan Dagangan dan Desa Jogodayuh Kecamatan Geger (4) Masyarakat desa membentuk Satuan Tugas (Satgas) Covid-19 untuk tetap menjaga kedisiplinan, melaksanakan protokol kesehatan warga masyarakat.



Gambar 6. Kampung Tangguh Covid-19 Desa Jogodayuh Kecamatan Geger (Sumber: Koleksi Peneliti)

d. Lumbung pangan dan tanaman berkasiat

Untuk memutus dan menangkal penyebaran Covid-19 pemerintah desa, kota/kabupaten dan propinsi melakukan pembatasan sosial dalam skala desa, kecamatan, kabupaten, dan propinsi. Menyikapi pembatasan-pembatasan sosial tersebut, masyarakat menyiapkan cadangan pangan dan tanaman obat yang berkasiat. Masyarakat menggiatkan kegiatan “Lumbung Pangan”. Lumbung pangan merupakan tempat atau bangunan untuk menyimpan padi atau bahan makanan lain untuk menghadapi masa paceklik sebagai imbas dari Covid-19. Lumbung pangan tidak hanya diperuntukan bagi dirinya sendiri dan keluarganya tetapi juga warga di lingkungan sekitarnya yang tidak mampu. Hal tersebut sebagaimana yang dilakukan masyarakat Desa Sidorejo Kecamatan Kebonsari dan Desa Joho Kecamatan Dagangan.

Untuk menopang keberadaan lumbung, masyarakat juga mengenal *ganjel lumbung*. *Ganjel lumbung* dimaksudkan tidak berupa benda sebagai ganjal atau benda yang disisipkan sebagai tumpuan supaya tegak, kukuh atau tidak timpang tetapi tanaman lain yang sebagai pengganti jika pangan di lumbung jumlah kian menipis, tidak cukup atau tidak tersedia. Tanaman tersebut dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan dasar akan pangan. Pemerintah dan masyarakat menggerakkan Pemanfaatan Tanah Pekarangan (PTP) dengan

menanam tanaman-tanaman ubi-ubian, sayuran, buah, tanaman obat (toga) dan lain-lainnya.



Gambar 7. Bupati Madiun bersama masyarakat Desa Mojorejo Kecamatan Kebonsari menanam tanaman di pekarangan warga masyarakat (Sumber: Koleksi Peneliti)

Kegiatan ini direspon sangat baik oleh masyarakat dengan menyiapkan ganjal lumbung dengan menanam tanaman ganjel berupa tanaman ketela, jagung, gayong, garut, dan sejenisnya. Selain itu menanam tanaman *ganjel lumbung*, warga masyarakat juga menanam dan mengkonsumsi tanaman, tumbuhan dan buah yang berkhasiat untuk menangkal Covid-19. Tanaman tersebut diantaranya: jahe, kunir/kunyit, lengkuas, daun sirih, daun salam, dan lain-lainnya.

Warga masyarakat melakukan aktivitas menanam dan mengkonsumsi tanaman obat tersebut terkondisikan dengan adanya pembatasan-pembatasan sosial, baik terbatas maupun luas. Dengan berkebun warga masyarakat dapat menghemat pengeluaran untuk memenuhi kebutuhan obat-obatan. Selain itu warga masyarakat menjadikan kegiatan ini sebagai pengusir rasa jenuh, *strees*, dan untuk meningkatkan imun tubuhnya.

2. Pembahasan

Berpijak dari hakikat kearifan lokal sebagai manifestasi dari nilai-nilai budaya yang hidup di tengah-tengah masyarakat lokal dan berfungsi sebagai referensi, rujukan dan pedoman untuk menyikapi pandemi Covid-19. Sikap masyarakat tersebut sebagai cerminan watak, kemampuan, kreativitas, dan filosofis hidupnya. Filosofi hidup menjadi prasyarat mengenali, memaknai, dan mengarifi setiap bencana. Hal tersebut sebagaimana filosofi warga masyarakat Kabupaten Madiun khususnya dan manusia Jawa untuk *memayu hayuning pribadi, memayu hayuning kulawarga, memayu hayuning sasama, memayu hayuning bawana* (Anshoriy&Sudarsono, 2008).

Warga masyarakat menyikapi pandemi Covid-19 dengan melaksanakan ritual tolak balak sebagaimana disampaikan di atas menggambarkan perlunya keutuhan dan keharmonian kosmik kehidupan. Warga masyarakat untuk melepaskan ketakutan dan kecemasan pada umumnya menyandarkan pada hal-hal transendental. Dalam kosmologi yang masih membudaya dalam masyarakat Indonesia, bahwa manusia

(mikrokosmis) agar selamat, terhindar dari bahaya, dan sejahtera perlu menjaga dan mengharmonikan melalui sikap, tindakan, dan perilakunya dengan makrokosmis (sang pencipta dan alam semesta ciptaannya).

Manusia sebagai puncak kemakhlukan yang diciptakan oleh Tuhan sebagai makhluk yang mulia dan sebaik-baiknya makhluk menjadi sumbu kosmik dalam hubungan kemestaaan. Untuk itu pandemi Covid-19 beserta imbasnya merupakan kesalahan manusia sehingga manusia melaksanakan berbagai ritual untuk berhubungan dengan dunia ghaib. Hal tersebut sejalan dengan pernyataan Koentjaraningrat (1985) yaitu keyakinan dan kepercayaan mendorong manusia melaksanakan tindakan untuk mencari atau membangun hubungan dengan tuhan atau kekuatan gaib melalui ritual agar selamat dan terhindarkan dari bahaya, kesengsaraan dan penyakit. Djamari (1993) dan Wattimena (2019) juga menegaskan bahwa salah satu tujuan melaksanakan ritual yaitu untuk mendekatkan diri dan berserah kepada tuhan agar mendapatkan ketenangan, berkah, dan keselamatan.

Ritual-ritual di atas mengandung unsur doa-mantra, tirakat, qurban-tumbal, dan tata upacara. Dengan melaksanakan ritual tolak balak, masyarakat yakin dan optimis bahwa pandemi Covid-19 dapat ditangkal. Warga masyarakat juga merasakan bahwa rasa takut, cemas, dan panik berkurang. Selain meningkatkan optimisme, warga masyarakat merasakan sistem imun dalam tubuhnya semakin baik.

Menolong orang yang mendapatkan musibah (*preduli tangga teparo*) dan gotong royong yang digiatkan dan digerakan oleh masyarakat, tokoh formal dan normal untuk memberi bantuan pada tetangga dan warga yang terpapar Covid-19, memutus rantai penyebaran, menangkal Covid-19, serta memotivasi untuk turut mengatasi imbas Covid-19 sebagaimana diuraikan di atas merupakan budaya yang telah tumbuh dan berkembang dalam kehidupan sosial masyarakat Madiun khususnya dan Indonesia pada umumnya sebagai warisan budaya yang telah eksis secara turun-temurun dan diarifi. Masyarakat yang tersebar di seluruh penjuru tanah air Indonesia mengenal dan melaksanakan gotong-royong walau berbeda istilah atau sebutan namun memiliki persamaan makna. Hal ini memperkuat teori solidaritas masyarakat yang menyatakan bahwa hidup dalam tataran harmoni. Keharmonian hidup dimanifestasikan saling melindungi dan mengembangkan potensi serta saling melengkapi, asah, asih dan asuh (Rumilah, 2020),

Kata gotong royong berasal dari Bahasa Jawa yaitu gotong dan royong. Gotong berarti angkat dan royong memiliki arti bersama-sama. Jadi gotong royong dapat diartikan mengangkat sesuatu secara bersama-sama atau dapat juga diartikan mengerjakan sesuatu secara bersama-sama. Gotong royong sebagai bentuk kerja sama kelompok masyarakat untuk mencapai tujuan yang pada

umumnya sebagai tindak lanjut dari hasil mufakat dan musyawarah. Gotong-royong ini dipredisposisi keinsyafan, kesadaran dan semangat untuk mengerjakan serta menanggung akibat dari suatu karya, terutama yang benar-benar, secara bersama-sama, serentak dan beramai-ramai, tanpa memikirkan dan mengutamakan keuntungan bagi dirinya sendiri, melainkan selalu untuk kebahagiaan bersama. Hal ini sejalan dengan hasil penelitiannya Parera dan Marzuki (2020) yakni kearifan lokal yang berupa gotong royong menjadi sumber kekuatan dalam mewujudkan kehidupan masyarakat yang kondusif, baik dalam konteks kehidupan manusia sebagai individu dengan individu, maupun individu dengan komunitas.

Secara instrinsik *preduli tangga teparo* dan gotong-royong dapat diwujudkan dengan baik jika dilandasi dengan semangat keikhlasan, kerelaan, kebersamaan, toleransi dan kepercayaan. Hal ini sejalan dengan pendapat Kartodirdjo (1987) bahwa gotong-royong menggambarkan usaha bersama, suatu amal, suatu pekerjaan atau suatu karya bersama, suatu perjuangan bantu-membantu. Gotong-royong dinilai sebagai amal dari semua untuk kepentingan semua atau jerih payah dari semua untuk kebahagiaan bersama. Dalam azas gotong-royong tersimpul kesadaran bekerja rohaniyah maupun kerja jasmaniah dalam usaha atau karya bersama yang mengandung keinsyafan, kesadaran dan sikap jiwa untuk menempatkan serta menghormati kerja sebagai kelengkapan dan perhiasan kehidupan. Hal tersebut digarisbawahi oleh Effendi (2013) yaitu gotong-royong secara prinsip mengandung nilai-nilai kearifan yang melekat substansi nilai-nilai ketuhanan, musyawarah dan mufakat, kekeluargaan, keadilan dan toleransi (peri kemanusiaan) yang merupakan basis pandangan hidup atau sebagai landasan filsafat masyarakat Indonesia.

Gotong-royong sebagai azas bersifat dinamis sehingga pemaknaannya tidak terbingkai pada makna yang kaku yaitu gotong-royong kerja bakti saja tetapi juga gotong-royong tolong menolong kegiatan bertetangga dan ber bermasyarakat pada peristiwa bencana. Untuk itulah gotong-royong menjadi modal sosial dan sendi kehidupan yang dijadikan prinsip masyarakat dalam menyikapi pandemi Covid-19.

Masyarakat menyiapkan cadangan pangan dan tanaman obat yang berkasiat sedikit banyak diilhami dari budaya masyarakat pendahulu (nenek moyang) bangsa Indonesia. Dalam kehidupan yang bertumpu pada agraris, warga masyarakat diwarisi tata kelola hidup untuk memenuhi kebutuhan dasar pangan minimal satu musim atau sebelum panen berikutnya dan jika terjadi bencana (*paceklik*) yaitu sistem lumbung dan *ganjel lumbung*. Lumbung pangan pada umumnya digunakan untuk menyimpan hasil-hasil pertanian terutama padi. Lumbung ada yang dikelola oleh keluarga (*lumbung keluarga*) dan ada juga

yang dikelola oleh masyarakat desa (*lumbung desa*). Bila musim panen tiba maka sebagian hasil panennya disimpan di lumbung. Pangan yang tersimpan diambil secara bertahap dan disesuaikan dengan kebutuhan termasuk untuk dipinjamkan pada warga dan menghadapi gagal panen atau *paceklik*. Jika musim panen akan tiba dan pangan di lumbung masih ada/tersedia maka akan diturunkan dan dijual atau diperuntukan hal lain sesuai kebutuhan.

Untuk menopang keberadaan lumbung, masyarakat juga mengenal *ganjel lumbung*. *Ganjel lumbung* dimaksudkan tidak berupa benda sebagai ganjel atau benda yang disisipkan sebagai tumpuan supaya tegak, kukuh atau tidak timpang tetapi tanaman lain yang sebagai pengganti jika pangan di lumbung jumlah kian menipis, tidak cukup atau tidak tersedia. Tanaman tersebut dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan dasar akan pangan. Masyarakat Kabupaten Madiun menyiapkan ganjel lumbung dengan menanam tanaman ganjel berupa tanaman ketela, jagung, gayong, garut, dan sejenisnya.

Masyarakat Kabupaten Madiun dalam menyikapi pandemi Covid-19 terinspirasi dari para pendahulu tentang pertabiban dan obat-obatan herbal dan mengedukasi keluarga dan masyarakat tentang tanaman obat. Wilayah kabupaten ini memiliki banyak tanaman yang dapat dijadikan obat, berkhasiat, dan diwariskan secara turun menurun. Untuk itu warga masyarakat menanam dan mengkonsumsi tanaman, tumbuhan dan buah yang berkhasiat untuk menangkal Covid-19.

Dengan demikian bentuk-bentuk kearifan lokal masyarakat Madiun dalam menyikapi Pandemi Covid-19 sebagaimana disampaikan di atas perlu dilestarikan karena dapat dijadikan sebagai sumber inspirasi dalam menyikapi bencana seperti Covid-19.

D. KESIMPULAN

Masyarakat Kabupaten Madiun melaksanakan mitigasi dalam menghadapi pandemi Covid-19 dengan menyandarkan pada kearifan lokal *memayu hayuning pribadi, memayu hayuning kulawarga, memayu hayuning sasama, memayu hayuning bawana*. Adapun bentuk kearifan local dalam menyikapi pandemi ini antara lain; (1) Melakukan ritual keagamaan. Ritual menjadi

sandaran transendental masyarakat lokal dalam melepaskan segala ketakutan, kecemasan, dan kepanikan. Ritual keagamaan ini mengedukasi dan mentransformasi tentang kearifan diri untuk tidak takut dan cemas dan penguatan dengan “energi spiritual” yang berujung semangat dan meningkat imun tubuhnya, (2) Melaksanakan gerakan *preduli tangga teparo*. Gerakan ini menyadarkan masyarakat akan nasib sesamanya yang mendapat musibah dan membantunya. (3) Melaksanakan gotong-royong. Gotong-royong menggambarkan bahwa warga masyarakat tidak sendirian dalam menghadapi Covid-19 karena mereka bekerja sama dilandasi kesadaran untuk menempatkan serta menghormati kerja sebagai kelengkapan dan perhiasan kehidupan serta dapat menyatukan warga masyarakat untuk saling asah, asih, dan asuh. (4) Menggiatkan dan mengerjakan lumbung pangan dan tanaman obat. Lumbung pangan sebagai cara yang dilakukan masyarakat dengan menyediakan bahan pangan ketika bencana. Masyarakat bergerak untuk menyiapkan *ganjel* lumbung sebagai bahan pangan pengganti jika bahan pangan pokok tidak mencukupi atau tidak tersedia. Selain itu, masyarakat menanam tanaman obat dan mengkonsumsinya untuk meningkatkan imun agar tidak mudah terserang Covid-19.

Kearifan lokal telah mengeduksi dan menginspirasi bagaimana kekuatan manusia Indonesia menghadapi cobaan. Oleh karena tak ada salahnya kalau mengkontemplasinya dan sadar betapa pentingnya kearifan lokal dalam menghadapi Covid-19. Jalani masa pandemi ini dengan *mangasah mingising budi, mamasuh malaning bumi* (mengasah ketajaman budi, membasuh mapapetaka bumi) dan *niteni, nirokke, lan nambahi* (mengamati, meniru, menambah / 3M) .

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih penulis sampaikan kepada Rektor dan Kepala LPPM Universitas PGRI Madiun atas fasilitasnya untuk melaksanakan riset ini, Hal serupa juga penulis sampaikan kepada para kepala desa atas pemberian ijinnya. Tokoh-tokoh masyarakat, rohaniawan, dan para informan atas keterangannya sehingga penelitian/penulisan artikel ini dapat diselesaikan sesuai rencana.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmadi, A. (2007). *Psikologi Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Anshoriy, N., & Sudarsono. (2008). *Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Baron, R.A dan Byrne, D. (2004). *Psikologi Sosial*. (R. Djuwita, Ed.). Jakarta: Airlangga.
- BPS. (2020). Sosial dan Kependudukan Kabupaten Madiun dalam Angka. *Badan Pusat Statistik Kabupaten Madiun*. Diambil dari <https://madiunkab.bps.go.id/subject/153/geografi.html#subjekViewTab3>. Diunduh 10 Agustus 2020

- Casram, C., Dadah, D. (2019). Posisi Kearifan Lokal Dalam Pemahaman Keagamaan Islam Pluralis. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, 3(2), 161–187. Diambil dari <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Religious/article/view/4739/pdf>. Diunduh 4 Januari 2020
- Creeswell, J. W. (2014). *Penelitian Kualitatif&Desain Riset*. (S. Z. Qudsy, Ed.) (3 ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Darmastuti, R. (2012). Kearifan Lokal Masyarakat Indonesia dalam Menghadapi Terpaan Media. In *Literasi Media & Kearifan Lokal “Konsep dan Aplikasi”* (2 ed., hal. 50–84). Salatiga: Mata Padi Presindo. Diunduh 5 Maret 2019
- Djamari. (1993). *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Bandung: Alfabeta.
- Effendi, T. N. (2013). Budaya Gotong-Royong Masyarakat dalam Perubahan Sosial Saat Ini. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 2(1), 1–18.
- Fanani, A. (2020). Lagu Corona Dinilai Lukai Banyak Pihak, Pedangdut Ini Rilis Obatnya. Diambil dari <https://news.detik.com/berita-jawa-timur/d-4928814/lagu-corona-dinilai-lukai-banyak-pihak-pedangdut-ini-rilis-obatnya>. Diunduh 1 April 2020
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge; Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.
- Greenberg, J., & Baron, R. A. (2003). *Behavior in Organization* (8 ed.). New Jersey: Prentice Hall.
- Habibi, R.K., Kusdarini, E. (2020). Kearifan Lokal Masyarakat dalam Melestarikan Tradisi Pernikahan Pepadun di Lampung Utara. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 22(01), 60–69. <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p60-69.2020>. Diunduh 1 Agustus 2020
- Hanif, M., Retno, R. S. (2019). Akon-akon kambing as a methods of empowering disability: Local wisdom studies. *International Journal of Scientific and Technology Research*, 8(11), 427–433. Diambil dari <http://www.ijstr.org/final-print/nov2019/Akon-akon-Kambing-As-A-Methods-Of-Empowering-Disability-Local-Wisdom-Studies.pdf>. Diunduh 5 Januari 2020
- Hannan, Abd., Trianingsih, H. (2020). Mitigasi Covid-19 Melalui Kearifan Lokal Pesantren di Madiura. *Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, 6(2), 1–30. Diunduh 4 Mei 2020.
- Hanurahman, F. (2012). *Psikologi Sosial Suatu Pengantar*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Ismail, N., Bakhtiar, B., Yanis, M., Darisma, D., Abdullah, F. (2020). Mitigasi dan Adaptasi Struktural Bahaya Banjir Berdasarkan Kearifan Lokal Masyarakat Aceh Singkil Provinsi Aceh. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 22(02), 276–285. <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p276-285.2020>, diunduh 5 Januari 2021.
- Kartodirdjo, S. (1987). Gotong Royong: Saling Menolong dalam Pembangunan Masyarakat Indonesia. In N. J. Colett & U. Khayam (Ed.), *Kebudayaan dan Pembangunan Sebuah Pendekatan terhadap Antropologi Terapan Ilmu Pengetahuan Sosial di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Kluckhohn, F. (1991). *Variation In Value Orientation*. Harvard University Press.
- Koentjaraningrat. (1985). *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (6 ed.). Jakarta: P.T. Dian Rakyat.
- Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Antropologi (Edisi Revisi 2009)*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Parera, M.M.A.E., dan Marzuki, M. (2020). Kearifan Lokal Masyarakat dalam Membangun Kerukunan Umat Beragama di Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 22(01), 38–47. <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p38-47.2020>. Diunduh 5 Agustus 2020
- Raharjo, T. (2005). *Menghargai Perbedaan Kultural: Mainfulness dalam Komunikasi Antaretnis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahman, A. A. (2013). *Psikologi Sosial, Integrasi Pengetahuan Wahyu dan Pengetahuan Empirik*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Rumilah, S. dkk. (2020). Kearifan Lokal Masyarakat Jawa dalam Menghadapi Pandemi. *SULUK: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Budaya*, 2(2), 119–129. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/suluk.2020.2.2.119-129>. 3 Januari 2021
- Soekanto S., dan Sulistyowati, B. (2014). *Sosiologi Suatu Pengantar, (Edisi Revisi)* (46 ed.). Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Soetomo. (2012). *Keswadayaan Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Strauss, A. dan Corbin, J. (1990). *Basic off qualitative research: Grounded theory and procedure and techniques*. Newbury Park, CA: Sage.
- Theresia, A. (2014). *Pembangunan Berbasis Masyarakat* (1 ed.). Bandung: Alfabeta.
- Wales, H. . (1958). *The Mountain of God: A Study in Early Religion and Kingship*. London: Bernard Quaritch Ltd.
- Walgito, B. (2011). *Psikologi Sosial Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: CV Andi Offset.
- Wattimena, R. A. A. (2019). *Untuk Semua yang Beragama, Agama dalam Pelukan Filsafat, Politik, dan Spiritualitas*. Yogyakarta: PT Kanisius.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



DINAMIKA PEKERJA MUDA OUTSOURCING: KEGEMBIRAAN DAN KERENTANAN MENUJU RISIKO MASA DEPAN

Ridwan Tajul Fahmi (^{1*}), Nanda Harda Pratama Meiji (²), Nur Hadi (³)

^{1 2 3} Faculty of Social Science, Universitas Negeri Malang, East Java, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 21st November, 2020
Review : 15th April, 2021
Accepted : 18th May, 2021
Published : 07th June, 2021
Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Youth; Transition; Outsourcing; Risk.

CORRESPONDENCE

E-mail: ridwan.tajul.1707516@students.um.ac.id

ABSTRACT

Working is one of the hopes as well as an achievement for the transitional period of youth. The social, cultural, and economic contexts that are developing rapidly due to globalization and advances in science and technology have made the sphere of work also change. As a result, the outsourcing work system has become the right choice for young people to develop their careers. Using qualitative research methods with a biographical model, several young informants were selected to tell narratives related to their dynamic careers in several industries with an outsourcing system. Data were collected through in-depth interviews and observations on the activities carried out by these young workers—besides, some secondary data related to the world of work as the primary data support. From the results obtained, youth who work in the industrial sector with an outsourcing mechanism have quite a risk of being vulnerable in the future even though the transition period they are experiencing looks relatively smooth (after taking education directly to work). Their joy in their daily lives as young people seems to be able to encourage them to keep their enthusiasm for work even though the risks that exist in the future are uncertain and winding.

A. PENDAHULUAN

Ranah kerja di berbagai pelosok dunia saat ini telah mengalami berbagai macam perubahan yang cukup signifikan, terutama paska revolusi industri 4.0 yang menjadikan IPTEK sebagai acuan. Setiap individu berlomba-lomba untuk mencari pekerjaan dan mendapatkan impian yang diidam-idamkan. Terlebih dalam konteks hari ini dimana dunia seakan berlari kencang dan perubahan dapat terjadi dengan cepat (Alves et al., 2014; Anthony Giddens, 2002). Oleh sebab itu individu dan kelompok mesti beradaptasi dengan tantangan perubahan yang dinamis tersebut. Salah satu dampak dari revolusi industry 4.0 adalah mengaburnya Batasan-batasan negara dalam banyak sektor, yang lebih dikenal dengan istilah Globalisasi.

Globalisasi membuat segala hal menjadi lebih mudah dan instan namun pada sisi lain tidak dapat dipungkiri bahwasanya globalisasi juga memiliki

dampak negatif (Bonnett, 2005; Ritzer, 2008). Dampak negatif yang ditimbulkan globalisasi salah satunya adalah pemilik usaha kecil akan kalah dengan usaha besar yang memiliki akumulasi modal yang besar, baik yang berasal dari dalam negeri ataupun luar negeri (Haji Mohamed, 2017). Oleh karena itu perubahan akibat globalisasi dihadapi dengan lebih tepat dan dilihat sebagai sebuah kesempatan untuk perubahan ke arah yang lebih baik. Sebagaimana dijelaskan oleh Beck bahwa globalisasi sebenarnya dapat berubah menjadi sebuah risiko kesempatan untuk perbaikan umat manusia dan juga pada domain yang lain dapat menjadi sebuah bencana (Beck, 2009; Clarke & Beck, 2006). Globalisasi pada akhirnya memberikan dampaknya pada sisi dunia kerja yang semakin penuh dengan serba ketidakpastian (Anthony Giddens, 2002; Hull et al., 2009; Ritzer, 2008).

Berdasarkan data yang dikeluarkan oleh ILO menunjukkan bahwasanya angka partisipasi kerja angkatan muda (15-24 tahun) justru menurun meskipun angka populasinya merangkak naik (Summary, 2020). Hal ini menunjukkan bahwasanya masih perlu banyak perbaikan dalam dunia kerja yang nantinya dapat memberikan alternatif pekerjaan bagi para pencari kerja muda, mengingat kebanyakan dari anak muda paska menyelesaikan pendidikan bertujuan untuk bekerja (Sutopo & Azca, 2013; Sutopo & Meiji, 2017). Jumlah lapangan pekerjaan justru tidak berimbang apabila dibandingkan dengan jumlah angkatan yang siap kerja (Badan Pusat Statistik, 2019). Alhasil jumlah anak muda yang berada di dalam kategori NEET (*not in employment, education, or training*) cenderung meningkat setiap tahun. Hal ini tentu akan menjadi sebuah permasalahan yang berlarut-larut apabila dibiarkan. Terlebih Indonesia memproyeksikan diri dalam Indonesia Emas 2045 yang berusaha mengoptimalkan bonus demografi setelah 100 tahun merdeka.

Sulitnya mencari lapangan pekerjaan yang sesuai dengan kriteria pendidikan membuat anak-anak muda mulai terombang-ambing dalam status sebagai penganggur terbuka. Namun rupanya kini mekanisme sistem *outsourcing* menjadi salah satu alternatif pilihan dimana anak-anak muda mulai memilih untuk melanjutkan karir mereka pada beberapa industri yang tersebar di beberapa kota besar. Industrialisasi sendiri dapat di artikan sebagai kegiatan yang mengubah sesuatu barang dasar dengan teknologi pengeloahan yang tinggi, untuk kemudian dijadikan menjadi barang jadi (Bima et al., 2020). Jawa Timur sebagai salah satu provinsi yang memiliki perkembangan pembangunan cukup pesat juga menjadi salah satu destinasi penting bagi industri-industri baik tingkat internasional maupun nasional guna mengembangkan aspek bisnis mereka (BPS Jatim, 2019). Kota-kota satelit di sekeliling Surabaya seperti Sidoarjo, Gresik, Pasuruan, dan Mojokerto pun menjadi destinasi bagi para pemilik modal untuk membangun dan mengembangkan usahanya. Hal ini yang kemudian menjadi tawaran baru bagi para pekerja-pekerja muda di sekitar Jawa Timur untuk berpartisipasi kerja di dalamnya.

Apabila dulunya wilayah-wilayah industri yang ada di sekitar Surabaya merupakan lahan pertanian dan perkebunan, kini paska industri masuk mulai berdiri banyak macam industri dengan berbagai model komoditas. Hal tersebut secara tidak langsung juga memperlihatkan adanya perubahan sosial akibat proses globalisasi di wilayah Jawa Timur. Dampaknya tentunya bukan hanya sebatas pembangunan fisik namun juga pada aspek sosial masyarakatnya. Salah satunya adalah bagaimana pemuda lebih tertarik bekerja di industri daripada melanjutkan karir di bidang lainnya seperti pertanian. Sebagaimana penjelasan Ben White bagaimana anak-anak muda mulai mengalihkan isu pekerjaan mereka pada jenis pekerjaan yang dianggap lebih

menarik daripada hanya sekedar menjadi seorang “petani” (Naafs & White, 2012; White, 2011, 2015). Tentunya masih banyak persoalan lain seperti bagaimana jumlah lahan pertanian yang terus menurun (Duncan, 2017; Susilowati, 2016; White, 2013) dan juga pembangunan pemerintah yang mengandalkan sektor-sektor industri sejak era orde baru (Hadiz, 2006). Hal ini kemudian membuat masa depan dunia kerja anak muda seolah telah ditetapkan untuk memasuki ranah industri.

Salah satu isu yang menjadi menarik adalah model penerapan *outsourcing* yang makin kian berkembang dan menyebar di dunia kerja saat ini. Melalui UU nomor 13 tahun 2003 tentang ketenagakerjaan, sistem *outsourcing* mulai semakin membuat Indonesia (baik pemerintah maupun pemilik modal) fleksibel dalam mengatur pasar tenaga kerja. Lantas bagaimana mekanisme *outsourcing* tersebut dilakukan? Model *outsourcing* atau juga kadang disebut alih daya yakni menggunakan pihak ketiga sebagai pemasok dan pengelola tenaga kerja kontrak guna masuk di dalam perusahaan (Hendrastomo, 2010). Jadi dunia industri melalui pihak ketiga mempekerjakan buruh di sistem mereka berbasis kontrak yang diperbaharui dalam kurun waktu tertentu. Hal ini pula yang dialami oleh anak-anak muda asal Mojokerto yang notabenenya sebagai kota satelit, juga merupakan penghasil tenaga kerja utama bagi industri-industri di Jawa Timur terutama di wilayah Surabaya dan sekitarnya.

Anak-anak muda asal Mojokerto juga memiliki keinginan yang sama dimana mereka berusaha untuk menggapai impian mereka di masa depan. Transisi yang mereka inginkan memang tidaklah mulus sebagaimana pemuda-pemuda yang ada di belahan wilayah lain di Indonesia (Sutopo & Meiji, 2017, 2014b). Rerata anak-anak muda ini memilih untuk melanjutkan fase transisi mereka ke dunia kerja melalui mekanisme *outsourcing* melalui agen-agen yang ada di sekitar mereka. Jenis pendidikan yang diambil oleh anak-anak muda ini pun pada akhirnya menjurus pada model yang siap kerja seperti SMK daripada SMA. Hal ini karena melalui SMK, mereka memiliki harapan untuk langsung masuk ke fase transisi berikutnya di ranah dunia kerja. Hal ini juga didukung oleh data ILO yang menyatakan bahwasanya pendidikan dengan model vokasi lebih diminati secara umum daripada pendidikan formal (Summary, 2020). Keputusan tersebut juga merupakan bentuk bahwasanya sekolah model vokasi mampu memberikan tawaran kerja lebih menarik paska lulus ketimbang menambah waktu dalam dunia pendidikan.

Berangkat dari realitas sosial yang terjadi pada anak-anak muda tersebut, peneliti berusaha untuk menelaah dan menggali dimensi isu ketenagakerjaan dalam konteks *outsourcing* pada anak-anak muda di wilayah Mojokerto. Secara umum penelitian terkait buruh muda dalam konteks *outsourcing* masih belum banyak dilakukan. Namun memang mulai bermunculan penelitian tentang

pemuda dan dunia kerja dalam konteks perburuan seperti yang digambarkan oleh Oki terkait reproduksi sosial di wilayah Jawa Tengah (Sutopo et al., 2019). Sementara pada penelitian pemuda yang lainnya, Oki dan Nanda lebih menjabarkan perihwal transisi dunia kerja pada konteks kepemudaan di Indonesia (Sutopo & Meiji, 2017, 2014b). Oleh sebab itu analisa terkait transisi dan konteks risiko di masa depan akan dicoba digunakan oleh peneliti dalam menelaah kajian penelitian kali ini.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui gambaran yang tepat dan mendalam dari sudut pandang pemuda *outsourcing* di Mojokerto dalam masa transisinya menuju dunia kerja dan aspirasi mereka dalam meraih masa depan. Pendekatan kualitatif merupakan alat bantu yang baik dalam memahami dan menyajikan kehidupan sosial dari masyarakat yang diteliti dari sudut pandang masyarakat tersebut (Moleong, 2015). Metode penelitian ini dipilih karena sesuai dengan tujuan dan fenomena sosial yang hendak diteliti. Metode pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara mendalam dan juga observasi. Informan penelitian dipilih secara *Purposive* dengan menyaratkan mereka yang bekerja di perusahaan *outsourcing*. Umur informan dibatasi dari usia 16 sampai 30 tahun, sesuai dengan peraturan UU Kepemudaan No. 40 Tahun 2009. Informan berjumlah 8 orang (5 laki-laki dan 3 perempuan). Informan tidak di batasi dari perusahaan tertentu, hal ini dimaksudkan untuk mengetahui perbedaan kebijakan perusahaan kepada pekerjanya, sistem kontrak dan juga kebijakan ketenagakerjaan lainnya. Uji validitas data dilakukan dengan triangulasi sumber. Analisa data dilakukan dengan tahapan pengumpulan data, reduksi data, dan penyajian data yang disajikan secara baik dan terstruktur.

Pendekatan Biografi *Life History* (kisah hidup) dalam penelitian ini dilakukan untuk mengetahui kisah hidup pemuda pekerja *outsourcing* dari masa mereka sekolah, dan dalam proses mereka mencari pekerjaan. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk memperoleh data kisah hidup masa lalu informan. Data tentang masa lalu penting untuk di ketahui karena apa yang terjadi pada informan saat ini sangat terkait dengan masa lalu informan (Bertaux, 1981). Pendekatan *life history* juga memungkinkan untuk peneliti mengetahui bagaimana masa transisi pemuda dari sudut pandang pemuda sebagai individu dan sebagai anggota dari masyarakat.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Transisi Pemuda *Outsourcing*

Pemuda dalam masa mudanya menghadapi fase penting dalam hidupnya, fase dimana mereka akan mengalami transisi dari fase sekolah menuju fase dunia kerja (A. Furlong & Cartmel, 1997). Fase transisi yang dilakukan oleh pemuda menentukan bagaimana kehidupan dewasa mereka. Pemuda harus mampu beradaptasi dengan baik dalam memasuki fase baru dalam kehidupannya. Fase muda bukanlah fase yang mudah untuk di taklukkan oleh pemuda, dalam kajian psikologi masa muda adalah masa *storm and struggle* (Sutopo & Azca, 2013). Guncangan dalam diri pemuda di sebabkan karena pemuda sedang melakukan eksperimen dengan identitas kedewasaan yang sedang mereka miliki. Dari sudut pandang yang berbeda, sosiologi melihat transisi pemuda menuju fase dewasa mereka dengan cara melewati tiga institusi sosial, yaitu pendidikan, keluarga dan kerja (Sutopo & Meiji, 2014a). Pemuda harus beradaptasi dengan ketiga institusi sosial tersebut dengan baik, untuk memperoleh fase dewasa yang layak.

Fase transisi yang di lewati pemuda, tidak selalu lancar dan mudah. Banyak faktor yang mempengaruhi lancar atau tidaknya transisi pemuda, antara lain dorongan pribadi, faktor ekonomi dan faktor sosial. Faktor lain yang mempengaruhi transisi pemuda dari fase sekolah menuju fase dunia kerja adalah lapangan pekerjaan yang sangat terbatas. Keadaan tersebut di alami oleh pemuda *outsourcing* di Mojokerto. Tidak dapat di pungkiri hal tersebut mempegaruhi transisi pemuda *outsourcing* menuju fase kerja semakin sulit.

Dorongan pribadi dapat mempegaruhi fase transisi pemuda *outsourcing* di Mojokerto. Keinginan untuk memiliki pekerjaan, mencari pengalaman dan tidak ingin menjadi beban orang tua menjadikan pemuda lebih memilih untuk bekerja di pabrik. Seperti yang sudah dijelaskan oleh Lutfimansyah

"Dulu setelah saya lulus SMK langsung berkeinginan untuk mencari pengalaman terlebih dahulu. Akhirnya di beritahu teman ada lowongan pada pada pabrik tersebut. ya akhirnya saya daftar dan alhamdulillah diterima" (Wawancara Lutfimansyah, februari 2020).

Informan tidak mengalami kesulitan dalam proses pencarian kerja dalam sistem kerja *outsourcing*. Tidak ada tes, atau syarat khusus dalam proses mendaftarkan diri mereka dalam lowongan kerja *outsourcing* tersebut. Namun, pilihan untuk tidak melanjutkan pendidikan dapat menjadi hambatan mereka dalam masa transisi mereka. Walaupun pendidikan tidak menjamin kesuksesan karir dalam hidup namun pendidikan tinggi mampu menjadi jembatan untuk pekerjaan yang lebih baik

(Andy Furlong & Cartmel, 2007). Dengan pendidikan informan saat ini pilihan kerja yang dapat dipilih informan adalah bekerja dalam sistem kerja *outsourcing*.

Pada beberapa pemuda, mencari pengalaman dalam dunia kerja adalah hal yang di prioritaskan. Terlepas dengan bayaran yang diterima dan jenis pekerjaan yang akan mereka dapatkan. Nurul Huda menjelaskan bahwasannya dalam proses pencarian kerja, informan tidak mementingkan bayaran yang akan di terima yang penting mendapatkan pekerjaan terlebih dahulu

"Dulu ketika saya lulus SMK, saya sama temen saya iseng jalan-jalan, mana ada pabrik yang membutuhkan karyawan di bidang produksilah waktu itu saya ke CV. Hasil Karya coba tanya ternyata ada, tapi ikut CV penyalur tenaga kerja. Akhirnya saya putuskan untuk mencoba ajalah, terlepas itu kerjanya gimana upahnya berapa saya kesampingkan, yang penting dapet pengalaman" (Wawancara Nur Huda, Februari 2020).

Idialisme yang muncul dari diri pemuda mengindikasikan bahwa mereka sedang bereksperimen dengan masa transisi menuju dunia kerja. Pertimbangan yang sebenarnya harus dipikirkan pemuda dalam mencari kerja adalah apakah pekerjaan itu layak dan dapat meminimalisi risiko yang akan mereka terima di masa depan. pemuda *outsourcing* cenderung kurang mempersiapkan diri mereka untuk menghadapi risiko di masa modern lanjut ini. Berbeda dengan masa modern awal yang semuanya mudah di tebak dan terencana, pada masa era modern lanjut terdapat banyak sekali risiko dan ketidakpastian yang di sebabkan perubahan sosial yang besar di masyarakat (Beck, 1992).

Transisi pemuda *outsourcing* juga di pengaruhi keadaan ekonomi pemuda. Banyak pemuda yang lebih memilih untuk bekerja ketimbang melanjutkan pendidikan dengan alasan tidak adanya biaya. Pendidikan menjadi tidak telalu dianggap penting bagi pemuda *outsourcing*. Salah satu informan yang menjelaskan hal tersebut adalah Bahrul Ulum, ia tidak melanjutkan pendidikan dan lebih memilih bekerja karena tidak memiliki biaya untuk kuliah "Karena faktor ekonomi, orang tua tidak dapat membayar biaya ke perguruan tinggi. terus saya mengajukan lamaran pada CV. CWN. Kemudian saya disana melakukan tes tulis dan tes fisik dan akhirnya diterima" (wawancara Bahrul Ulum, Februari 2020). Ekonomi keluarga menjadikan pemuda lebih memilih untuk bekerja.

Terdapat beberapa pemuda *outsourcing* yang sebenarnya menghendaki untuk berkuliah. Witin Arfiani, salah satu informan menyatakan bahwa sebenarnya memiliki keinginan untuk berkuliah.

"Keadaan ekonomi memaksa untuk menjatuhkan pilihan untuk bekerja ketimbang kuliah. Namun dulu juga berkeinginan untuk bekerja sambil berkuliah, namun karena waktu kerja yang panjang tidak memungkinkan untuk melakukan hal tersebut" (Wawancara Witin Arfiani, Februari 2020).

Beberapa pemuda memiliki keinginan untuk berkuliah sambil bekerja, karena jam kerja yang tidak memungkinkan menjadikan keinginan tersebut. Pemuda *outsourcing* tidak dapat menggapai Pendidikan yang lebih tinggi. Pilihan untuk meninggalkan pekerjaan dan memutuskan untuk kuliah, menimbulkan masalah baru yaitu bagaimana ia membayar biaya kuliah. Akhirnya, pilihan yang paling mungkin untuk di ambil adalah memilih untuk bekerja dan meinggalkan keinginan untuk melanjutkan pendidikan kejenjang yang lebih tinggi. Pemuda *Outsourcing* dalam masa transisinya terkadang juga mengalami kejadian tak terduga. Semula yang berkeinginan untuk berkuliah, harus berubah haluan untuk lebih memilih bekerja karena kejadian meninggalnya ayahnya. Kejadian tersebut terjadi pada Rafika Putri, informan tidak jadi melanjutkan daftar kuliah di karenakan ayahnya

"Dulu ada keinginan untuk melanjutkan kuliah, tapi ketika tes SBMPTN bertepatan dengan meninggalnya ayah. Sehingga keinginan tersebut harus di urungkan" (Wawancara Rafika Putri, Februari 2020).

Semula keadaan perekonomian keluarga normal-normal saja, namun pasca meninggalnya ayah informan ekonomi keluarga mengalami kekurangan. informan merasa tidak tega dengan ibunya ketika dirinya memaksakan diri untuk berkuliah. Akhirnya, keinginan untuk berkuliah harus di tinggalkan dan pilihan yang diambil adalah membantu perekonomian keluarga dengan bekerja.

Pemuda *outsourcing* juga menghadapi lingkungan sosial yang penuh akan persaingan dan lowongan pekerjaan yang terbatas. Mendapatkan pekerjaan idaman mungkin di idamkan oleh semua pemuda, apalagi mendapatkannya pada usia muda. Pekerjaan idaman yang sesuai dengan minat dan keahlian, pekerjaan yang memberikan kontrak dalam jangka yang panjang, pekerjaan yang menjamin keselamatan kerja mereka, semua keinginan tersebut sangat sulit untuk di dapatkan. Perjuangan para pemuda *outsourcing* di Mojokerto ini mungkin dapat menggambarkan bagaimana persaingan dalam mendapatkan pekerjaan. Zenzogi menjelaskan bahwa untuk mendapat kontrak perusahaan *outsourcing* dia harus menunggu 4 bulan dan menjalani test yang berlapis

"untuk tes yang harus saya harus lakukan adalah tes kesehatan, tes interview, dan masa trining, dan biaya untuk tes"

kesehatan sendiri sebesar 300 ribu. untuk keseluruhan prosesnya saya harus menunggu 4 bulan sampai saya di panggil kerja” (Wawancara Zenzogi, Februari 2020).

Semua proses tersebut hanya untuk mendapatkan kontrak dengan perusahaan *outsourcing* dengan jangka waktu satu tahun. Walaupun begitu, ada banyak sekali yang meminati lowongan kerja tersebut. Realita sosial tersebut juga memengaruhi masa Transisi pemuda, idealisme pemuda untuk mendapatkan pekerjaan idamannya hanya sebatas angan saja.

Pemuda yang tidak sanggup untuk menunggu dan mencari pekerjaan dengan test yang berlapis memiliki caranya sendiri dalam mencari pekerjaan. Calo lowongan pekerjaan adalah pilihan bagi mereka yang menghendaki mendapat pekerjaan secara cepat dan jaminan mendapatkan kontrak kerja. Calo lowongan pekerjaan disini adalah orang yang bekerja pada perusahaan *outsourcing* yang menyuplai tenaga kerja pada perusahaan tertentu. Kekuasaan yang dimiliki Calo Lowongan pekerjaan tersebut dapat merekrut orang pilihannya untuk langsung tanda tangan kontrak dan bekerja. Hal ini yang di sampaikan oleh Ansori, dalam proses pencarian kerja ansori membayar Calo

“Ya dulu saya masuk ke perusahaan tersebut melalui calo. Jaadi saya bayar uang untuk bekerja pada perusahaan tersebut. ketika saya lulus dari SMK langsung bayar calo, ijaasah belum keluar, akhirnya pakek surat keterangan lulus dari sekolah” (Wawancara Ansori, Februari 2020).

Bahkan dalam pengalaman Ansori, sebelum mendapatkan ijasah dan hanya menggunakan SKL (surat keterangan lulus) ia sudah dapat bekerja. Calo lowongan pekerjaan menjadi pilihan yang lain bagi para pencari kerja untuk mendapatkan pekerjaan, walaupun harus membayar upah sebagai uang ganti jasa Calo tersebut. walaupun tidak berbeda dengan yang tidak menggunakan calo, kontrak yang di sodorkan berdurasi tidak panjang, yaitu berkisar 3 bulan.

Pilihan pemuda yang menghendaki menerima pekerjaan dan tanda tangan kontrak secara cepat adalah dengan jaringan perteman. Bagi beberapa pemuda, jaringan pertemanan menjadi modal yang kuat untuk mendapatkan pekerjaan. Vivin menjelaskan bahwa ia mendapat pekerjaan dengan cara meminta bantuan dari temannya yang mampu memberikan kontrak dengan perusahaan tempat ia bekerja sekarang

“Dulu ceritanya ketika saya mencari pekerjaan saya dikasih tau temen kalau temanya dapet memasukkan seseorang untuk bekerja di salah satu pabrik es krim

di Mojokerto. Kemudian saya mengajukan lamaran dan akhirnya di terima” (Wawancara Vivin Indah, Februari 2020).

Hubungan pertemanan yang di jalin oleh pemuda dapat membantunya mendapatkan pekerjaan, namun dalam kasus Vivin teman yang dimaksud adalah kenalan yang ia kenal dari teman dekatnya. Jasa tarimakasih yang harus di berikan oleh vivin pada kenalannya tersebut berupa sejumlah uang.

Pemuda *Outsourcing* Mojokerto memiliki ceritanya masing masing dalam masa transisi menuju dunia kerja. Namun, kesamaan dalam kisah mereka adalah tidak tercapainya pendidikan tinggi bagi mereka, entah itu dari keinginan dari diri pemuda itu sendiri ataupun faktor diluar dirinya. Menyelesaikan pendidikan dengan baik merupakan salah satu faktor penting dalam masa transisi pemuda. Dalam melihat transisi pemuda Wyn dan White (1996)terdapat tiga lembaga sosial yang harus di selesaikan dengan baik oleh pemuda dalam masa transisinya, yaitu pendidikan, kerja dan pernikahan. Alih-alih menghakimi proses transisi pemuda *Outsourcing* dengan gagal atau berhasil, dilihat dari kenyataan yang ada di lapangan masih banyak pemuda yang memiliki keterbatasan dalam menyelesaikan pendidikan dengan baik. Lebih jauh lagi, kita perlu menela'ah, apakah pendidikan sudah memerdekakan seperti yang di katakan oleh paulo freire (1984) yang memerdekakan, atau hanya sebagai bentuk proses pencarian ijasah yang menjadi syarat untuk mencari pekerjaan. Hal ini di dasarkan pada kenyataan bahwa para pemuda *outsourcing* ini menyelesaikan pendidikan sekolah menengah kejuruan dengan jurusan yang beragam, namun itu tidak memberi pengaruh apapun dalam proses pencarian pekerjaan dan pekerjaan yang mereka lakukan. Setidaknya dengan pendidikan yang lebih tinggi mereka dapat memperoleh pekerjaan yang lebih baik dan stabil (Andy Furlong & Cartmel, 2007) di dibandingkan dengan bekerja pada perusahaan *outsourcing*.

Ketatnya persaingan dan terbatasnya lowongan pekerjaan menjadikan pemuda sulit untuk mencari pekerjaan. Walaupun pekerjaan tersebut harus melalui perusahaan *outsourcing*, mereka harus menunggu untuk mendapat panggilan pekerjaan. Namun, masih terdapat cara cepat bagi para pemuda yang menghendaki memperoleh pekerjaan secara cepat dan tanpa menunggu, yaitu dengan menggunakan jasa calo dan menggunakan relasi. Kedua cara tersebut bukan untuk mendapatkan pekerjaan yang secara langsung di kontrak oleh perusahaan, namun untuk pekerjaan yang di kontrak oleh perusahaan *outsourcing*. Dalam masa transisi pemuda, pekerjaan yang layak dan dapat meminimalisir risiko yang akan di perolehnya di masa depan (Beck, 1992). Jaminan karir dan keselamatan kerja, tentu tidak di miliki oleh mereka yang bekerja di perusahaan *outsourcing*. Kontrak

paling lama yang diberikan oleh perusahaan *outsourcing* adalah satu tahun, bahkan pada beberapa informan ada perusahaan yang memberikan kontrak dengan jangka tiga bulan. Jaminan kelelamatan kerja juga tidak diberikan pada pekerja, hanya di jumpai satu perusahaan yang memberikan jaminan tersebut pada pekerjanya. Hal ini dapat menjawab bahwasannya bekerja pada perusahaan *outsourcing* bukanlah pekerjaan yang tepat untuk pemuda.

2. Ketidakpastian Masa Depan Pemuda *Outsourcing*

Semua orang menghendaki dirinya memiliki masa depan yang baik, tak terkecuali pemuda *outsourcing*. Pada era modern lanjut, mempersiapkan masa depan penting untuk dilakukan oleh orang yang menghendaki masa depannya terhindar dari risiko yang akan terjadi (Beck, 1992). Era modern lanjut berbeda dengan era modern awal. Jika pada era modern awal individu lebih reaktif mudah untuk memperdiksi apa yang akan terjadi pada masa depan, hal itu tidak terjadi pada era modern lanjut yang lebih dinamis dan penuh akan risiko (Azca & Sutopo, 2013). Perubahan yang dimaksud adalah perubahan terkait bagaimana sistem dunia yang telah berubah terkait dengan adanya perkembangan teknologi yang sangat pesat dan *industrialisasi*. Lebih lanjut Beck(1992) menjelaskan bahwasanya dalam masyarakat risiko, individu selalu memperjuangkan keamanan dan kepastian dalam hidupnya. Cara-cara yang di tempuh adalah dengan merencanakan masa depan, manajemen keuangan pribadi dan membeli asuransi.

Risiko tidak hanya diartikan dengan kejadian sosial yang berasal dari luar kontrol manusia, seperti bencana alam atau bencana karena kesalahan teknologi (ledakan reaktor nuklir Chernobyl). Risiko juga mencakup kemiskinan, ketimpangan, dan kurangnya akses terhadap pendidikan (Beck, 1992). Ironinya, risiko juga memihak pada kelas sosial tinggi dalam masyarakat. Semakin tinggi kelas sosial seseorang dalam masyarakat, mereka akan semakin mampu untuk mengontrol risiko yang akan mereka hadapai. Sejarah menunjukkan bahwasanya risiko terdistribusi pada pola kelas sosial yang ada di masyarakat, hanya saja berbalik terbalik dengan kekayaan yang terakumulasi pada kelas sosial atas, risiko terakumulasi pada kelas sosial rendah (Beck, 1992).

Meminimalisir resiko yang terjadi pada masa depan, juga menjadi harapan para pemuda *outsourcing*. Harapan yang dimiliki oleh para pemuda *Outsourcing* adalah bekerja hingga mereka berumur 55 atau sampai mereka pensiun. Bahrul Ulum menghendaki bahwa dia ingin bekerja sampai pensiun pada perusahaan tempatnya bekerja sekarang

"kemungkinan saya bekerja di perusahaan ini ya sampai usia 50 tahun, Ya enjoy aja mas, selagi tidak nganggur. Bekerja pada perusahaan ini enak, santai dan menjalani enjoy" (wawancara Bahrul Ulum, Februari 2020).

Lingkungan kerja dimana tempat kerja informan menjadikannya sudah enjoy menjalani pekerjaan. Pernyataan "selagi tidak nganggur" mengindikasikan bahwa sulitnya mencari pekerjaan tidak ingin lagi dirasakan oleh informan. Keinginan tersebut, juga merupakan bentuk perencanaan yang dilakukan oleh informan dalam era modern lanjut. Namun untuk mewujudkan hal tersebut Informan terlebih dahulu untuk mendaftarkan diri menjadi karyawan tetap pada perusahaan secara langsung. Lagi-lagi, harapan pemuda yang begitu tidak dapat dipenuhi oleh perusahaan *Outsourcing*, dimana biasanya kontrak hanya berlaku paling lama satu tahun dan paling cepat tiga bulan, sesuai dengan kebijakan perusahaan *outsourcing* tersebut.

Menjadi karyawan tetap tidaklah jaminan dari perusahaan *outsourcing*. Tidak banyak Perusahaan yang melakukan perekrutan pegawai tetap. Perusahaan lebih memilih menggunakan perusahaan *outsourcing* untuk memenuhi kebutuhan akan pekerja pada bagian produksi. Banyak sekali keuntungan yang didapatkan perusahaan ketika mereka menggunakan perusahaan *outsourcing* dalam proses produksi. Biaya pengeluaran perusahaan dapat ditekan, karena dana yang sebelumnya di gunakan untuk memberikan Jaminan pada pekerja dengan menggunakan perusahaan *outsourcing* tidak perlu lagi mengeluarkan uang tersebut (Triyono, 2011). Akhirnya, perusahaan jarang sekali membuka lowongan pekerjaan, seperti pengalaman yang dirasakan oleh Zenzogi.

"ya kita tau sendiri, untuk menjadi karyawan tetap ya harus bayar terlebih dahulu. Nanti ketika bekerja kita akan di tawari untuk menjadi karyawan tetap tapi harus bayar. Dan itupun jarang dan tidaklah murah" (wawancara Zenzogi, Februari 2020).

Untuk menjadi pegawai tetap para pekerja harus menjadi pegawai *outsourcing* terlebih dahulu, kemudian jika ada tawaran dan bisa bayar maka pekerja tersebut dapat menjadi pekerja tetap. Pemuda *Outsourcing* hanya dapat menunggu apa yang lebih cepat datang, lowongan pekerja tetap atau kontrak yang tidak diperpanjang.

Pekerja *outsourcing* banyak yang tidak terlindungi oleh jaminan BPJS ketenagakerjaan, tak terkecuali para pemuda *outsourcing* di Mojokerto ini. dari delapan informan, yang menyatakan bahwa mereka tercover BPJS hanyalah dua informan. Perusahaan yang diikuti oleh Ansori tidak memberikan Jaminan tersebut

“sesuai UMR di Gersik ya 3,2 juta tiap bulannya. Kita sudah dapat dari CV. Entah sudah di potong atau belum. Namun tidak ada jaminan sama sekali” (wawancara Ansori, Februari 2020).

Tidak adanya jaminan berarti pekerjaan tersebut memiliki risiko yang sangat besar. Jika kita tarik pendapat dari Beck (1992) bahwa individu berusaha untuk meminimalisir risiko di masa depan, maka hal itu tidak dapat di jumpai pada pemuda *outsourcing* di Mojokerto. Jaminan BPJS tidak semerta-merta menghilangkan risiko individu yang bekerja pada suatu perusahaan, setidaknya dengan adanya BPJS ketika ada kecelakaan kerja biaya rumah sakit dapat terpenuhi dan dalam masa pemulihan individu tersebut dapat memenuhi kebutuhan keluarganya. Penting bagi setiap pekerja untuk memiliki jaminan BPJS, apalagi pada pemuda pekerja yang mana mereka masih memiliki harapan hidup yang panjang dan masa depan yang hendak di wujudkan.

Pemuda dihadapkan pada pilihan yang sulit, mereka menghendaki pekerjaan yang memiliki risiko rendah, disisi lain lowongan yang tersedia hanyalah bekerja pada perusahaan *outsourcing*. Perusahaan dengan mudahnya untuk merekrut pekerja baru setiap bulannya jika ada pekerja yang memutuskan untuk tidak memperpanjang kontrak. Hak ini di sebabkan banyaknya pengangguran yang menyebabkan daya tawar nilai tenaga kerja sangatlah rendah (Triyono, 2011). Menurut badan pusat statistik, terdapat sebanyak 5,23 persen pengangguran di Indonesia dan pengangguran dengan persentase tertinggi adalah pengangguran yang menamatkan pendidikan Sekolah Menengah Kejuruan dengan jumlah persentase 10,42 persen (BPS, 2019). Pemuda *Outsourcing* tidak memiliki nilai tawar tinggi di perusahaan. Perusahaan dapat dengan mudah untuk tidak melanjutkan kontrak dan mencari pekerja yang baru. Pengalamn tersebut pernah dialami oleh Nur Huda “setiap akhir tahun kita akan di evaluasi, ketika kinerja kita baik maka kita akan terus di perpanjang kontraknya. Tapi ketika kinerja kita dibawah strandar mereka, kita dapat dikeluarkan begitu saja” (Wawancara Nur Huda, Februari 2020). Pekerja memiliki tuntutan pekerjaan yang tinggi, namun tidak di imbangi dengan fasilitas yang di berikan perusahaan.

Menjadi pemuda setidaknya dapat dilihat dari dua sisi yang berbeda. Pertama dalam sudut pandang “*becoming*” yang menempatkan mereka dalam konteks *parental and societal expectation* (Huijsmans & Boyden, 2016). Konsep ini berusaha menggambarkan pemuda dalam konteks harapan dari lingkungan sosial di sekitar mereka yang biasanya bersifat baik secara normatif. Sementara pada sisi yang lainnya pemuda juga dikategorikan dalam “*being*” yang mana mereka berusaha menikmati kehidupan masa muda dari sisi mereka (Huijsmans & Boyden, 2016). Hal tersebut pun terjadi pada konteks penelitian kali ini, anak-anak

muda yang bekerja sebagai buruh *outsourcing* di beberapa industri memiliki dilemma dalam kehidupan mereka. Pada satu sisi mereka dituntut untuk bekerja sekaligus produktif bagi keluarga. Namun pada sisi yang lain mereka juga sedang menikmati masa muda mereka dengan caranya seperti nongkrong di kafe, berpacaran, ataupun mengotak-atik motor mereka supaya terlihat lebih menarik. “Untuk melepas penat setiap sebulan atau ketika pacar saya senggam saya akan mengajaknya untuk perwisata atau sekedar ke café” (wawancara zenzogi, februari 2020). Beberapa informan juga menjelaskan mereka menyisihkan pendapatannya untuk hobi mereka. Sepetri yang diceritakan oleh Bahrul Ulum, “saya ikut komunitas motor, jadi ada anggaran untuk memperbaiki motor dan modifikasi motor” (wawancara Bahrul Ulum 2020). Pemuda pekerja *outsourcing* menyisihkan uang hasil kerjanya untuk kesenangan mereka.

Apabila dilihat dari konsep “*becoming*” and “*being*” tersebut maka hal yang lumrah ketika pada akhirnya anak-anak muda ini juga tidak berpikir terkait mekanisme *outsourcing* yang sifatnya relative eksploitatif. Beban jam kerja yang cukup tinggi memang diimbangi pula dengan pendapatan yang berada di atas UMR, namun mereka pada akhirnya kehilangan menikmati masa muda mereka. Meskipun demikian anak-anak muda yang bekerja di industry dengan mekanidme *outsourcing* ini masih tetap gembira karena dari hasil kerja tersebut mereka dapat menikmati uang yang mereka miliki bersama dengan teman atau sesuai hobi mereka. Kesenangan yang barangkali bersifat sementara akibat hilangnya banyak waktu mereka ketika bekerja.

Pemuda *outsourcing* di Mojokerto di hadapkan kenyataan bahwasanya banyak alasan untuk tidak menjadikan pekerjaan *outsourcing* tidak layak untuk menjadi tempat menitipkan masa depan. Risiko di era modern lanjut yang akan semakin kompleks tidak dapat ditaklukkan jika mereka bekerja pada sistem kerja *outsourcing*. Secara hukumpun, pekerja *outsourcing* tidak memiliki posisi yang kuat ketika mereka di putus kontrak atau PHK (Prabhaputra, 2019). Dilihat dari realitas sosial yang ada di lapangan, pemuda sangat rentan jika mereka hanya menggantungkan nasibnya di perusahaan *outsourcing*. Pelaksanaan *Outsourcing* seolah hanya menguntungkan sebelah pihak dan mengabaikan pihak yang lainnya. Walaupun pada kenyataannya *outsourcing* jika di lakukan dengan benar akan menguntungkan kedua pihak, namun kenyataan di lapangan tidak berkata demikian.

Sementara ini di Indonesai hanya terdapat satu contoh penerapan *outsourcing* yang menguntungkan kedua belah pihak. Yaitu penerapan *Outsourcing* di bidang industri keratif. Perkembangan *outsourcing* dalam indutri kreatif, seperti animasi, digital artist, app developmet dan lain sebagainya terbukti mampu menekan angka pengangguran di Indonesia (Glick et al., 2020). Pengahargaan yang tinggi pada bidang-bidang tersebut menjadikan pihak-pihak

yang ada dalam lingkaran tersebut diuntungkan, tak terkecuali para pekerja online *outsourcing* atau yang lebih akrab di sebut dengan *Freelancer*. Hal yang Perlu di lakukan untuk menjadikan *outsourcing* konvensional di Indonesia dapat semaju Online *Outsourcing* adalah dengan memberi penghargaan yang lebih pada semua pekerja tak terkecuali.

D. KESIMPULAN

Globalisasi telah memberikan banyak perubahan pada kehidupan masyarakat secara masif. Perubahan yang paling menonjol ada pada perubahan pada sektor industri, perkembangan IPTEK yang sangat cepat, menjadikan sektor industri saat ini telah memasuki babak revolusi industri 4.0. Perubahan yang sangat cepat yang terjadi di dunia saat ini menjadikan individu harus dengan cepat pula beradaptasi dengan perubahan yang dinamis. Salah satu perubahan dinamis yang harus di adapai individu adalah perubahan dalam mencari pekerjaan. saat ini individu tengah berlomba-lomba dalam mencari pekerjaan yang mereka idam-idamkan.

Globalisasi menjadikan banyak sektor dalam kehidupan manusia menjadi lebih mudah dan serba instan. Namun dalam mencari pekerjaan tidak berlaku kemudahan tersebut. Individu harus berlomba-lomba dalam mencari pekerjaan, bahkan lawan dari mereka tidak hanya individu yang lain namun juga robot-robot yang dapat meminimalisir pekerjaan manusia. individu juga harus menghadapi permasalahan klasik dalam dunia kerja di Indonesia, yaitu terbatasnya lapangan pekerjaan. Jika dilihat dari data statistik, angkatan kerja muda berkisar 15-24 tahun mengalami peningkatan yang cukup besar. dapat dikatakan, angkatan kerja yang paling terdampak dengan adanya perubahan sosial yang terjadi karena globalisasi adalah pemuda. Padahal trend yang terjadi saat ini pemuda menghendaki bekerja setelah mereka menyelesaikan jenjang pendidikannya, baik itu SMA, SMK, ataupun Perguruan Tinggi. Namun karena banyaknya angkatan kerja di usia tersebut, tidak diimbangi dengan banyaknya lapangan pekerjaan menjadikan pemuda kesulitan dalam menghadapi masa transisinya menuju dunia kerja.

Keadaan dunia kerja yang carut-marut, mendapat angin segar dengan adanya mekanisme sistem kerja *outsourcing*. *Outsourcing* di gadang-gadang mampu membuka lebih banyak lapangan pekerjaan dan juga dapat menguntungkan perusahaan. Hal ini menjadikan banyak pula pemuda yang akhirnya memutuskan bekerja pada sistem kerja ini. kualifikasi yang tidak terlalu tinggi, tawaran kerja yang banyak, dan bayaran yang lumayan banyak menjadi daya tarik utama pemuda memutuskan untuk masuk dalam sistem kerja tersebut.

Solusi yang ditawarkan *outsourcing* pada dunia kerja tidak sepenuhnya menyelesaikan masalah. Banyak pemuda yang kemudian harus merelakan masa mudanya dengan bekerja dalam sistem kerja *outsourcing*. Sistem kerja *outsourcing* tidak menjadi ramah bagi pemuda karena sistem kontrak yang diterapkan relatif pendek. Perusahaan *outsourcing* dapat sewaktu-waktu memutus hubungan kerja dengan pekerja, dengan cara kontrak tidak di perpanjang. Banyak dari perusahaan *outsourcing* tidak memberikan jaminan keselamatan kerja bagi pekerjaannya. Padahal pekerja yang hendak mendaftar harus memiliki kesehatan yang prima sesuai dengan klasifikasi perusahaan. *Outsourcing* juga tidak dapat memberikan jenjang karir bagi pekerjaannya. Pemuda tentu saja menghendaki jenjang karir mereka dalam perusahaan tempatnya bekerja. Sistem kerja *Outsourcing* senyatanya tidak mampu memberikan pemuda keamanan dan meminimalisir risiko yang dihadapi pemuda di masa depan.

Apabila dilihat sistem kerjanya *outsourcing* tentu saja tidak menguntungkan bagi pemuda. Mereka tidak dapat menitipkan masa depan mereka pada sistem kerja *outsourcing*, karena dengan kenyataan yang ada *outsourcing* tidak dapat meminimalisir risiko yang akan di hadapi pemuda di masa depan. Meskipun demikian pemuda tetap gembira dengan sistem kerja *outsourcing*. Mereka nyaman dan enjoy dalam bekerja, dan bahkan mereka berencana untuk tetap bekerja hingga usia pensiun mereka. Pemuda cenderung memiliki pemikiran "Being" yang mana mereka berusaha untuk menikmati masa muda mereka. Masa muda mereka dengan bayaran dari perusahaan yang cukup besar menjadikan mereka senang dengan kehidupan mereka saat ini. Kesenangan yang di nikmati saat ini oleh pemuda, barangkali belum tentu mereka dapatkan di masa depan, dimana mereka tidak di perpanjang kontraknya oleh perusahaan. Pemuda pekerja memerlukan perlindungan dari pemerintah, dalam segi hukum dan kebijakan dalam dunia kerja. *Outsourcing* mungkin memberikan banyak lowongan pekerjaan, namun aspek yang lain yang berkaitan dengan masa depan pemuda tentu tidak boleh di kesampingkan.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih penulis sampaikan kepada Universitas negeri malang atas kesempatan yang diberikan untuk menulis artikel ini. Tak lupa juga penulis sampaikan kepada pihak-pihak terkait khususnya kepada teman-teman pemuda di Mojokerto Yang telah memberikan kesempatan untuk mengumpulkan data yang dibutuhkan dalam penulisan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Alves, R. dos S., Souza, A. S. de, & All, E. (2014). Understanding Youth in Late Modernity. *Igarss 2014*, 1, 1–5. <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- Anthony Giddens. (2002). *Runaway World How Globalization is Reshaping our Lives*. Profile Books Ltd.
- Azca, M. N., & Sutopo, O. R. (2013). *TRANSISI PEMUDA YOGYAKARTA MENUJU DUNIA KERJA : Previous studies of youth transition are dominated by theories from source of data . Instead of contending that young people is free to make choice.*
- Badan Pusat Statistik. (2019). Februari 2019: Tingkat Pengangguran Terbuka (TPT) sebesar 5,01 persen. In 2019-05-06.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity* (Vol. 17). SAGE.
- Beck, U. (2009). *World at Risk*. Polity Press.
- Bertaux, D. (1981). *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*. SAGE Publications. <https://books.google.co.id/books?id=ZKB6AAAAIAAJ>
- Bima, K., Nggoli, T., & Provinsi, D. I. (2020). Pengembangan Ekonomi Lokal Melalui industrialisasi Tenunan Khas Bima “Tembe Nggoli” di Provinsi NTB. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 02(December), 226–235.
- Bonnett, A. (2005). Global America? The Cultural Consequences of Globalization. *The British Journal of Sociology*, 56(4), 664–665. https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2005.00088_2.x
- BPS Jatim. (2019). *Keadaan Angkatan Kerja Provinsi Jawa Timur 2018*.
- Clarke, L., & Beck, U. (2006). *Risk Society: Towards a New Modernity*. *Social Forces*. <https://doi.org/10.2307/2579937>
- Duncan, J. S. (2017). Men without property: The tramp's classification and use of urban space. In *Readings in Urban Analysis: Perspectives on Urban Form and Structure*. <https://doi.org/10.4324/9781315128061>
- Freire, P. (1984). *Pendidikan Sebagai Praktek Pembebasan*. PT. Gramedia.
- Furlong, A., & Cartmel, F. (1997). *Young people and social change : individualization and risk in late modernity*. Open University Press. <https://eprints.gla.ac.uk/54420/>
- Furlong, Andy, & Cartmel, F. (2007). *Young people and social change*. McGraw-Hill Education. https://books.google.co.id/books?hl=en&lr=&id=ZYrNMhz_hE4C&oi=fnd&pg=PP1&dq=Young+people+and+d+social+change&ots=XO3Qf0vIO8&sig=YAj6NI3MI19-YIHWhbG6zQ6eVXA&redir_esc=y#v=onepage&q=Young+people+and+d+social+change&f=false
- Glick, P., Constant, L., Edochie, I., & Nataraj, S. (2020). Online Outsourcing: Prospects for Increasing Youth Employment and Reducing Poverty in Indonesia. *Online Outsourcing: Prospects for Increasing Youth Employment and Reducing Poverty in Indonesia, February*. <https://doi.org/10.7249/pe271>
- Hadiz, V. R. (2006). Empire and neoliberalism in Asia. In *Empire and Neoliberalism in Asia*. <https://doi.org/10.4324/9780203964989>
- Haji Mohamed, A. (2017). GLOBALISASI DAN IMPAK SOSIOBUDAYA. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. <https://doi.org/10.25077/jantro.v19i1.68>
- Hendrastomo, G. (2010). Menakar Kesejahteraan Buruh: Memperjuangkan Kesejahteraan Buruh diantara Kepentingan Negara dan Korporasi. *INFORMASI*. <https://doi.org/10.21831/informasi.v2i2.6205>
- Huijsmans, R., & Boyden, J. (2016). *Generationing Development, A Relational Approach to Children, Youth, and Development* (R. Huijsmans (ed.)). Palgrave Macmillan.
- Hull, G., Zacher, J., & Hibbert, L. (2009). Youth, risk, and equity in a global world. *Review of Research in Education*, 33(1), 117–159. <https://doi.org/10.3102/0091732X08327746>
- Moleong, L. J. (2015). *Metodologi penelitian kualitatif*. Remadja Karya. <https://books.google.co.id/books?id=YXsknQEACAAJ>
- Naafs, S., & White, B. (2012). Generasi Antara : Refleksi tentang Studi Pemuda Indonesia. *Jurnal Studi Pemuda*, 1(2), 89–106.
- Prabhaputra. (2019). Sistem Outsourcing Dalam Hubungan Industrial Di Indonesia (Outsourcing System In Industrial Relation In Indonesia). *Jurnal Analogi Hukum*, 1(1), 22–27.
- Ritzer, G. (2008). The Blackwell Companion to Globalization (Google eBook). In *Blackwell Publishing*. <https://doi.org/10.1002/9780470691939>
- STATISTIK, B. P. (2019). *Berita Resmi Statistik*. <https://www.bps.go.id/pressrelease/2019/11/05/1565/agustus-2019--tingkat-pengangguran-terbuka--tpt--sebesar-5-28-persen.html#:~:text=Sakernas Agustus 2019 mencatat ada sejumlah 8%2C13,jam seminggu tetapi tidak mencari pekerjaan atau>
- Summary, E. (2020). *Technology and the future of jobs X Global Employment Trends for Youth 2020 EXECUTIVE SUMMARY*. 184.
- Susilowati, S. H. (2016). Fenomena Penuaan Petani dan Berkurangnya Tenaga Kerja Muda serta Implikasinya bagi Kebijakan Pembangunan Pertanian. *Forum Penelitian Agro Ekonomi*. <https://doi.org/10.21082/fae.v34n1.2016.35-55>
- Sutopo, O. R., & Azca, M. N. (2013). TRANSISI PEMUDA YOGYAKARTA MENUJU DUNIA KERJA: Narasi dan Perspektif dari Selatan. *Jurnal Universitas Paramadina*, 10(2), 698–719.

- Sutopo, O. R., & Meiji, N. H. P. (2014a). TRANSISI PEMUDA DALAM MASYARAKAT RISIKO: ANTARA ASPIRASI, HAMBATAN DAN KETIDAKPASTIAN Oki Rahadiano Sutopo Nanda Harda Pratama Meiji. *Jurnal Universitas Paramadina*, Vol. 11, 1–23. <https://repository.ugm.ac.id/135213/1/52-228-1-PB.pdf>
- Sutopo, O. R., & Meiji, N. H. P. (2017). Kapasitas Reflektif Pemuda dalam Transisi Menuju Dunia Kerja. *JSW: Jurnal Sosiologi Walisongo*, 1(1), 1. <https://doi.org/10.21580/jsw.2017.1.1.1934>
- Sutopo, O. R., & Meiji, N. H. pratama. (2014b). TRANSISI PEMUDA DALAM MASYARAKAT RISIKO: Antara Aspirasi, Hambatan dan Ketidakpastian. *Jurnal Universitas Paramadina*, 11(3), 1164–1186.
- Sutopo, O. R., Putri, R. D., & Kusumawardhani, K. L. (2019). Aspirasi Pemuda Kelas Bawah dan Reproduksi Sosial Di Jawa Tengah. *Jurnal Studi Pemuda*, 7(1), 1. <https://doi.org/10.22146/studipemudaugm.42254>
- Triyono. (2011). Outsourcing Dalam Perspektif Pekerja Dan Pengusaha. *Ppk-Lipi*, 6(1). <http://dspace.uui.ac.id>
- White, B. (2011). *Who will own the countryside? Dispossession, rural youth and the future of farming: Valedictory Address delivered on 13 October 2011 on the occasion of the 59th Dies Natalis*. October, 1–30.
- White, B. (2013). Does Indonesia Need Corporate Farms? Reflections on Modernization, Efficiency, and The Social Function of Land. *Journal of Rural Indonesia*, 1(1), 1–14.
- White, B. (2015). Generational dynamics in agriculture: Reflections on rural youth and farming futures. *Cahiers Agricultures*, 24(6), 330–334. <https://doi.org/10.1684/agr.2015.0787>
- Wyn, J., & White, R. (1996). *Rethinking youth*. Sage.

Available online at: <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MELEMAHNYA BUDAYA JAMU CEKOK DI KELURAHAN PARE

Siti Zulaikha ⁽¹⁾, Nur Hadi ⁽²⁾, Joan Hesti Gita Purwasih ^(3*)

^{1 2 3} Faculty of Social Sciences, Universitas Negeri Malang, East Java, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 26th November, 2020
 Review : 27th April, 2021
 Accepted : 10th May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Jamu; Cekok; Culture; Children; Pare

CORRESPONDENCE

*E-mail: joan.hesti.fis@um.ac.id

ABSTRACT

Jamu is a traditional medicine that has been widely known by the Indonesian people. One kind of herbal medicine is now rarely used, namely herbal suppression. The term cekok comes from the Javanese language which means to drink by force. The purpose of this study is to describe how the weakening of the herbal medicine culture in Pare Village. Research using ethnographic qualitative methods with interview and observation techniques. The results of this study indicate that the community sees the existence of herbal suppressants. However, there are not as many devotees as before. As an analytical technique, the author uses an anthropological perspective on medical health behavior according to Notoatmodjo to explain the data found. Data analysis used is the data used, data reduction, and data presentation in the form of descriptions. This study shows that the weakening of the herbal medicine culture, including the number of more modern dietary supplements for children; parents who do not have the heart to do the prostitution process; and the knowledge of parents about the recipe for making the herbal-punching herb.

A. PENDAHULUAN

Pengobatan tradisional merupakan sistem pengobatan sudah di kenal luas oleh masyarakat Indonesia. Penyembuhan penyakit melalui pengobatan tradisional umumnya dilakukan dengan berbagai cara berdasarkan metode yang telah di wariskan nenek moyang. Pengetahuan ini sangat berkaitan erat adat istiadat atau kepercayaan masyarakat lokal, bahkan terkadang bersifat magis (Togobu, 2019). Proses penyembuhan melalui pengobatan tradisional memiliki berbagai metode, di antaranya dengan meracik ramuan dari tumbuh-tumbuhan, penyembuhan secara fisik (pijat, akupunktur, refleksiologi, dan susuk), penyembuhan secara meditasi atau bertapa, dan penyembuhan secara spritual (doa dan mantra-mantra) (Togobu, 2019). Pemilihan pengobatan juga sangat dipengaruhi oleh

tingkat pengetahuan dan kepercayaan yang telah dianut masyarakat dalam pengobatan sebuah penyakit (etiologi penyakit) (Meiyenti, Maihasni, dan Aziwanti, 2019)

Salah satu pengobatan tradisional yang cukup banyak digunakan oleh masyarakat Indonesia adalah jamu. Jamu merupakan metode pengobatan tradisional yang berasal dari racikan tumbuhan, akar-akaran dan bahan alami lainnya. Sekitar 80% spesies tanaman obat-obatan dunia tumbuh di Indonesia sehingga, bahan-bahan pembuatan racikan jamu yang dibutuhkan berasal dari alam dan dan mudah ditemui dilingkungan sekitar ((Jennifer dan Saptutyningsih, 2015) . Ramuan jamu dipercaya dan diwariskan resepnya sebagai obat tradisional secara turun-temurun (Satriyati dan Madura, 2017). Beragam manfaat yang diperoleh dari mengonsumsi

jamu salah satunya yaitu memelihara kesehatan tubuh, meningkatkan kecantikan, menjaga berat badan serta dapat dijadikan obat alternatif untuk penyembuhan penyakit. Adanya keberadaan pengobatan tradisional jamu, tidak lepas dari sejarah peradaban manusia di Indonesia. Keberadaan jamu diperkirakan telah ada sejak zaman batu, namun tidak banyak sumber sejarah yang di dokumentasikan secara tertulis. Selama ini sumber sejarah mengenai jamu hanya di wariskan secara lisan. Hal ini diketahui dalam buku *The Power of Jamu* yang membagi sejarah jamu menjadi 5 (lima) periode. *Pertama*, periode prasejarah yang ditemukannya fosil manusia purba *Pithecanthropus*. Pada jaman ini diketahui bahwa fosil manusia purba sudah mengetahui penggunaan biomedicine sebagai terapi pengobatan. Kondisi ini ditandai dengan adanya beberapa penyakit yang telah menjangkit manusia pada masa itu. Periode kedua, yaitu sebelum kolonial (sebelum tahun 1600). Dibuktikan dengan pahatan relief yang ada pada dinding Candi Borobudur, yang menunjukkan penggunaan ramuan dari tumbuhan sebagai obat. Selain itu, sumber lain keberadaan mengenai jamu dibuktikan dengan naskah kuno yang ditemukan di Bali. Naskah ini ditulis pada daun lontar dengan menggunakan bahasa Sangsekerta pada tahun tahun 991-1016 M (Tilaar dan Widjaja, 2014).

Jamu merupakan bagian dari pengobatan tradisional yang masih menjadi pengobatan alternatif yang masih di gemari masyarakat Indonesia dalam mengobati berbagai macam penyakit. Pada jaman dahulu ramuan jamu menggunakan bahan-bahan gampang dijumpai dan yang masih segar karena langsung diambil dari kebun atau halaman rumah. Namun, saat ini masyarakat jarang sekali yang menanam tumbuh-tumbuhan yang berpotensi menjadi tanaman herbal. Terbatasnya lahan dan proses yang lama serta kurangnya pengetahuan masyarakat mengenai tamana herbal menjadi faktor utama minat masyarakat terhadap jamu berkurang.

Saat ini masyarakat tidak lagi harus bersusah payah menanam dan meraciknya sendiri. Banyaknya macam-macam racikan jamu yang beredar dipasaran memudahkan masyarakat mengonsumsi jamu tradisional. Dibuktikan dengan riset yang dilakukan Badan Litbang Kesehatan pada tahun 2010 yang menunjukkan bahwa sekitar 49,53% masyarakat Indonesia menggunakan jamu baik untuk menjaga kesehatan maupun menjadi obat alternatif untuk mengobati berbagai macam penyakit. Sedangkan, hampir 95% penduduk Indonesia merasakan

manfaat setelah mengonsumsi jamu. Berdasarkan hasil Risetdas yang di lakukan Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan menyebutkan bahwa 55,3% konsumen cenderung menyukai jamu yang dikemas dalam bentuk cairan (*infusum* atau *decoct*), dan sisanya sekitar 44,7% mengonsumsi jamu dalam bentuk rajangan, serbuk dan pil, kapsul, tablet.

Dalam tradisi masyarakat Jawa pengonsumsi jamu pada umumnya hanya dianjurkan untuk kaum lansia dan wanita. Namun, Menurut Geertz (1961) obat tradisional bukan semata-mata hanya untuk wanita namun tersedia pula untuk laki-laki dan anak-anak. Jamu di khusus untuk anak-anak yang disebut dengan istilah jamu cekok. Istilah cekok merupakan kata yang berasal dari bahasa Jawa yang berarti meminumkan sesuatu dengan cara di paksa. Pemberian istilah cekok pada dasarnya merujuk pada metode pemberian jamu yang dilakukan dengan memasukkan ramuan jamu secara paksa ke dalam mulut anak yang akan diobati (Marni dan Ambarwati 2015). Jamu cekok merupakan pengetahuan local masyarakat yang memiliki beragam khasiat untuk pengobati berbagai macam penyakit ada pada anak. Meskipun demikian, penggunaan ramuan jamu cekok masih menjadi pro dan kontra di kalangan medis maupun masyarakat luas.

Pada masyarakat Kelurahan Pare, Kabupaten Kediri, Provinsi Jawa Timur penggunaan jamu cekok sudah sangat umum digunakan sebagai obat penambah nafsu makan pada anak sejak zaman dahulu. Terbukti dengan dikenalnya daerah Kediri sebagai daerah yang banyak memproduksi olahan jamu. Salah satunya di Kelurahan Pare, yang ditandai dengan banyaknya warung-warung dan toko jamu yang banyak menjual berbagai macam jamu. Akan tetapi, saat ini hanya beberapa warung atau toko jamu yang masih bertahan. Salah satunya toko jamu Singowalisong yang sudah berdiri pada tahun 1982. Toko ini juga sudah sejak lama dan turun-temurun menyediakan berbagai macam racikan ramuan jamu termasuk juga olahan jamu cekok.



Gambar 1. Toko Jamu Singowalisong
Sumber : Dokumentasi peneliti

Selain toko jamu songwalisong tersebut masih banyak lagi toko-toko jamu di sekitar wilayah Kelurahan Pare. Toko jamu di Kelurahan Pare sebenarnya sudah mengalami penurunan, misalnya pada tahun 2010 masih ada sekitar 50 an toko produsen jamu. Akan tetapi, berdasarkan hasil obsevasi, kini toko yang tersisa hanya 10 produsen. Berkurangnya produsen jamu di Kelurahan Pare, disebabkan oleh menurunnya daya minat masyarakat di Kelurahan Pare terhadap olahan jamu, khususnya jamu cekok. Hal ini dapat dilihat dari survei yang dilakukan peneliti terhadap masyarakat di sekitar Kelurahan Pare. Survei ini dilakukan untuk memperkuat realitas gejala tersebut. Kondisi tersebut dibuktikan dengan data penelitian terkait melemahnya budaya meminum jamu cekok pada anak-anak. Adapun karakteristik subjek pada survei ini sebagai berikut.

Tabel 1. Karakteristik Subjek Penelitian

No	Nama	Umur	Pendidikan terakhir	Pekerjaan
1.	Siti Rani	54	Tidak sekolah	Pedagang jamu
2.	Silvia Novianti	28	SMA	Ibu Rumah tangga
3.	Dewi Agustina	34	S1	PNS
4.	Yuni	20	SMP	Pedagang
5.	Zuana	23	SMA	Ibu Rumah Tangga
6.	Ruti Widiati	44	SMA	Ibu Rumah tangga
7.	Ayu Anis syaidah	30	SMP	Ibu Rumah tangga
8.	Eria Novianti	35	SMA	Ibu Rumah tangga
9.	Istiana	22	SMA	Pramuniaga
10.	Siti Khobsah	32	SD	Ibu Rumah tangga
11.	Vivin Rahmawati	26	SMA	Buruh

12.	Misana	30	Tidak sekolah	Ibu Rumah tangga
13.	Istiana ayu	29	SMP	Ibu Rumah tangga
14.	Estu	45	SMA	Pedagang makanan
15.	Sayem	50	SD	Ibu Rumah tangga
16.	Reni	48	SMA	Ibu Rumah tangga
17.	Yuti	60	SD	Ibu Rumah tangga
18.	Widia astuti	49	S1	Ibu Rumah tangga
19.	Widarti	49	D3	Apoteker
20.	Sunarmi	53	SMA	Ibu Rumah tangga

Sumber : Survei Penelitian pada Juli 2020

Tabel 2. Tingkat pengetahuan dan penggunaan Masyarakat Kelurahan Pare pada Jamu Cekok

Indikator	Jawaban	Jumlah	Prosentase
Tingkat Pengetahuan mengenai Jamu cekok	Tidak Tahu	11	55%
	Tahu	9	45%
Tingkat penggunaan Jamu cekok	Tidak Pernah	16	80%
	Pernah	4	20%

Sumber : Survei penelitian pada juli 2020

Tabel 2 menunjukkan masyarakat yang mengetahui tentang budaya jamu cekok, tetapi belum tentu menggunakannya pengobatan jamu cekok untuk anak. Dengan demikian, melemahnya jamu cekok di Kelurahan Pare dengan jelas ditemukan melalui hasil survei yang telah dilakukan oleh peneliti.

Ramuan jamu cekok pada umumnya diberikan kepada anak dengan tujuan untuk meningkatkan nafsu makan, obat cacingan, batuk pilek, perut kembung hingga menambah kebugaran tubuh pada anak. Anak-anak yang berusia kisaran 1-2 tahun rata-rata akan mengalami penurunan pada nafsu makan. Penuruna nafsu makan dapat disebabkan oleh berbagai macam faktor salah satunya cacingan sehingga membuat daya tahan tubuh dan berat badan pada anak-anak menurun serta mudah terserang penyakit (Handajani dan Widhiastuti, 2018). Oleh karena itu, para orang tua khususnya ibu-ibu berupaya meracikan atau membeli jamu cekok guna mengatasi pemasalahan kesehatan pada anak tersebut. Akan tetapi, saat ini penggunaan jamu cekok untuk anak-anak sudah kurang diminati. Hal ini mulai tergantikan dengan adanya layanan kesehatan berupa imunisasi yang dilakukan sebulan sekali oleh Posyandu dan di bantu Puskesmas Kecamatan Pare.

Berdasarkan Peraturan menteri kesehatan Republik Indonesia (PMK) No. 42 tentang Penyelenggaraan Imunisasi. Jenis imunisasi hepatitis B, Polio, BGC, campak, DPT-HB-HiB, hingga imunisasi tambahan perlu di berikan pada anak. Imunisasi tambahan dapat berupa pemberian vitamin atau suplemen untuk anak yang mengalami gangguan penurunan nafsu makan. Pemberian imunisasi pada anak ini dilakukan setiap bulan sekali, kegiatan yang dilakukan mulai dari kontrol berat badan, pemeriksaan, serta pemberian vaksi. Oleh sebab itu, masyarakat pada Kelurahan Pare lebih banyak beralih pada layanan imunisasi Posyandu dari pada menggunakan ramuan jamu cekok untuk meningkatkan nafsu makan dan mengobati berbagai macam penyakit pada anak.

Studi sebelumnya kajian mengenai jamu cekok telah banyak membaha, namun hanya terfokus pada eksistensi jamu cekok sebagai pengobatan alternatif dan pemberian jamu cekok sebagai obat penambah berat badan pada anak (Marni dan Ambarwati, 2015). Penelitian mengenai tingkat penerimaan penggunaan jamu tradisonal sebagai obat alternatif pada konsumen obat modern di masyarakat dengan kelas ekonomi rendah-menengah dan atas (Andriati dan Wahjudi 2016) juga telah dilakukan. Selain itu, terdapat penelitian yang mengungkap jamu cekok sebagai obat menambah nafsu makan dan berat badan pada anak (Handajani, 2019; Handajani dan Widhiastut, 2018; Limananti dan Triratnawati, 2003). Selanjutnya strudi mengenai perilaku masyarakat dalam pemilihan mendapatkan pelayanan pengobatan, antara sikap dengan perilaku mengobati sebuah penyakit. Mengenai tingkat pendidikan masyarakat dalam mengambil tindakan pengobatan.

Berangkat dari realitas dan pertimbangan dari penelitian-penelitian sebelumnya, pada penelitian ini peneliti lebih memfokuskan pada permasalahan latar belakang yang mempengaruhi melemahnya budaya jamu cekok yang merupakan pengetahuan lokal di masyarakat, khususnya terhadap budaya penggunaan jamu cekok di Kabupaten Kediri. Hal tersebut ditandai dengan rendahnya tingkat pengetahuan dan penggunaan ramuan jamu cekok di masyarakat saat ini.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan pada Kelurahan Pare, Kecamatan Pare, Kabupaten Kediri. Kelurahan Pare merupakan pusat kota dari Kecamatan Pare yang berada di timur Kota Kediri.

Kelurahan Pare merupakan wilayah terkecil di Kecamatan Pare dengan luas hanya sekitar 2,28 Km². Lokasi penelitain cukup mudah di jangkau karena dekat dengan pusat kota dan berdekatan dengan lokasi Kampung Inggris Pare.

Adapun jenis penelitian yang di gunakan dalam penelitian ini yaitu kualitatif. Penggunaan metode ini dimaksudkan guna mengetahui gambaran atau kondisi mengenai penggunaan pengobatan tradisional jamu cekok pada masyarakat di Kelurahan Pare. Pendekatan kualitatif dipilih untuk menafsirkan dan memahami pola-pola perilaku, nilai, dan kepercayaan masyarakat dari berbagai kelompok budaya (Cresswell 2007). Peneilitian ini menjelaskan latar belakang tentang pengobatan jamu tradisonal, jamu cekok sebagai pengetahuan lokal yang mulai melemah. Sementara, menurut Bogdan dan Taylor, (1975) penelitian kualitatif merupakan suatu metode penelitian dengan proses penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa data tertulis atau lisan dari subjek dan objek yang diamati.

Subjek dalam penelitian ini sekitar 20 orang informan dan rata-rat merapakan ibu-ibu di Kelurahan Pare. Subjek penelitian terdiri dari penjual jamu cekok, konsumen jamu khususnya ibu-ibu dan informan yang masih menggunakan pengobatan tradisional jamu cekok dan masyarakat yang sudah tidak menggunakan pengobatan tradisional jamu cekok. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui wawancara dan observasi lapangan. Analisis data dilakukan mealui tahapan pengumpulan data, reduksi data, dan penyajian. Selanjutnya, hasil penelitian ini disajikan dalam kategorisasi kesamaan hasil pemetaan persepsi dan pengalaman bersama antar informan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Mengenal Jamu Cekok Masyarakat Kelurahan Pare

Kediri merupakan salah satu daerah yang dikenal banyak memproduksi jamu di Indonesia. Tak terkcuali di Kelurahan Pare yang merupakan bagian dari kediri yang terdapat banyak warung-warung penjual jamu. Kelurahan Pare dahulu merupakan daerah yang banyak terdapat penjual jamu pada tahun 90 an. Kondisi ini ditandai dengan banyaknya bekas warung dan toko penjual jamu di sepanjang jalan raya Kelurahan Pare. Oleh karena itu, masyarakat di Kelurahan Pare sangat tidak asing lagi dengan pengobatan

tradisional ramuan jamu. Masyarakat memilih jamu tradisional sebagai obat alternatif untuk menyembuhkan berbagai macam penyakit, termasuk juga untuk meningkatkan nafsu makan pada anak seperti jamu cekok.

Berdasarkan hasil pengamatan di lapangan, ditemukannya banyak bekas warung-warung jamu yang sudah tutup dan tidak beroperasi lagi disepanjang jalan raya di Kelurahan Pare. Kondisi bekas warung-warung jamu ini tersebar di beberapa titik jalan raya di Kelurahan Pare seperti yang tampak pada gambar 2.



Gambar 2. Toko jamu yang sudah tidak beroperasi
Sumber : dokumentasi peneliti

Masih adanya beberapa warung-warung jamu kecil yang masih bertahan hingga saat ini. Namun, toko-toko tersebut sudah jarang sekali menyediakan olahan ramuan jamu cekok. Rata-rata pedagang jamu lebih banyak memproduksi jamu yang dikhususkan hanya untuk menyembuhkan penyakit pada orang-orang dewasa. Meskipun demikian, jika konsumen ingin membeli jamu cekok, warung jamu tersebut akan meracikan jamu cekok jika konsumen memesan terlebih dahulu.

Adapun bahan dasar dari jamu cekok Jamu cekok ini yang terbuat dari berbagai macam rempah-rempah yang gampang sekali ditemui di Indonesia. Sehingga selain dapat dipesan di warung-warung jamu, racikan ramuan jamu cekok juga dapat dibuat sendiri di rumah. Berikut ini merupakan resep dan proses pembuatan jamu cekok sebagai berikut.

a) Bahan Baku Pembuatan Jamu Cekok

Pada dasarnya tidak ada resep pasti dalam pembuatan jamu cekok karena hal ini tergantung pada kepercayaan yang telah diajarkan oleh generasi sebelumnya. Masyarakat sering kali menggunakan empon-empon yang tersedia di sekitar rumah atau yang sering dijual di pasaran. Empon-empon sendiri merupakan penyebutan dari rempah-rempah yang biasanya digunakan pada jamu tradisional Jawa. Sehingga resep pembuatan ramuan jamu cekok sangatlah beragam. Namun resep ramuan yang

dimiliki tiap peramu dapat berbeda-beda, mulai dari penggunaan bahan baku sederhana hingga penggunaan bahan baku yang paling kompleks. Bahan baku sederhana biasanya hanya terdiri dari temulawak yang di campur dengan asam jawa. Jamu cekok yang terbuat dari bahan empon-empon alami tanpa campuran bahan kimia seperti pemanis buatan maupun bahan pengawet.



Gambar 3. Empon (kencur, jahe, temulawak, kunyit, temu ireng, dan lempuyang empit)
Sumber : dokumentasi peneliti

Komposisi ramuan jamu cekok yang paling kompleks yaitu empon-empon yang terdiri dari: temulawak (*Curcuma xanthorrhiza* Roxb), kencur (*Kaempferia galanga* L), jahe (*Zingiofficinale* Rosc), kunyit (*Curcuma domestica* Val.), temu ireng (*Curcuma aeruginosa* Roxb), dan lempuyang empit (*Zingiber americans* L), brotowali (*Tinospora tuberculata* Beumee) dan daun pepaya (*Carica papaya* L). Tetapi ada beberapa orang tua yang menambahkan ramuan jamu cekok dengan bahan-bahan yang dirasa cukup tidak lazim salah satunya seperti tempe busuk yang dipercayai memiliki berkhasiat dapat menambah nafsu makan pada anak.

b) Proses Pembuatan dan penggunaan Jamu Cekok

Proses pembuatan jamu cekok yaitu, pertama menyiapkan bahan ramuan jamu yang berasal dari empon-empon (kencur, jahe, temulawak, kunyit, temu ireng, dan lempuyang empit) yang sudah dikupas dan dicuci bersih; langkah kedua, bahan yang tersebut lalu dihaluskan atau ditumbuk sampai halus serta tambahkan sedikit air matang; langkah ketiga, setelah bahan halus ramuan di masukan ke dalam kain untuk diperas agar dapat diambil sari-sarinya.



Gambar 4. Pamarutan bahan jamu cekok
Sumber : dokumentasi peneliti

Penggunaan kain pada proses pengekokan pada umumnya di fungsikan sebagai saringan (Handajani dan Widhiastuti 2019). Adapun dalam proses pemerasan ramuan jamu menggunakan kain putih yang berbahan sifon. Proses pemerasan dilakukan dengan cara memampatkan bahan-bahan ramuan jamu yang sudah di haluskan sebelumnya diatas di kain putih tipis. Penggunaan kain putih tipis bertujuan agar terhindar dari pencemaran warna pada ramuan jamu cekok, dan dianggap lebih bersih serta memudahkan pada proses pengekokan.



Gambar 5. Kain berbahan sifon
Sumber : dokumentasi peneliti

Langkah awal pemberian jamu cekok kepada anak yaitu pertama anak di posisikan dengan nyaman seperti dipangku atau digendong. Selanjutnya, ramuan yang sudah di bungkus dengan kain diberikan kepada anak dengan diawali memencet hidung anak hingga mulutnya terbuka. Saat mulut anak terbuka, jamu yang dibungkus kain diperas di atas mulut anak hingga cairan secara perlahan-lahan masuk ke dalam mulut.

Biasanya anak-anak akan langsung bereaksi menolak karena aroma serta rasa pada jamu cekok terasa pahit dan getir. Akan tetapi, jika jamu diberikan pada anak-anak yang sudah besar atau berumur lebih dari lima tahun,

mereka umumnya akan mengerti tujuan minum jamu. Teknik yang digunakan pun menjadi berbeda sehingga biasanya mereka akan diberi dalam gelas kecil. Meskipun jamu diberikan kepada anak-anak dengan diminumkan melalui gelas atau sendok. istilah cekok masih saja di gunakan.



Gambar 6. Jamu Cekok dalam bentuk
Sumber. dokumentasi peneliti

2. Penyebab Melemahnya Budaya Jamu Cekok

Gejala melemahnya minat masyarakat terhadap pengobatan tradisional jamu cekok sudah dipaparkan dan dibuktikan pada latar belakang penelitian ini. Meskipun jamu terkenal memiliki berbagai macam khasiat yang dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit salah satunya jamu cekok yang dapat gunakan untuk menambah napsu makan pada anak. Dari hasil penelitian ini menunjukkan bahwa adanya bebra faktor yang penyebab budaya jamu cekok mulai ditinggalkan oleh masyarakat Kelurahan Pare yaitu adanya menganggap penggunaan pengobatan tradisional seperti jamu cekok tidak praktis dan kurang teruji tingkat keefektifitasnya. Hal ini dikarenakan penggunaan jamu cekok Hanya berdasarkan pandangan atau kepercayaan yang turun-menurunkan oleh keluarga atau saran-saran dari orang terdekat seperti teangga dan teman sehingga beberapa penggunanya yang masih bertahan menggunakannya.

Banyaknya proses dalam langkah pembuatan jamu cekok mulai dari pemilihan bahan baku hingga resep atau aturan dalam pembuatannya yang masih belum teruji secara medis baik mutu dan keamanan dalam penggunaanya, yang membuat jamu cekok menjadi kurang diminati sehingga budaya melemah di kalangan masyarakat. Selain itu beberpa faktor pendukung melemahnya budaya jamu cekok yaitu sebagi berikut

a. Suplemen Instan Penambah Nafsu Makan Lebih Digemari.

Semakin cepetnya laju perkembangan teknologi saat ini, serta semakin bertambahnya jumlah penduduk yang lebih modern, membuat masyarakat pengguna pengobatan tradisional semakin berkurang termasuk penggunaan jamu cekok di masyarakat sebagai obat penambah nafsu makan pada anak, mulai mengalami penurunan. Kondisi ini terjadi disebabkan oleh kecenderungan masyarakat saat yang lebih minat kepada obat-obatan kimia karena lebih praktis dari pada jamu tradisional (Widiyanti, 2005). Salah satunya seperti penggunaan suplemen instan sebagai pengganti jamu cekok.

Di Indonesia, penggunaan suplemen instan termasuk kedalam kategori makanan dan terdaftar sebagai obat tradisional (Ramadani, 2007). Produk-produk suplemen makanan yang banyak beredar dipasaran, memiliki ditatur dalam Surat Keputusan Direktorat Jenderal Pengawasan Obat dan Makanan (BPOM) No. HK 00.063.0236. Sehingga hasil data lapangan menunjukkan masyarakat memiliki persepsi suplemen makan instan memiliki fungsi yang sama dan terkesan jauh lebih efektif dan terjamin kemana serta mutu dalam suplemen instan. Oleh karena itu, penggunaan jamu cekok mulai ditinggalkan dan diganti dengan suplemen makan instan. Hal ini juga terjadi pada penggunaan suplemen makan instan sebagai pengganti budaya jamu cekok sebagai obat penambah nafsu makan. Berdasarkan data hasil observasi di lapangan memperlihatkan bahwa suplemen makan instan lebih digemari karena harganya terjangkau, tersedia berbagai macam rasa dan mencerminkan perilaku kesehatan yang lebih modern. Kondisi tersebut secara umum mencerminkan masyarakat modern saat ini yang cenderung menyukai jenis makan yang instan, praktis dan siap saji serta mengandung beragam zat yang kurang baik bagi tubuh (Australian Institute Of Health And Welfare, 2012).

Orang zaman dulu lebih akrab dengan jamu cekok dari pada dengan suplemen instan karena dirasa alami dan masih terbatasnya pengetahuan dan fasilitas kesehatan. Selain itu masih banyaknya tumbuhan-tumbuhan untuk meracik jamu yang ditanam disekitar rumah menjadi faktor jamu cekok sangat eksis digunakan pada zaman dahulu. Sehingga mereka cenderung masih terpaku dengan obat-obatan tradisional seperti jamu cekok dalam menangani masalah penurunan nafsu makan pada anak. Namun seiring dengan majunya

perkembangan teknologi dalam medis, banyak munculnya industri pembuatan suplemen penambah nafsu makan instan. Penggunaan suplemen instan banyak di gunakan oleh masyarakat pada Kelurahan Pare saat ini karena penyajiannya praktis, pilihan di pasaran beragam, dan harga yang ditawarkan cukup terjangkau baik di kalangan kelas atas atau pun kelas bawah.

Semua ada zat-zat yang diperlukan untuk penambah nafsu makan pada anak sudah ada dalam satu paket dalam suplemen makan instan. sehingga suplemen tersebut banyak digemari oleh masyarakat. Suplemen instan saat ini banyak tersedia dengan berbagai macam rasa dan bentuk yang menarik, mulai dari suplemen makan berbebtuk permen, kapsul, maupun sirup.

b. Orang Tua yang Tidak Tega Melakukan Proses Pencekakan pada Anak

Kegiatan mencekok biasanya dilakukan pada balita yang menolak meminum obat atau jamu yang bertujuan menyembuhkan suatu penyakit atau untuk penambah nafsu makan. Proses pencekokan yang dilakukan pada balita yang sedang mengalami penurunan nafsu makan dilakukan dengan cara megucurkan langsung ramuan jamu yang teh di bungkus dengan kain diatas mulut anak. Namun biasanya dalam proses pelaksanaanya anak-anak akan cenderung akan bereaksi menolak karena rasa yang pait dan getir dan aroma jamu yang terkesan bau tidak sedap sehingga anak-anak kurang tertarik (Koesoemawardani, dkk, 2018). Proses pencekokan biasanya memerlukan waktu singkat, tergantung tingkat kesulitan yang dihadapi dalam menangani anak yang saat dicekok.

Berdasarkan hasil wawancara kepada berbagai konsumen dan penjual jamu, kegiatan mencekok jamu saat ini yang mulai kurang diminati orang tua modern disebabkan perasaan tidak tega saat melihat anak menangis dan memberontak pada saat melakukan proses pencekokan. Sangat wajar jika saat menjalani proses pencekok anak akan bereaksi menagis, meronta-ronta, hingga memuntahkan ramuan jamu yang akan di cekokan. Hal ini dipandang cukup beresiko karena akan membuat anak menjadi trauma terhadap makanan dan minuman. Selain itu, orang tua juga mengaku takut ketika anak tersedak saat proses pencekokan. Jika anak tersedak maka akan mengakibatkan resiko kesulitan bernafas hingga menyebabkan meninggal, apalagi jika anak masih berusia dini atau bayi.

c. Kurangnya Pengetahuan Masyarakat
Mengenai Resep Pembuatan Jamu Cekok

Pada pembahasan sebelumnya sudah di jelaskan mengenai bahan baku yang digunakan dalam pembuatan ramuan jamu cekok. Namun pada setiap keluarga atau peramu yang membuat jamu cekok memiliki berbagai macam versi masing-masing resep ramuan jamu yang sesuai dengan kepercayaan dan ajaran dari generasi sebelumnya. Hal demikian disebabkan karena pengetahuan tentang pembuatan ramuan jamu pada umumnya tidak diajarkan secara pasti pada pendidikan formal, melainkan di hanya di peroleh dari pengalaman pribadi dan resep turun-temurun dari orang tua.

Resep pembuatan jamu cekok pada setiap peracik atau peramu memiliki takaran dan bahan baku yang berbeda beda yang sesuai dengan tingkat pengetahuan peramu tersebut. Racikan ramuan jamu biasanya menggunakan bahan baku empon-empon mulai dari yang sederhana hingga paling kompleks. Empon-empon adalah sebutan untuk tanaman-tanaman herbal yang biasanya digunakan untuk bahan baku pembuatan jamu. Penggunaan bahan baku alami seperti empon-empon ini dianggap memiliki efek samping yang minim dari pada obat-obatan kimiawi (Pahandayani, 2014).

Meskipun begitu banyak masyarakat di Kelurahan Pare yang meninggalkan budaya minum jamu cekok pada anak karena dikarenakan kurang pengetahuan masyarakat tentang pembuatan, aturan pakai, dan dosis yang pasti dalam penggunaan jamu cekok. Dengan demikian jika dalam proses peracikan ramuan jamu cekok, si peramu tidak mengetahui secara pasti takaran bahan baku dan kandungan khasiat di setiap bahan baku maka akan sangat berbahaya apabila dikonsumsi khususnya diberikan pada anak-anak. Hal tersebut yang menyebabkan orang tua jarang meracik sendiri dan memberikan ramuan jamu cekok untuk mengobati penyakit pada anak.

Tak adanya regenerasi pada produsen jamu juga turut mendukung faktor melemahnya budaya jamu cekok di masyarakat. Dimana biasanya produsen jamu atau peracik jamu sudah jarang sekali mewariskan pada generasi selanjutnya. Kegiatan produksi jamu peracikan jamu pada saat ini dipandang kurang menguntungkan dari segi ekonomi. Penggunaan pengobatan tradisional jamu yang sudah dianggap kuno bagi generasi muda saat ini, sehingga mereka kurang minat dalam

mempelajari racikan obat-obatan tradisional seperti jamu cekok ini.

3. Perubahan Perilaku Kesehatan Masyarakat dalam Perspektif Antropologi

Menurut Notoatmodjo (2007), perubahan perilaku masyarakat umumnya membutuhkan proses yang kompleks dan memakan renten waktu yang relatif lama. Pada penelitian ini, melemahnya penggunaan jamu cekok dapat dijelaskan melalui tahapan yang dikemukakan Notoatmodjo. Adapun tahapan yang dibutuhkan dalam perubahan perilaku pada masyarakat terkait kesehatan yaitu pengetahuan, sikap, dan tindakan.

a. Pengetahuan Kesehatan (*Health Knowledge*)

Pengetahuan merupakan sebuah hasil dari sebuah rasa penasaran. Rasa penasaran tersebut dapat terjadi setelah seseorang melakukan penginderaan terhadap suatu objek tertentu. Penginderaan yang dilakukan pada suatu objek dapat berupa melihat, merasakan, dan mendengar. Penginderaan yang telah dilakukan biasanya seseorang akan lebih mengetahui. Sehingga hal tersebut biasanya dapat mempengaruhi terbentuknya suatu sikap atau tindakan seseorang.

Pengetahuan seseorang mengenai kesehatan dapat terlihat jika ia mengetahui cara-cara dalam menjaga kesehatan. Indikator pengetahuan kesehatan dapat diketahui melalui pemahaman mengenai sakit dan penyakit, gaya hidup sehat, serta pengetahuan tentang kesehatan lingkungan. Adapun pada penelitian ini pengetahuan masyarakat Kelurahan Pare terhadap kesehatan juga dipengaruhi oleh pengalaman dan perkembangan teknologi yang ada. Pengetahuan masyarakat tentang indikator kesehatan banyak berasal dari pengalaman pribadi individu dan orang yang ada di sekitarnya. Misalnya, pengetahuan masyarakat mengenai ramuan jamu cekok yang dapat menambah nafsu makan sudah terjadi melalui sosialisasi antargenerasi dan menjadi pengetahuan lokal masyarakat. Meskipun demikian, adanya kemajuan kehidupan di berbagai bidang kini membuat masyarakat dapat dengan mudah memperoleh informasi tentang kesehatan modern. Kondisi ini ditandai sejak adanya peran Posyandu bagi masyarakat. Pengetahuan baru terkait kesehatan anak mulai menggeser cara-cara orang tua dalam memberikan penanganan kesehatan anak. Selain itu, hadirnya informasi suplemen-

suplemen makanan yang lebih praktis di pasaran juga memengaruhi orientasi orang tua.

b. Sikap Terhadap Kesehatan (*Health Attitude*)

Sikap merupakan reaksi atau respon yang terjadi setelah adanya pengetahuan tentang suatu objek. Sikap dapat mencerminkan kesenangan atau ketidaksenangan seseorang terhadap sesuatu. Sikap dapat timbul dari pengalaman individu sendiri atau orang lain. Selain itu sikap juga berperan menjadi predisposisi dalam bereaksi dengan cara menyukai atau menolak terhadap suatu kondisi. Adapun unsur yang berpengaruh terhadap sikap dalam perilaku kesehatan masyarakat dalam penelitian ini antaranya pengalaman pribadi. Pengalaman pribadi karena adanya pengaruh yang melibatkan faktor emosional. Hal tersebut juga terjadi pada sikap masyarakat dalam menyikapi penggunaan jamu cekok masyarakat. Misalnya, pada temuan penelitian ini sebagian orang tua tetap menggunakan jamu cekok sebagai pengobatan penambah nafsu makan karena adanya pengalaman pribadi semasa mereka kecil. Akan tetapi, ada pula kondisi ketika orang tua tidak lagi mau menggunakan karena tidak tega melihat anak mengalami pencekakan.

c. Tindakan Kesehatan

Tindakan kesehatan (*health practice*) atau tindakan gaya hidup sehat merupakan sebuah kegiatan seseorang untuk menjaga kesehatan. Ada perbedaan antara sikap dan tindakan, sikap belum tentu terwujud jika di dalamnya tidak ada tindakan (*over behavior*). Sebuah tindakan atau perbuatan yang nyata diperlukan faktor pendukung. Selain itu Upaya individu dalam mendapatkan kesehatan merupakan suatu pranata khusus dilakukan dan dikembangkan pada masa primitive. Pemahaman dan kepercayaan seseorang terhadap kesehatan tidak lepas dari pengaruh budaya dan peradaban primitif (Foster dan Anderson, 1986). Budaya manusia terdapat tindakan kesehatan juga selalu berkembang, karena pemahaman masyarakat mengenai kesehatan berpengaruh juga terhadap tindakan yang dilakukannya.

Adapun dalam penelitian ini faktor pendukung pada perilaku kesehatan diwujudkan dengan terpenuhinya fasilitas kesehatan seperti Posyandu. Sementara itu, penyedia jamu cekok juga semakin minim, sehingga dirasa kurang praktis oleh masyarakat. Oleh karena itu, tidak heran tindakan masyarakat dalam memanfaatkan jamu cekok sebagai pengobatan tradisional semakin memudar.

D. KESIMPULAN

Jamu cekok merupakan wujud dari sebuah pengetahuan lokal mengenai pengobatan tradisional di Indonesia. Akan tetapi, kini ini masyarakat lebih cenderung memilih pengobatan alternatif dengan proses penyembuhan yang secara instan. Pemilihan pengobatan masyarakat ini juga tak lepas dari tingkat pengetahuan dan kepercayaan yang telah dianut di masyarakat. Akibatnya orientasi dan perilaku dalam kesehatan masyarakat mulai berubah serta mengalami pergeseran. Pada kondisi ini pengetahuan lokal terkait jamu cekok menjadi simbol mudahnya kehidupan tradisional menuju kehidupan masyarakat modern. Pertentangan antara tradisionalisme dan modernisme pada ini masih sering terjadi.

Banyaknya faktor yang menyebabkan pengobatan tradisional seperti jamu cekok ini mulai kurang diminati oleh masyarakat. Faktor yang mempengaruhi yaitu masyarakat yang mulai terbuka dengan teknologi pada pengobatan modern yang terkesan instan dan praktis. Salah satu penggunaan pengobatan modern dalam hal ini yaitu penggunaan suplemen instan. Proses pencekakan yang cenderung berbahaya dan terkesan memaksa anak membuat orang tua takut melakukan tindakan pencekakan serta tak adanya takaran atau aturan pasti dalam pembuatan ramuan jamu juga membuat orang tua takut menggunakan atau meracik jamu cekok.

Lemahnya regenerasi dalam produsen jamu juga turut andil dalam melemahnya budaya jamu cekok dimasyarakat. Proses produksi jamu umumnya hanyalah dikelola oleh usaha keluarga inti yang diturunkan, turun-temurun ke sang anak. Pada era ini usaha keluarga yang memproduksi jamu sudah mulai jarang mengajarkan ramuan pembuatan jamu pada generasi berikutnya. Adanya anggapan bahwa usaha pembuatan jamu yang terkesan kuno, kurang menghasilkan secara ekonomi, dan rumitnya proses pembuatan merupakan penyebab sulitnya regenerasi dilakukan. Sehingga melemahnya regenerasi pada produsen jamu juga turut berpengaruh terhadap melemahnya budaya penggunaan jamu cekok dimasyarakat.

Saran yang direkomendasikan oleh penulis pemerintah lebih peduli dengan produsen jamu. Ditujukan dengan adanya pengujian secara klinis pada produk-produk jamu agar kepercayaan dan minat masyarakat meningkat terhadap produk-produk jamu yang beredar dimasyarakat. Selain itu adanya pelatihan atau sosialisasi tingkat desa atau kelurahan terkait tanaman rempah-rempah yang

berpotensi dijadikan obat herbal. Adanya komodifikasi budaya juga dapat berpotensi menunjang kembali eksisnya budaya meminum jamu khususnya jamu cekok. Selain Menghidupkan kembali budaya lama namun dilakukan dengan cara-cara yang baru dan bentuk produk yang baru yang sesuai dengan saat ini (Purwasih,dkk.2019). Salah satunya dengan mengubah ramuan jamu dengan menginovasikan kedalam bentuk-bentuk contohnya jamu yang dikemas dalam bentuk permen, cemilan atau makan dan minuman lainnya. Agar dapat menarik minat anak dalam mengonsumsinya.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Terima kasih penulis sampaikan kepada Universitas Negeri Malang atas kesempatan untuk menulis artikel ini sebagai hasil penganti peneliti pada skripsi. Demikian halnya dengan pihak masyarakat di Kelurahan Pare yang telah bersedia memberi kesempatan kepada penulis untuk mengumpulkan data yang dibutuhkan selama penelitian.

DAFTAR PUSTAKA

- Australian Institute Of Health And Welfare. 2012. "Australia's Food and Nutrition 2012." <https://www.aihw.gov.au/reports/food-nutrition/australias-food-nutrition-2012/contents/table-of-contents> (Agustus 30, 2020).
- Bogdan, R., Taylor, S. J., & Taylor, S. S. 1975. "Introduction to qualitative research methods: A phenomenological approach to the social sciences. Wiley-Interscience."
- Cresswell, John W. 2007. "Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions." *Western Journal of Nursing Research* 21(1): 103–5.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1977. *Revolusi dan Transformasi Masyarakat*, . jakarta: CV Rajawali.
- Foster, Anderson, G.M, B.G. 2006. *Antropologi Kesehatan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Geertz H. 1961. *Keluarga Jawa*. Jakarta: PT. Grafiti Press.
- Gita Purwasih, Joan Hesti, Mahendra Wijaya, dan Drajat Tri Kartono. 2019. "Strategi Bertahan Hidup Perajin Gerabah Tradisional." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 21(2): 159.
- Handajani, Sih Rini, dan KH Endah Widhiastuti. 2018. "Pengaruh Jamu Cekok Terhadap Kenaikan Berat Badan Dan Jumlah Makanan Yang Dikonsumsi Mencit." *Jurnal Kebidanan dan Kesehatan Tradisional* 3(2). <http://jurnalbidankestrad.com/index.php/jkk/article/view/73> (Juni 2, 2020).
- Husaini, Husaini et al. 2017. *BUKU AJAR Antropologi Sosial*.
- Jennifer, Herika, dan Endah Saptutyningsih. 2015 "PREFERENSI INDIVIDU TERHADAP PENGobatan TRADISIONAL DI INDONESIA." 16: 16.
- Koesoemawardani, Dyah, Sri Hidayat, dan Fibra Nurainy. "PEMBUATAN PERMEN JAMU CEKOK SEBAGAI UPAYA DIVERSIFIKASI PRODUK JAMU DI KECAMATAN BUMIRATU NUBAN KABUPATEN LAMPUNG TENGAH." : 5.
- Marni, Marni, dan Retno Ambarwati. 2015. "KHASIAT JAMU CEKOK TERHADAP PENINGKATAN BERAT BADAN PADA ANAK." *Jurnal Kesehatan Masyarakat* 11(1): 102.
- Meiyenti, Sri, Maihasni Maihasni, dan Aziwanti Aziwanti. 2019. "Faktor-faktor Budaya Penghambat Penderita Kanker Berobat ke Fasilitas Pengobatan Modern." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 21(2): 142.
- PAHANDAYANI, P. (2014). *Faktor-Faktor yang Berhubungan Dengan Pemilihan Pengobatan Alternatif Jamu Pada Pasien Diabetes Melitus Di Rumah Riset Jamu Hortus Medicus Tawangmangu* (Doctoral dissertation, Universitas Muhammadiyah Surakarta).
- "PMK No. 42 ttg Penyelenggaraan Imunisasi.pdf." <https://peraturan.bkpm.go.id/jdih/userfiles/batang/PMK%20No.%2042%20ttg%20Penyelenggaraan%20Imunisasi.pdf> (Juni 2, 2020).
- Ramadani, Mery. 2007. "KONSUMSI SUPLEMEN MAKANAN DAN FAKTOR- FAKTOR YANG BERHUBUNGAN PADA REMAJA SMA ISLAM AL – AZHAR 3 JAKARTA SELATAN TAHUN 2005." *Jurnal Kesehatan Masyarakat* 1(2): 5.
- "Riskesdas 2010 Nasional.pdf." <http://kesga.kemkes.go.id/images/pedoman/Riskesdas%202010%20Nasional.pdf> (Juni 4, 2020).
- Satriyati, Ekna, dan Universitas Trunojoyo Madura. 2017. "Menjaga Tradisi Minum Jamu Madura Dengan Penyampaian Pesan Interpersonal Kesehatan Antara Peramu Dan Pengguna." 10(2): 12.
- Widiyanti, H. (2005). *Sejarah Perkembangan Industri Jamu Tradisional dan Pengaruhnya Terhadap Kehidupan Sosial Ekonomi Masyarakat Gentasari Kecamatan Kroya Kabupaten Cilacap Tahun 1990-2002* (Doctoral dissertation, Universitas Negeri Semarang).

- Tilaar, Widjaja, Martha, Bernard T. 2014. *The Power of Jamu*. jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Togobu, Dian Mirza. 2019. "Gambaran Perilaku Masyarakat Adat Karampuang Dalam Mencari Pengobatan Dukun (Ma'sanro)." *J-KESMAS: Jurnal Kesehatan Masyarakat* 4(1): 16.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



INTERNALISASI PENDIDIKAN SEKS TERHADAP ANAK PEKERJA MIGRAN DI KABUPATEN BLITAR

Luvi Mei Anggraini⁽¹⁾, Irawan⁽²⁾, Joan Hesti Gita Purwasih^(3*)

^{1,2,3} Faculty of Social Sciences, Universitas Negeri Malang, East Java, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 26th November, 2020
 Review : 14th April, 2021
 Accepted : 21st May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Role dysfunction; sex education; understanding of children.

CORRESPONDENCE

*E-mail: joan.hesti.fis@um.ac.id

ABSTRACT

Social changes that make society can influence the apparatus. Social changes have an impact on families in Indonesia. The narrower the workforce is coupled with the increasing needs of the family, the older the migrant worker works. As a result, the roles and functions of the family do not work properly. The impact is that the children commit juvenile delinquency. Like it or not, parents still guide their children and understand sexual education so that children do not engage in deviant behavior. This research method uses descriptive qualitative methods. The research focuses on how migrant workers instill sex education in children. There were six informants including 3 migrant workers and 3 migrant workers. Data techniques are observation and open interviews. The results of this study indicate that each migrant worker has a way of imparting sexual education to children. Differences in the cultivation of character education are motivated by several factors. One of them is the cultural factor of the country where the parents work. Furthermore, the acceptance of children in sex education and its application is almost similar. Children still maintain the limits of norms that apply in society.

A. PENDAHULUAN

Bekerja menjadi pekerja migran saat ini menjadi pekerjaan yang paling efektif dan menjanjikan. Hal tersebut dibuktikan dengan banyaknya cerita keberhasilan dari para pekerja migran yang menarik perhatian para calon pekerja migran. Kesuksesan para pekerja migran terlihat dari meningkatnya kesejahteraan hidup serta perubahan gaya hidup (*life style*) pekerja migran yang telah berhasil. Kesuksesan yang dialami oleh para pekerja migran menjadikan calon pekerja migran tertarik bekerja ke luar negeri (Karlina, Arif, & Sodikin, 2017). Ditambah dengan sulitnya lapangan pekerjaan dan tuntutan pemenuhan kebutuhan hidup saat ini menjadi faktor utama bertambahnya minat terhadap sektor tersebut (Syamsudin, n.d.). Pekerja migran di Indonesia mayoritas menyasar negara tetangga seperti Malaysia, Hongkong, Taiwan, Singapura, Korea Selatan, Arab Saudi, Timur Tengah, atau negara belahan Eropa untuk dijadikan sebagai negara tujuan mereka bekerja. Fenomena maraknya pekerja migran mendapat respon positif dari pemerintah. Hal tersebut dibuktikan dengan adanya Undang-Undang yang mengatur tentang pekerja migran. Tenaga Kerja

Indonesia (TKI) menurut Undang-undang RI nomer 39 tahun 2004 adalah setiap warga negara Indonesia yang memenuhi syarat untuk bekerja di luar negeri dalam hubungan kerja untuk jangka waktu yang telah disepakati dengan menerima upah. Peraturan tersebut menunjukkan bahwa pekerja migran memiliki kurun waktu tertentu di dalam kontrak perjanjian yang telah disepakati. Kebijakan tersebut dibuat oleh pemerintah untuk memenuhi hak warga negara Indonesia dalam bekerja. Ditambah keberadaan pekerja migran membantu penambahan devisa untuk negara asal pekerja dan negara penerima para pekerja sehingga keadaan mereka cukup dibutuhkan oleh negara (Arfa & Miswanto, 2016).

Menurut BN2PTKI, data penempatan PMI (Pekerja Migran Indonesia) tercatat sebesar 86.225 jiwa per bulan Januari-April 2019 dengan rincian laki-laki sejumlah 27.269 jiwa dan perempuan sejumlah 58.956 jiwa. Provinsi Jawa Timur merupakan penyumbang tertinggi pekerja migran dari tiap tahunnya. Tercatat pada tahun 2017-2018, provinsi Jawa Timur ada di peringkat pertama dengan jumlah TKI 9.514 jiwa. Memasuki tahun 2019, provinsi Jawa Timur tetap berada di urutan pertama dengan penempatan pekerja migran terbanyak se-Indonesia.

Tercatat 20.768 jiwa per bulan Januari-April (PUSLITFO, 2019).

Daerah yang cukup banyak mengirimkan pekerja migran yaitu Blitar. Blitar merupakan salah satu kota atau kabupaten di Provinsi Jawa Timur, Indonesia. Kabupaten Blitar memiliki 22 kecamatan dengan rincian 220 desa, 28 kelurahan, 759 dusun atau Rukun Warga (RW), dan 6.978 Rukun Tetangga (RT) yang tersebar di seluruh wilayah Kabupaten Blitar. Tercatat pada tahun 2016 jumlah pekerja migran yang berangkat ke luar negeri sebanyak 3.616. Tahun 2017 jumlah pekerja migran tercatat ada 4.476 jiwa, artinya ada peningkatan 20% jika dibandingkan tahun sebelumnya. Tahun 2019, Blitar menduduki peringkat ke-7 dalam penempatan pekerja migran berdasarkan Kabupaten atau Kota di Indonesia. Tercatat sebanyak 2.631 jiwa per bulan Januari-April (PUSLITFO, 2019). Negara tujuan yang paling diminati pekerja migran asal Blitar yaitu Hongkong, Taiwan, Malaysia, dan Korea Selatan. Adapun pekerjaan yang paling mendominasi disasar yaitu bidang informal sebanyak 3.396 (Blitar, 2018).

Fenomena pekerja migran pada mikro analisis menyebabkan permasalahan sosial, yaitu di tataran keluarga. Tidak optimalnya peran orang tua terjadi karena salah satu atau bahkan kedua orang tua dalam satu unit keluarga harus tinggal jauh dari rumah dalam kurun waktu yang lama. Akibatnya terjadi pergeseran peran orang tua. Kondisi ini diperparah ketika peran ibu yang kemudian hilang dalam keluarga karena menjadi pekerja migran. Akibatnya, ayah beralih menangani pekerjaan domestik seperti mengurus rumah tangga dan mengurus anak, sedangkan ibu berpindah dari pekerjaan domestik ke ranah publik, yaitu bekerja ke luar negeri (Eldayati, 2011). Anak pun mulai kehilangan asuhan dari orang tuanya, terutama ibu. Hal ini dapat menyebabkan pergantian pola asuh. Pergantian pola asuh cenderung diserahkan kepada generasi satu tingkat sebelum orang tua yaitu kakek nenek atau diserahkan kepada saudara kandung (Martsiswati & Suryono, n.d.). Permasalahan lainnya yaitu komunikasi dalam keluarga pekerja migran. Apabila komunikasi mengalami hambatan akan sangat berdampak di dalam keluarga, karena unsur tersebut memiliki peran yang sangat penting (Djuwitaningsih, 2018).

Anak-anak pekerja migran sangat rentan terhadap dampak yang terjadi pada saat orang tua bekerja ke luar negeri. Dampak yang terjadi salah satunya yaitu kasus hamil di luar pernikahan. Menurut data dari KPAI, terdapat 37 pasangan di bawah umur yang mengajukan dispensasi pernikahan dini dikarenakan hamil di luar nikah. Pernyataan tersebut dilatarbelakangi oleh pengaruh perkembangan media sosial yang dapat menjurus ke perubahan perilaku anak (Setyawan, 2017). Penelitian yang dilakukan oleh Widia A (2009) menunjukkan bahwa perilaku seks pranikah marak terjadi di daerah Pamekasan dikarenakan kurangnya pengawasan orang tua. Bentuk kenakalan lainnya seperti membolos sekolah, berjudi, dan minum-minuman keras (Widia, 2009). Penelitian lainnya yang ditelaah oleh Fatika, bentuk

pergaulan bebas lainnya juga berupa bermain game, geng motor, dan pacaran. Penyebab dari adanya bentuk pergaulan bebas tersebut disebabkan oleh lemahnya fungsi orang tua dalam hal afeksi, sosialisasi, proteksi, dan edukasi (Fatika, Syarifuddin, & Rani, n.d.).

Fungsi edukasi orang tua terhadap anak memiliki peranan yang penting. Utamanya adalah pendidikan terkait dengan seks. Pemahaman anak terhadap pengetahuan seks sangat mempengaruhi perilaku seks pranikah dan selain itu perilaku seks dipengaruhi oleh faktor lain. Menurut WHO dalam survei tahun 2013 membuktikan bahwa pendidikan seks dapat mencegah perilaku seks pranikah. Hal tersebut berarti juga bahwa pemahaman pendidikan seks dapat mencegah secara preventif adanya penularan penyakit seksual lainnya (Pratama, Hayati, & Supriatin, 2014). Pernyataan yang disampaikan oleh Wakil KPAI, Rita Pranawati (2017) bahwasannya penanaman nilai-nilai termasuk dalam proses edukasi terhadap anak tentang pendidikan seks serta pengawasan pergaulan anak sudah menjadi tanggung jawab orang tua (Setyawan, 2017).

Data pekerja migran di Blitar menempati posisi ke-7 dalam urutan daerah tertinggi di Indonesia menjadikan keluarga pekerja migran di Blitar memiliki risiko mengalami disfungsi peran orang tua. Pergeseran peran antara ayah dengan ibu dimana ibu bekerja di ranah publik sedangkan ayah bekerja di ranah domestik. Meninjau kembali bahwasannya peran ibu sebagai sosok pendidik bagi anaknya. Tidak bisa dipungkiri, sebagian besar anak memiliki kedekatan secara emosional dengan ibunya (Nadhifa, 2018). Realitanya, peran ibu yang bekerja di ranah publik menjadikan anak renggang dalam hubungan secara emosional. Akibatnya, peran ibu yang sesungguhnya tidak berfungsi secara semestinya. Disfungsi peran orang tua tersebut akan berdampak terhadap kurangnya afeksi, proteksi serta edukasi orang tua terhadap anak. Dampak tersebut memunculkan bentuk perilaku menyimpang anak, salah satunya yaitu perilaku seks pranikah.

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan, tujuan umum dari penelitian ini adalah untuk memperoleh informasi baru tentang dunia pekerja migran. Tujuan khusus dari penelitian ini yaitu untuk mengetahui bagaimana proses internalisasi yang dilakukan oleh orang tua pekerja migran dalam mengajarkan anaknya, terutama dalam hal pendidikan seks dengan keterbatasan orang tua dalam melakukan interaksi secara langsung kepada anaknya. Hal ini penting dikaji untuk mengetahui bagaimana peran orang tua pekerja migran dalam mendidik anak masih berfungsi atau tidak. Selain itu dapat menjadi suatu informasi dan bahan evaluasi bagi orang tua dalam menguatkan ketahanan di dalam keluarga melalui pendidikan. Bagi pemerintah, hal ini sangat penting untuk menjadi perhatian agar sedikit lebih dekat dengan pendidikan seks melalui kurikulum pendidikan. Hal ini menjadi alasan yang kuat dikarenakan pendidikan seks terbukti dapat

mencegah kasus kenakalan yang dilakukan oleh anak.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif deskriptif. Kualitatif deskriptif ini merupakan metode yang menghasilkan data berupa tulisan ataupun kata-kata dari sesuatu tindakan. Deskriptif dalam penelitian ini berarti menjelaskan suatu permasalahan secara mendalam (Lexy J. Moeleong, 2018). Penjelasan meliputi proses internalisasi pendidikan seks terhadap anak pekerja migran di daerah Kabupaten Blitar.

Penelitian ini menggunakan desain penelitian dengan pendekatan studi kasus. Studi kasus termasuk di dalam analisis deskriptif dimana peneliti memilih satu kasus dengan sekelompok orang ataupun individu dan diselidiki secara mendalam dan tuntas sesuai dengan teknik penelitian yang ada. Tujuan dari studi kasus adalah menjawab masalah serta pertanyaan dari penelitian (Prihatsanti, Suryanto, & Hendriani, 2018). Pendekatan ini memfokuskan kepada salah satu objek penelitian yang dijadikan satu kasus di dalam penelitian ini. Penelitian ini memilih 6 informan dengan rincian 3 informan orang tua serta 3 informan lainnya adalah anak-anak pekerja migran. Informan yang peneliti pilih yaitu orang tua dan anak dari keluarga pekerja migran yang bertempat di Kabupaten Blitar.

Teknik pengumpulan data menggunakan observasi. Observasi adalah suatu proses pengamatan secara mendalam yang sesuai dengan konteks yang dikaji oleh peneliti. Teknik kedua yaitu wawancara terbuka dimana peneliti mengajukan pertanyaan berkaitan dengan rumusan permasalahan penelitian dan dijawab secara jelas oleh informan dalam keadaan sadar.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Kebudayaan masyarakat di Indonesia mengkategorikan keluarga dalam dua bentuk. Pertama yaitu keluarga inti. Keluarga inti atau *nuclear family* adalah keluarga yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak. Keluarga inti memiliki anggota keluarga serta cakupan yang lebih kecil. Bentuk kedua yaitu keluarga besar. Keluarga besar atau disebut dengan *extended family* terdiri dari keluarga inti yang ditambah dengan keluarga lain. Keluarga luas memiliki beberapa kepala keluarga (Djuwitaningsih, 2018). Bentuk-bentuk keluarga di Indonesia memiliki setiap perbedaan dalam cara berkomunikasi antar individu serta fungsi di dalam menjalankan tugasnya masing-masing.

Keluarga adalah bagian terkecil dari suatu masyarakat. Keluarga adalah lingkungan yang pertama bagi anak-anaknya. Peran keluarga bagi anaknya sangatlah penting. Keluarga dapat dikatakan pula sebagai tolak ukur bagi suatu negara dalam capaian keberhasilan. Hal ini dikarenakan anak menjadi generasi penerus bagi masa depan negara.

Melihat sudut pandang yang lain, keluarga merupakan sebuah sistem yang terdiri dari subsistem. Jika fungsi tersebut tidak seimbang, maka stabilitas di dalam keluarga akan mengalami keguncangan (Hidayati, Zuhdi, & Islam, 2019).

Melalui hasil observasi dan wawancara yang dilakukan di lokasi penelitian, proses internalisasi yang dilakukan oleh orang tua terhadap anak terkait pendidikan seks dalam keluarga pekerja migran terdapat hasil yang bervariasi sebagai berikut.

1. Disfungsi Peran Orang Tua

Orang tua adalah seseorang yang ditemui anak pada saat pertama kali mereka lahir ke dunia. Orang tua juga sebagai penanggung jawab di dalam penghidupan sehari-hari keluarga. Peranan orang tua tidak hanya merawat, membimbing, dan mengawasi anak dalam proses perkembangan fisik. Orang tua juga perlu memperhatikan psikologis anak agar mereka dapat bertumbuh dengan mental yang sehat serta edukasi secara sosial. Tujuannya tidak lain adalah agar anak dapat berperilaku sesuai dengan nilai serta norma yang berlaku di masyarakat (Asriyah, Taftazani, & S, n.d.). Menurut Alfred A dalam Asriyah, terdapat sembilan peranan orang tua terhadap anak seperti halnya, orang tua diharap berprestasi untuk memenuhi kebutuhan sandang, papan, dan pangan anak. Orang tua juga harus memberikan rangsangan demi perkembangan kecerdasan emosional, sosial, dan spiritual. Tak hanya itu, orang tua juga diharap menjalankan fungsi proteksi terhadap anak dari segala situasi (Asriyah et al., n.d.).

Peranan orang tua secara emosional dan sosial terhadap anak nyatanya bergeser ke peran ekonomi (Rochaniningsih, 2014). Dimana orientasi orang tua pada perubahan ini adalah kebutuhan ekonomi keluarga, termasuk kebutuhan anak. Perubahan keluarga yang terjadi seperti pertambahan kebutuhan sehari-hari menjadikan orang tua sangat berminat untuk bekerja sebagai pekerja migran. Ditambah lagi dengan sempitnya lapangan pekerjaan saat ini. Faktor pendorong lainnya yaitu peningkatan status sosial di dalam keluarga (Rahmawati, 2014).

Kondisi tersebut nyatanya terjadi dalam keluarga migran yang peneliti temukan di lapangan. Berbagai macam faktor yang melatarbelakangi orang tua bekerja sebagai pekerja migran yaitu permasalahan ekonomi keluarga. Terutama kebutuhan anak menyangkut biaya pendidikan. Kedua yaitu kebutuhan pangan yang belum terpenuhi. Orang tua pada saat kondisi tersebut istilahnya masih *menumpang* di rumah orang tua. Kebiasaan orang Jawa, seseorang yang sudah menikah cenderung harus memiliki rumah sendiri untuk ditinggali oleh orang tua beserta anak-anaknya. Perasaan malu dan *sungkan* menyelimuti orang tua yang masih tinggal bersama dengan ayah ibu atau mertua mereka. Kebiasaan yang sudah tertanam di dalam masyarakat Jawa ini menjadi salah satu alasan mengapa orang tua mau tidak mau harus bekerja ke luar negeri. Walaupun sebagian orang Jawa tidak mengikuti kebiasaan tersebut.

Alasan pekerja migran untuk berangkat ke luar negeri menjadikan pengasuhan anak dialihkan sementara kepada kakek nenek ataupun saudara kandung. Pengalihan pengasuhan anak ini termasuk dalam faktor yang disebabkan karena situasi khusus yang mengakibatkan gagalnya fungsi orang tua. Hal ini akan berdampak terhadap lemahnya pertahanan anak serta dapat memunculkan perilaku seks pranikah atau kenakalan remaja lainnya dikarenakan peran dan fungsi orang tua tidak berjalan secara optimal.

Pergeseran orientasi peran orang tua pekerja migran sangat berdampak terhadap pengambilan keputusan. Keputusan ini menjadi sesuatu yang sangat dilematis bagi orang tua pekerja migran. Keputusan antara memenuhi kebutuhan ekonomi atau pemenuhan kebutuhan sosial dan emosional anak. Keputusan yang diambil orang tua sangat mengandung konsekuensi terhadap anak. Konsekuensi tersebut berlaku saat output anak terlihat baik atau buruk di dalam masyarakat.

Peran dan fungsi orang tua dalam keluarga pekerja migran seringkali mengalami kegagalan dalam menjalankan tugas. Banyak faktor yang mempengaruhi hal tersebut, seperti faktor dari diri orang tua serta faktor situasi. Menurut Silalahi (2010, p.186), faktor pribadi orang tua ditandai dengan tidak adanya kesadaran dari pihak ayah dan ibu akan fungsi perkawinan. Pergeseran peran ayah dan ibu serta dominasi kehadiran salah satu orang tua juga menjadi faktor kegagalan dalam menjalankan fungsi keluarga (Rochaniningsih, 2014).

2. Pemahaman Pendidikan Seks Pranikah pada Keluarga Migran

Penanaman nilai yang dimaksud salah satunya pendidikan seks yang masih tabu dibicarakan dengan sikap terbuka (Yahdi, 2010). Menurut Luthfie,R.E (2009), pendidikan seks itu sendiri adalah suatu ilmu yang membahas terkait dengan alat-alat reproduksi manusia, tingkah laku seksual, proses pembuahan hingga aspek kesehatan reproduksi lainnya. Menurut Bungin (2008) pendapat lain mengenai pendidikan seks yaitu pengetahuan yang menyangkut tentang alat kelamin. Bagaimana fungsi alat kelamin, pertumbuhan dan perkembangan yang terjadi, perubahan hormon-hormon yang menimbulkan birahi termasuk informasi yang berkaitan dengan pembuahan dan persalinan. Pendidikan seks sangat mempengaruhi perilaku seksual anak. Perilaku seksual anak salah satunya yaitu seks pra nikah marak terjadi karena disebabkan oleh minimnya pengetahuan anak terhadap pendidikan seks yang mengakibatkan anak mencoba hal-hal yang baru sehingga dapat menjurus ke dalam maraknya kasus hamil di luar nikah (Pratama et al., 2014).

Terkait konsep yang sudah dipaparkan peneliti menemukan gambaran pemahaman seks pranikah di kalangan orang tua dan anak-anak pekerja migran sebagai berikut.

a. Internalisasi Pendidikan Seks dari Pekerja Migran

Menurut hasil observasi dan wawancara, setiap pekerja migran memiliki cara tersendiri untuk mendidik anak-anaknya tentang pendidikan seks. Meskipun terbentur dengan situasi dan kondisi yang ada, tetapi orang tua tetap berkewajiban untuk membimbing anak-anaknya. Alasan yang mendasar yang melatarbelakangi orang tua membimbing anak-anak mereka terutama dalam hal pendidikan seks, karena orang tua memiliki kesadaran diri bahwa orang tua tidak bisa secara langsung menjaga anak-anaknya agar terhindar dari pergaulan bebas. Oleh karena itu, orang tua yang bekerja sebagai pekerja migran tetap mengusahakan memberikan pendidikan dengan cara menasehati anaknya untuk tetap menjaga batasan, khususnya batasan berperilaku terhadap lawan jenis.

Batasan yang diberikan oleh anak pun bermacam-macam. Berdasarkan hasil dari wawancara, ibu selalu menekankan kepada anaknya terkait dengan bagian tubuh mana saja yang boleh dan tidak boleh disentuh orang lain. Area sensitif yang tidak boleh disentuh oleh orang lain meliputi wajah (terutama mulut), bagian dada, dan bagian intim. Bagian-bagian sensitif tersebut hanya boleh disentuh oleh anak itu sendiri. Kedua yaitu pada saat anak masih berusia kecil, anak ditekankan untuk tidak mandi secara bersamaan walaupun itu dengan saudara sepupu, selain itu anak dilarang telanjang setelah mandi. Harus berganti pakaian di dalam kamar mandi. Ketiga yaitu anak ditekankan harus tidur sendirian, walaupun suatu ketika terdapat acara keluarga dan tidur bersama di ruang tamu, hal tersebut tidak diperbolehkan. Bentuk pendidikan yang lain yaitu mengenalkan alat reproduksi kepada anak. Bagian tubuh mana yang dianggap *aurat* dan tidak boleh diperlihatkan kepada orang lain.

Pada saat anak memasuki usia remaja, pendidikan seks yang diajarkan oleh orang tua juga berbeda. Batasan-batasan yang diberlakukan dalam masing-masing ibu juga berbeda, seperti aturan dalam berpacaran. Informan pertama memperbolehkan anaknya berpacaran tetapi harus memperhatikan batasan dalam berperilaku terutama dengan lawan jenis seperti tidak boleh berciuman bibir, menyentuh bagian sensitif, hingga bersenggama. Batasan lainnya yaitu tidak boleh merahasiakan hubungan apapun kepada ibunya atau *backstreet*. Anak tidak boleh melakukan liburan bersama dengan pacar, walaupun berencana untuk menginap di tempat yang terpisah. Disisi lain perilaku seksual yang tergolong ringan lainnya seperti berpegangan tangan dan mencium area pipi masih diperbolehkan oleh orang tua.

Informan kedua, ibu tidak pernah melarang anaknya untuk berpacaran. Anak dibebaskan dalam hal berpacaran, keluar malam, berpegangan dengan siapa saja, dan pulang jam berapa. Ibu sudah memberikan kepercayaan penuh terhadap anaknya. Ibu beranggapan bahwa tubuh anak sudah menjadi otoritas anak itu sendiri. Anak dianggap sudah mengerti baik buruk perilaku serta sudah memahami

pendidikan seks yang diajarkan oleh orang tua maupun nilai norma yang sudah menjadi pegangan di sekitar masyarakat. Anak harus memiliki kesadaran diri pada saat melakukan perbuatan apapun serta harus mengerti batasan-batasan berperilaku.

Informan ketiga yaitu orang tua sangat membebaskan anaknya dalam hal berpacaran hingga melakukan hubungan seksual. Ibu menekankan kepada anak apabila pada saat melakukan hubungan seks pranikah, maka wajib menggunakan pengaman. Penggunaan pengaman pada saat melakukan seks sangat ditekankan kepada anak dikarenakan ibu lebih memperhatikan kesehatan reproduksi anak. Pencegahan preventif agar pasangan tidak menularkan penyakit kelamin dan pastinya dapat mencegah dari kejadian hamil di luar perkawinan atau MBA (*marriage by accident*).

Hasil wawancara tersebut dapat dianalisis bahwa batasan-batasan yang diberlakukan oleh orang tua terhadap anak bermacam-macam. Hal tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor. Faktor pertama yaitu pribadi orang tua itu sendiri. Bagaimana sifat serta kepribadian orang tua akan tercermin kepada peraturan-peraturan yang diberlakukan. Kedua yaitu orientasi orang tua. Kecenderungan orang tua terhadap pandangan terhadap suatu aspek. Baik aspek budaya ataupun agama. Sebagai contoh, informan satu tetap membatasi anak dengan aturan yang dibuat. Hal ini menunjukkan bahwa orang tua tetap memegang teguh nilai dan norma yang ada di masyarakat sekitar, utamanya budaya Timur.

Faktor ketiga yaitu latar belakang orang tua bekerja di negara tujuan. Terlihat pada pernyataan informan ketiga bahwa anak diperbolehkan melakukan hubungan seks pra nikah. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh negara yang sekarang ditinggali adalah belahan Eropa. Disimpulkan bahwa orang yang tinggal disuatu negara dengan budaya yang berbeda, maka akan melahirkan pemikiran atau budaya baru. Kondisi ini tercermin dalam pemberlakuan peraturan bagi anak dalam berhubungan dengan lawan jenis.

Penanaman pendidikan seks tersebut secara terus menerus ditanamkan dan dibimbing melalui perantara maupun secara langsung. Perantara yang sering digunakan yaitu melalui telepon secara langsung atau percakapan via sosial media. Orang tua selalu bertukar kabar dengan anaknya dan disisipi dengan nasehat-nasehat untuk selalu mengingat batasannya dalam berperilaku. Cara yang kedua yaitu dengan cara berinteraksi langsung dengan anak. Pekerja migran biasanya mendapatkan hari cuti dalam masa bekerjanya. Hal tersebut dimanfaatkan oleh orang tua untuk pulang ke kampung halaman. Keadaan cuti tersebut dimaksimalkan oleh orang tua untuk menghabiskan waktu bersama anaknya agar orang tua lebih dekat dengan anak dan utamanya bisa lebih mengontrol serta menasehati anak dalam hal berperilaku.

b. Pemahaman Anak Pekerja Migran terhadap Internalisasi Pendidikan Seks

Pembentukan nilai pada anak memiliki 5 tahap. Pertama yaitu tahap menyimak. Tahap menyimak ini anak dengan aktif menerima stimulus. Tahap *responding*, anak sudah dapat merespons stimulus dalam bentuk respon nyata. Tahap memberi nilai ini ketika anak sudah dapat menerima respon dan dapat memahami makna yang terkandung di dalamnya. Tahap pengorganisasian nilai ini merupakan suatu tahap yang lebih kompleks dari tahap sebelumnya, anak sudah dapat menyusun sistem dengan pemahaman makna dari stimulus tersebut. Terakhir yaitu tahap karakterisasi nilai yaitu tahap ketika anak sudah dapat menyimpulkan mana nilai yang diterapkan atau tidak dalam pribadi anak (Sukitman, 2016).

Hasil dari wawancara kepada 3 informan lainnya yaitu anak-anak pekerja migran. Kaitannya dengan penerimaan pendidikan seks yang telah diberikan oleh orang tuanya serta implementasi pendidikan tersebut dalam kehidupan mereka sehari-hari. Informan keempat merupakan anak dari informan pertama. Anak mematuhi peraturan yang dibuat oleh ibunya, walaupun beberapa peraturan pernah dilanggar oleh si anak. Pelanggaran yang dibuat yaitu tidur santai bersama dengan saudara sepupu tetapi masih dalam konteks wajar. Bentuk kedua yaitu batasan dalam berpacaran.

Informan kelima adalah anak dari informan kedua. Hal yang terjadi malah sebaliknya. Ibu membebaskan penuh dan tidak membatasi dalam hal berpacaran, tetapi harus tetap dalam batas wajar, tetapi anak tidak pernah melakukan hal yang mengarah ke perilaku seksual. Hal tersebut dibuktikan dengan anak belum pernah berhubungan dengan lawan jenis atau berpacaran hingga saat ini.

Informan keenam merupakan anak dari informan ketiga. Penerapan peraturan yang diberlakukan oleh ibunya tidak serta merta dimanfaatkan oleh si anak. anak memang cenderung melakukan hubungan berpacaran, tetapi tetap memperhatikan batasan yang diberlakukan oleh norma lingkungan sekitar. Ia berpendapat bahwa menjaga keperawanan sampai saatnya menikah adalah hal yang penting, dikarenakan mitos orang Jawa khususnya di daerah sekitar, bahwa keperawanan seorang wanita terlihat pada saat prosesi *temu manten*. Prosesi tersebut dilakukan dengan mempersatukan *kembang mayang* yang dibawa oleh pendamping temanten. Apabila janur yang dibawa oleh pendamping temanten pada saat prosesi tersebut layu, maka pertanda bahwa temanten wanita sudah tidak perawan. Terlepas dari kebenaran mitos tersebut, si anak tetap menjaga batasannya sendiri sesuai dengan norma yang berlaku.

Hasil dari wawancara tersebut dapat dianalisis bahwa terdapat beberapa faktor yang melatarbelakangi pemahaman serta penerapan dalam kehidupan sehari-hari anak yaitu lingkungan sekitar. Lingkungan anak dimana ia tinggal dan pertemanan sangat mempengaruhi perilaku anak. Terlepas dari

peraturan serta batasan orang tua yang telah diberlakukan. Lingkungan yang baik maka pergaulan bebas memiliki kemungkinan kecil untuk dilakukan anak. Begitu juga dengan circle pertemanan anak. Faktor kedua yaitu kebudayaan. Kebudayaan setempat berfungsi sebagai kontrol sosial. Hal tersebut dibuktikan dengan informan keenam bahwasannya orang tua memberikan kebebasan yang sebebas-bebasnya terkait dengan hubungan seks, tetapi dengan adanya budaya setempat, menjadikan kontrol bagi anak untuk tidak melakukan perilaku seks diluar pernikahan.

3. Pendidikan Seks Pranikah dalam Perspektif Antropologi Keluarga

Keluarga adalah salah satu institusi sosial yang dapat dilihat secara perspektif sosiologis-antropologis. Keluarga dapat menjadi orientasi kajian antropologi. Salah satu alasan yang melatarbelakangi adalah individu yang hidup berkelompok yang memiliki masing-masing tugas dan dilatarbelakangi oleh persamaan pertalian darah serta termasuk di dalam kelompok kekerabatan. Tak hanya itu, keluarga merupakan institusi sosial yang sangat reaktif terhadap perubahan-perubahan yang terjadi (Saifuddin, 2006).

Tidak dapat dipungkiri, bahwa masyarakat saat ini tengah mengalami banyak perubahan sosial. Perubahan sosial berdampak kepada keluarga-keluarga di Indonesia. Perubahan yang terjadi berpengaruh terhadap aspek ekonomi serta kesejahteraan di dalam keluarga menjadi terganggu. Keluarga saat ini tak dapat menjalankan peran serta fungsi di dalam keluarga secara optimal. Hal tersebut berdampak terhadap perilaku menyimpang anak seperti hal nya fenomena seks pranikah.

Pemahaman serta penerapan pendidikan seks yang diajarkan oleh orang tua tidak serta merta dipatuhi ataupun dilanggar. Mereka tetap memfilter nilai-nilai apa yang menurut mereka baik atau buruk. Proses pembentukan nilai sudah sampai pada tahap karakterisasi nilai. Dimana anak sudah dapat mengerti makna nilai tersebut, mengatur secara sistematis, dan akhirnya menyaring mana yang diterapkan didalam kehidupan sehari-hari dan mana yang tidak. Kepatuhan ataupun pembangkangan anak dipengaruhi oleh faktor-faktor. Pertama yaitu faktor lingkungan. Lingkungan dapat berarti lingkungan sekitar atau circle pertemanan Dimana anak itu tinggal maka lingkungan yang baik dan sehat akan membentuk perilaku yang baik pula. Kedua yaitu faktor kebudayaan sekitar. Fungsi budaya salah satunya yaitu sebagai kontrol sosial. Walaupun orang tua tetap membebaskan anak, tetapi anak tetap berperilaku sesuai norma masyarakat.

Kajian keluarga dan pendidikan seks pada penelitian ini dapat menggunakan sudut pandang etik dan emik. Etik itu sendiri terbagi menjadi dua, yaitu etik peneliti dan etik informan. Etik peneliti merupakan sudut pandang yang digunakan peneliti dimana pemikiran peneliti sudah terjebak secara teoritis. Tidak

dapat dipungkiri, peneliti sudah memiliki asumsi tersendiri sebelum terjun ke lapangan. Kedua, yaitu etik dari informan. Etik informan merupakan data yang diperoleh dari informan yang dimana data tersebut merupakan jawaban ideal yang diinginkan peneliti. Jadi, data yang dihasilkan bukanlah data yang bersifat empiris (Amady, 2015).

Kajian pendidikan seks dalam penelitian ini menggunakan sudut pandang etik peneliti. Alasan tersebut dikarenakan peneliti memiliki pengalaman yang serupa dengan fokus penelitian. Hal tersebut dipaparkan dari beberapa informasi dari sudut pandang anak seperti tindakan yang dilakukan oleh informan terkait dengan pendidikan seks yang diberikan oleh ibu serta batasan-batasannya. Kedua yaitu tradisi *temu manten* yang disampaikan oleh informan. Data yang diperoleh diolah sehingga menghasilkan sebuah analisis peneliti bahwa tradisi tersebut berfungsi sebagai kontrol bagi informan itu sendiri dan sosial dalam melakukan sebuah tindakan. Terlepas dari perilaku menyimpang yang dilakukan oleh informan.

Kedua yaitu pendidikan seks dapat di analisis melalui bentuk nilai dan norma setempat. Nilai dan norma setempat dapat melahirkan gaya orang tua dalam mendidik anak. secara budaya setempat, terutama Jawa, pendidikan seks sudah ditanamkan kepada anak pada masa kecil, penanaman tersebut bersifat pengenalan. Memasuki masa remaja, orang tua masih belum memberikan tahap lanjutan kepada anak. Konstruksi masyarakat Timur yang menganggap hal itu tabu sangat mempengaruhi cara bersikap dan berperilaku dalam keluarga. Konstruksi sosial inilah yang melahirkan adanya ketidakterbukaan orang tua kepada anak dan berdampak terhadap kurangnya edukasi terhadap anak.

Akan tetapi, di sisi lain, terdapat orang tua pekerja migran yang sangat membebaskan perilaku seks pranikah. alasan tersebut selain dilatarbelakangi oleh nilai budaya setempat (negara asal pekerja migran bekerja), juga didasari oleh pengetahuan dan sains. Orientasi orang tua tidak lagi berbicara tentang nilai dan norma setempat anak tinggal, melainkan cara anak agar tetap terjaga kesehatan secara reproduksi dan mencegah secara preventif adanya kehamilan di luar pernikahan. Gaya mendidik orang tua tersebut sudah terintegrasi dengan budaya Barat.

Salah satu fungsi kebudayaan dalam kasus ini yaitu sebagai kontrol sosial. Artinya bahwa budaya dapat mengendalikan perilaku individu maupun kelompok dalam masyarakat. Penanaman nilai seks dari orang tua ke anak memang dapat melahirkan perilaku baik atau buruk terlepas dari batasan-batasan yang diberlakukan orang tua. Hal tersebut tergantung pada masing-masing individu. Akan tetapi, pada tahap proses pembentukan karakter, anak sudah sampai ke tahap pemahaman makna nilai, pengorganisasian nilai, serta penyaringan nilai. Hal ini dibuktikan dalam penerapan nilai seks anak ke dalam kehidupan sehari-hari yang masih tetap memegang teguh nilai norma sekitar. Salah satu alasannya yaitu karena anak

berada di lingkungan masyarakat Timur. Dimana masyarakat masih dapat memberikan sanksi sosial terhadap perilaku menyimpang yang dilakukan oleh individu tersebut.

D. KESIMPULAN

Kondisi keluarga migran yang mengalami disfungsi peran dapat berdampak terhadap fungsi orang tua terhadap anak. Terutama fungsi orang tua dalam mengedukasi anak terkait dengan pendidikan seks. Akan tetapi, orang tua tetap mengusahakan meluangkan waktu kepada anak untuk tetap mendidik anak dengan memberikan batasan-batasan berperilaku. Perantara dalam proses menanamkan pendidikan seks berupa interaksi secara langsung pada saat orang tua mengambil cuti bekerja ataupun melakukan pengawasan secara berkala melalui telepon.

Internalisasi pendidikan seks yang dilakukan oleh orang tua kepada anak pekerja migran memiliki bermacam aturan serta batasan-batasan yang diberlakukan. Batasan yang diberlakukan oleh orang tua memiliki banyak perbedaan. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa faktor. Faktor kepribadian orang tua itu sendiri. Kedua yaitu faktor orientasi orang tua terhadap pandangan hidup. Baik orientasi orang tua lebih ke hal agama atau budaya. Orientasi pandangan hidup tercermin di dalam

peraturan yang diterapkan kepada anak. Ketiga yaitu faktor kebudayaan dari negara asal orang tua bekerja juga. mempengaruhi pemikiran, pandangan hidup, serta cara membimbing anak terutama di dalam pendidikan seks.

Penanaman yang diberikan orang tua tidak serta merta diterapkan dalam kehidupan sehari-hari oleh anak. Kewajaran anak dalam melanggar peraturan masih terjadi walaupun dalam batas wajar. Anak berperilaku sesuai dengan nilai dan norma masyarakat setempat. Penanaman nilai seks dari orang tua tetap memiliki filter tersendiri oleh anak. Anak tetap menyaring mana nilai seks yang diterapkan ataupun tidak. Faktor yang melatarbelakangi adalah faktor budaya. Faktor budaya setempat menjadi salah satu kontrol sosial dalam berperilaku.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Ucapan terimakasih ditujukan kepada Universitas Negeri Malang atas kesempatan peneliti untuk menulis jurnal. Penelitian ini merupakan hasil untuk skripsi peneliti. Kedua kalinya penulis sampaikan terimakasih kepada para informan serta pembimbing dalam pembuatan jurnal ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Amady, M. R. El. (2015). ETIK DAN EMIK PADA KARYA ETNOGRAFI. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 167–189.
- Arfa, D., & Miswanto. (2016). PERDAGANGAN DAN PENYELUNDUPAN PEKERJA MIGRAN INDONESIA DI MALAYSIA. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 18(1), 1–11.
- Asriyah, P. W., Taftazani, B. M., & S, M. B. (n.d.). 37 PERANAN ORANG TUA TERHADAP PERILAKU ANAK SEBAGAI PEMIRSA TELEVISI DIRUMAH. 3, 155–291.
- Blitar, P. (2018). JUMLAH TKI ASAL KABUPATEN BLITAR YANG BERANGKAT KE LUAR NEGERI SELAMA 2017 MENINGKAT. Diambil dari <https://www.blitarkab.go.id/2018/01/08/jumlah-tki-asal-kabupaten-blitar-yang-berangkat-je-luar-negeri-selama-2017-meningkat/>
- Djuwitaningsih, E. W. (2018). POLA KOMUNIKASI KELUARGA TENAGA KERJA WANITA (TKW). *Jurnal Komunikasi dan Opini*, 22, 64–74.
- Eldayati, E. (2011). *Pergeseran Peran Dalam Keluarga Tkw (Studi Kasus Ds Karanggayam Kab Banyumas)*.
- Fatika, B. D. A., Syarifuddin, I., & Rani, A. P. (n.d.). PERGAULAN ANAK YANG ORANGTUA SEBAGAI TENAGA KERJA INDONESIA (TKI) (Kasus di Desa Gelogor Kecamatan Kediri Kabupaten Lombok Barat). 1–12.
- Hidayati, A., Zuhdi, M. S., & Islam, B. K. (2019). Pengaruh Keluarga (TKI) Terhadap Perilaku Disiplin Belajar Siswa SD Di Kabupaten Tulungagung. 6(2), 157–164.
- Karlina, E., Arif, M., & Sodikin. (2017). PENGARUH BEKERJA DI LUAR NEGERI TERHADAP TINGKAT EKONOMI DAN PERCERAIAN. *SOSIO DIDAKTIKA*, 4 (1).
- Lexy J. Moeleong. (2018). *Metode Penelitian Kualitatif* (Cetakan Ke). Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Martsiswati, E., & Suryono, Y. (n.d.). Peran Orang Tua dan Pendidik dalam Menerapkan Perilaku Disiplin terhadap Anak Usia Dini. *Jurnal Pendidikan dan Pemberdayaan Masyarakat*, 1(November 2014), 187–198.
- Nadhifa, A. (2018). PERAN IBU DALAM MENDIDIK ANAK MENURUT AL-QUR'AN (Kajian Para Musafir Terhadap Q.S Al-Ahqaf (46) : 15-18). UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG.
- Pratama, E., Hayati, S., & Supriatin, E. (2014). HUBUNGAN PENGETAHUAN REMAJA TENTANG PENDIDIKAN SEKS DENGAN PERILAKU SEKS PRANIKAH PADA REMAJA DI SMA Z KOTA BANDUNG. *Jurnal*

- Ilmu Keperawatan*, II(2), 149–156.
- Prihatsanti, U., Suryanto, & Hendriani, W. (2018). Menggunakan Studi Kasus sebagai Metode Ilmiah dalam Psikologi. *Buletin Psikologi*, 26, 126–136.
- PUSLITFO, B. (2019). DATA PENEMPATAN DAN PELINDUNGAN PMI PERIODE APRIL 2019.
- Rahmawati. (2014). PERGESERAN PERAN DOMESTIK PADA KELUARGA TKW DI DESA SASAHAN KECAMATAN WARINGIN KURUNG KABUPATEN SERANG.
- Rochaniningsih, N. S. (2014). THE IMPACT OF THE SIFT OF FAMILY ROLE AND FUNCTION ON TEENAGER 'S DEVIANT BEHAVIOURS. 59–71.
- Saifuddin, A. F. (2006). Keluarga dan Rumah Tangga : Satuan Penelitian dalam Perubahan Masyarakat. *ANTROPOLOGI INDONESIA*, 30, 247–253.
- Setyawan, D. (2017). Hamil Dulu, Puluhan Anak di Bawah Umur Minta Dinikahkan. Diambil dari KPAI website: <https://www.kpai.go.id/berita/kpai-hamil-dulu-puluhan-anak-di-bawah-umur-minta-dinikahkan>
- Sukitman, T. (2016). INTERNALISASI PENDIDIKAN NILAI DALAM PEMBELAJARAN (UPAYA MENCIPTAKAN SUMBER DAYA MANUSIA YANG BERKARAKTER). *Jurnal Pendidikan Sekolah Dasar*, 2.
- Syamsudin, G. A. (n.d.). DAMPAK POLA ASUH IBU SEBAGAI TENAGA KERJA WANITA (TKW) TERHADAP KEPERIBADIAN REMAJA. *Perempuan dan Anak*, 1(2), 2017.
- Widia, H. (2009). KENAKALAN ANAK YANG DITINGGAL ORANG TUA SEBAGAI TKI KE LUAR NEGERI (Studi Kasus di Kecamatan Pasean Kabupaten Pamekasan-Madura). Universitas Negeri Malang.
- Yahdi, M. (2010). FUNGSI PENDIDIKAN ISLAM DALAM KEHIDUPAN MANUSIA. 13, 211–225.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



AGAMA, MODAL SOSIAL DAN KETAHANAN MASYARAKAT DALAM MENGHADAPI BENCANA DI KOTA BANDA ACEH

Fajri M Kasim ^(1*), Abidin Nurdin ⁽²⁾, M. Rizwan ⁽³⁾,

^{1 2 3} Faculty of Social and Political Sciences, Universitas Malikussaleh, Aceh, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 29th November, 2020
 Review : 15th April, 2021
 Accepted : 21st May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Religion; social capital; norms and values;
 socialization of values and disaster resilience.

CORRESPONDENCE

* E-mail: fajri@unimal.ac.id
fajrimkasim@gmail.com

ABSTRACT

This article examines religion as social capital in realizing resilience in Aceh. The purpose of this research is to discuss how religion and its values become social capital, and how to socialize these religious values in society. This research is a qualitative research procedure that produces descriptive data in the form of written or spoken words from observable people's behavior. The theory used is social capital which believes that religious values, norms and beliefs contained in social structures and structures are able to bond and integrate society to move together to solve problems. The approach is ethnography, which is a written description of people's way of life. There are three data techniques, namely; interviews, observation and document study, then analyzed by exclusion, namely matching all data that has been obtained. The results showed that religion is capable of being a social capital, as well as having values and the norms of tawhid, patience, sincerity, tawakkal and togetherness; These values and norms have been socialized since Islam entered Aceh and continue to be carried out by families and religious leaders through education. Thus, through religion as social capital, it can create resilience in the face of disasters in Acehese society.

A. PENDAHULUAN

Secara geologi Indonesia berada di atas lintas tiga lempeng tektonik yang besar, yaitu Indo-Australia, Eurasia dan lempeng Pasifik. Zona pertemuan antara lempeng Indo-Australia dengan lempeng Eurasia di lepas pantai barat Sumatera, selatan Jawa dan Nusa Tenggara, sedangkan dengan lempeng Pasifik di bagian utara pulau Papua dan Halmahera. Zona ini umumnya juga ditandai dengan keberadaan palung yang cukup dalam. Sementara itu deret gunung api merupakan bagian dari Asia-Pasifik yang sering disebut sebagai cincin api (BNPB, 2016, Putri dan Azwar, 2020).

Realitas geologis tersebut mengakibatkan Indonesia akan selalu diancam oleh gempa bumi yang dapat mengakibatkan tsunami. Gempa dan tsunami yang paling dahsyat terjadi pada 26 Desember 2004 yang berkekuatan berkekuatan 8,9 skala *richter* telah memporak-porandakan seluruh sendi kehidupan masyarakat Aceh. Akibatnya tercatat 110.299 orang yang meninggal, 12.132 orang yang hilang dan 703.518 orang kehilangan tempat tinggal (BRR NAD-NIAS,

2005). Demikian juga kerugian secara ekonomi sekitar 45000 juta Dollar Amerika, (BNPB, 2016: 56).

Jika merujuk pada laporan Badan Penanggulangan Bencana Indonesia (BNBP) bahwa ada 10 jenis bencana yang dapat membahayakan jiwa manusia yaitu; gempa bumi, tsunami, letusan gunung berapi, banjir, longsor, kekeringan, kebakaran lahan dan hutan, cuaca ekstrim, gelombang ekstrim dan abrasi dan banjir bandang (BNPB, 2016: 122).

BNBP dalam desain pengurangan risiko bencana alam di Indonesia menjadikan agama dan sikap hidup sebagai unsur yang penting dalam penanggulangan bencana sehingga tokoh agama selalu dihadirkan (BNPB, 2016: 122). Pihak BNBP menyadari bahwa agama sebagai sumber modal sosial dapat membentuk ketahanan masyarakat terhadap bencana dan mengurangi risiko bencana. Penggunaan agama dan kearifan lokal juga dipakai oleh masyarakat Bali yang mayoritas beragama Hindu. Menurut Paramita (2018: 36) bahwa masyarakat Bali menyakini bahwa antara *bhuana agung* dan *bhuana alit* memiliki hubungan

kosmis yang integralistik. Karena itu, segala aktivitas kehidupan dan ritual umat Hindu senantiasa memuliakan dan menjaga kosmik yang didasarkan pada kesadaran manusia terpusat pada alam (kosmos).

Penggunaan agama dan kearifan lokal sebagai modal sosial dalam menghadapi bencana juga dilakukan India dan Malaysia. Marfai (2016) mengkaji tentang peran kearifan lokal dan modal sosial dalam pengurangan risiko bencana dan pembangunan pesisir di India dan Indonesia. Kajian ini menyimpulkan bahwa kearifan lokal menjadi modal sosial yang ampuh dalam mengurusi resiko bencana. Amir Zal (2018) menulis tentang ketahanan komunitas korban bencana banjir di pantai timur semenanjung Malaysia. Ia menyimpulkan bahwa modal sosial mampu memberikan sumbangan kepada peningkatan pengetahuan, hubungan antara komunitas, elemen pendapatan dan aset, ketersediaan kemudahan asas dan pengetahuan, pergantungan dan pengamalan agama responden.

Aceh sebagai daerah yang pernah menjadi episentrum gempa, sebenarnya memiliki modal sosial berupa norma-norma lokal dapat dilacak di Simeulu yang dikenal dengan nama *smong*. *Smong* tersebut terbukti menyelamatkan ratusan nyawa ketika terjadi tsunami tahun 1907 dan 2004 yang berbatasan langsung dengan lautan Hindia (Sari, Husin dan Syamsidik, 2018: 1).

Sebagaimana *smong*, nilai-nilai agama di Banda Aceh terbukti memberikan pondasi yang kuat dalam membentuk ketahanan jiwa menghadapi bencana. Suwignyo (2019) menegaskan bahwa masyarakat yang kehilangan harta benda dan keluarga setelah selamat dari tsunami memiliki kepercayaan agama dan membantu untuk melalui masa sulit.

Keberhasilan modal sosial sebagai senjata dalam menghadapi sesuatu yang membahayakan manusia juga terbukti berhasil digunakan oleh masyarakat Ujoeng Pacu, Lhokseumawe, Aceh dalam melawan mafia narkoba. Modal sosial keagamaan menjadi semen perekat yang menyatukan masyarakat dalam memberantas barang haram tersebut (Nirzalin dan Febriandi, 2020: 210).

Modal sosial yang terdiri dari norma, jaringan dan hubungan saling percaya yang melahirkan kolektivitas (Chassidy dan Narayan: 2000: 1187-1193). Norma-norma atau nilai-nilai yang dapat berasal dari agama dan tatanan sosial budaya. Pada konteks masyarakat Aceh norma dan nilai-nilai dominan berasal dari agama yaitu Islam (Kasim dan Nurdin, 2016, 2020). Sedangkan ketahanan bencana adalah kapasitas sebuah komunitas atau masyarakat yang memiliki potensi terpapar bencana untuk beradaptasi dengan cara bertahan yang berasal dari sistem sosial masyarakat (UNISDR, 2004; 2011).

Hal tersebut dapat terjadi karena agama yang memiliki seperangkat nilai bagi manusia dalam menghadapi kehidupan, baik untuk hal yang bersifat individu maupun sosial, justru sering diabaikan dan diacuhkan keberadaannya. Sejatinya, agama manapun, termasuk Islam mustahil mengajarkan sesuatu hal yang bersifat amoral, terlebih apabila hal tersebut berdampak negatif tidak hanya bagi manusia itu sendiri melainkan

meluas hingga kepada seluruh makhluk hidup, bahkan alam (Sukmana, 2013: 4).

Oleh karena itu kajian ini akan membahas tentang agama, nilai dan norma agama serta bagaimana sosialisasinya dalam masyarakat sehingga mampu menjadi modal sosial dalam mewujudkan ketahanan bencana di Kota Banda Aceh. Kajian ini penting untuk dilakukan untuk menjelaskan bagaimana agama serta norma dan nilainya mampu menjadi modal sosial dalam menghadapi bencana terutama gempa dan tsunami.

B. METODE PENELITIAN

Kajian ini menggunakan penelitian ini kualitatif (*kualitatif approach*). Bogdan dan Taylor sebagaimana disebutkan oleh Moleong (1997: 3) dan Denzin & Yvonna (2009: 5) mengatakan bahwa penelitian kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata yang tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati. Teori yang digunakan adalah modal sosial, menurut Putman, (2004: 6) modal sosial terdiri dari dua macam yaitu modal sosial kognitif dan struktural. Modal sosial kognitif yang terdiri dari nilai-nilai, nilai-nilai dan perilaku yang melahirkan rasa percaya antar anggota masyarakat dalam hubungan sosial mereka. Kemudian modal *social structural* adalah pelbagai aktivitas, struktur organisasi dan prinsip-prinsip demokratis yang mendukung tindakan kolektif dan dalam pengambilan keputusan (Fukuyama, 1999: 2-3).

Ritzer, (2004) menjelaskan bahwa modal sosial merujuk pada kapasitas individu untuk memperoleh barang material atau simbol yang bernilai berdasarkan kebajikan hubungan sosial dan keanggotaan dalam kelompok sosial atau kapasitas pluralitas seseorang untuk menikmati keuntungan dari tindakan kolektif berdasarkan kebajikan dari partisipasi sosial, kepercayaan terhadap institusi dan komitmen untuk menetapkan cara dalam melakukan sesuatu.

Menurut Darmi (2016: 25) modal sosial adalah seperangkat daya dalam membangun hubungan-hubungan sosial, jaringan, membentuk komunitas dan organisasi yang dapat dipergunakan untuk mengatasi masalah yang dihadapi. Karena itu, modal sosial tidak hanya melihat hasil akan tetapi lebih mementingkan proses. Modal sosial bertumpu pada gagasan kepercayaan, norma dan jaringan informal dan percaya bahwa relasi sosial adalah sumber daya yang berharga (Fathy, 2019: 3).

Jadi dengan demikian inti dari modal sosial adalah norma atau nilai, jaringan dan hubungan kepercayaan. Pada konteks penelitian modal sosial yang dielaborasi adalah norma dan nilai yang terdapat dalam struktur dan tatanan sosial masyarakat. Norma dan nilai tersebut adalah agama yang dianut secara fanatik dan mayoritas dalam masyarakat Aceh. Teori modal sosial inilah yang akan dijadikan sebagai pisau analisis dalam mengkaji relasi antara agama dan ketahanan bencana dalam masyarakat Aceh.

Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah etnografi yang biasa digunakan dalam penelitian sosial. Etnografi yaitu deskripsi tertulis mengenai organisasi

sosial, aktivitas sosial, simbol dan materi serta karakteristik praktik interpretasi suatu kelompok. Etnografi juga merupakan penelitian tentang *the way of life* masyarakat (Duranti, 1997).

Lokasi penelitian difokuskan pada masyarakat Banda Aceh dengan alasan bahwa wilayah ini merupakan daerah yang terdampak cukup parah ketika terjadi gempa dan tsunami 2004, baik secara fisik maupun psikis. Teknik pengumpulan data menggunakan tiga yaitu; wawancara mendalam, studi literatur dan observasi.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Agama sebagai Modal Sosial dalam Menghadapi Bencana

Agama dapat menjadi modal sosial masyarakat Aceh dalam mewujudkan ketahanan bencana menurut Tu Bulqani Tanjongan, Wakil Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama Kota Banda Aceh karena keyakinan tauhid kepada Allah yang sangat kuat. Jika tauhid dan aqidah sudah mengakar dalam jiwa orang Aceh, maka apapun akan dilakukan, jangankan harta, nyawa pun akan dikorbankan, hal ini sudah dicatat dalam sejarah. Ketika Aceh melawan Belanda, senjata, dan meriam ketika terdengar bukan lari justru mencari darimana sumber meriam itu lalu kemudian mereka membunuh Belanda. Orang Aceh berkeyakinan bahwa yang wafat dalam peperangan melawan kafir Belanda dianggap syahid. Ketika syahid maka orang yang termasuk keluarganya tidak akan memberikan efek sedih apalagi stress, justru mereka bangga dan bahagia, karena balasan syahid adalah syurga dari Allah (Wawancara, 23 September 2020).

Sejalan dengan itu, Dr. Mursyid Djawas (salah seorang dosen UIN Ar-Raniry) menegaskan bahwa agama menjadi modal sosial yang utama bagi masyarakat Aceh dalam menghadapi bencana termasuk gempa dan tsunami. Sejarah membuktikan bahwa masyarakat Aceh sepanjang puluhan tahun dilanda konflik pada saat melakukan perlawanan terhadap penjajah dan modal utama mereka dalam perjuang adalah agama. Kemudian pada saat gempa dan tsunami mereka juga teruji ketahanannya secara psikologis. Jiwa orang Aceh kuat secara agama dan aqidah dalam menghadapi konflik melawan penjajah, konflik kemanusiaan selama lebih dari 30 tahun, apalagi bangkit pasca tsunami (Wawancara, 24 Oktober 2020).

Pandangan tersebut juga dikuatkan oleh Teungku Rusli Daud, MA (Ketua Nahdlatul Ulama, sekaligus Anggota MPU Kota Banda Aceh) bahwa agama dapat menjadi modal sosial masyarakat Aceh dalam menghadapi bencana disebabkan oleh dua hal; pertama, karena memang Aceh adalah wilayah yang diberkahi oleh Allah, dan Allah memuliakan orang Aceh. itu juga sebabnya mengapa orang Aceh disebut Serambi Mekkah, tidak hanya karena Aceh merupakan daerah yang pertama kali menerima Islam, kedua, karena kekuatan fisik orang Aceh yang secara fisik memang kuat terbukti dalam sepanjang sejarah Aceh dilanda konflik, bencana beberapa kali masyarakat

Aceh tetap kuat dalam menghadapi musibah dan bencana tersebut. Di samping itu mental orang Aceh juga cukup kuat. Inilah yang menyebabkan perbedaan antara orang Aceh dengan wilayah lain di Indonesia (Wawancara, 22 September 2020).

Menurut NA salah seorang warga yang selamat dari gempa dan tsunami di Masjid Raya Baiturrahman ketika ia berlari dari toko tempat bekerja yang berjarak sekitar 200 meter bahwa ada sekitar 400 orang yang selamat di Masjid tersebut. Menurutnya ia berlari sekuat tenaga menuju masjid karena ia yakin bahwa masjid merupakan rumah Allah dan bangunan keagamaan yang suci yang dapat menjadi sebab selamat dari gelombang tsunami. Dengan kekuasaan Allah air tsunami tidak masuk ke dalam masjid melainkan hanya di samping dan pelatarannya saja. Ia berada di masjid selama kurang lebih satu jam ketika gelombang tsunami datang dengan kecepatan yang tidak terkira. Gelombang tsunami menerjang disertai dengan gempa susulan beberapa kali (Wawancara, 16 Oktober 2020).

Ada perbedaan mendasar antara korban konflik dan korban tsunami dilihat dari sisi agama dalam masyarakat. Korban konflik mereka anggap sebagai korban yang dilakukan oleh manusia, pembunuhan, penculikan, penganiayaan bahwa pemerkosaan adalah perbuatan dan dilakukan manusia. hal ini merupakan ketidakadilan yang menginjak-injak harga diri dan marwah orang Aceh. Sedangkan korban tsunami merupakan takdir dan iradah Allah yang secara aqidah wajib diimani dan diterima. Karena itu, sebodoh-bodohnya orang Aceh tidak akan pernah menyalahkan Allah, sebab itu kita tidak pernah mendengar orang Aceh menyalahkan Allah karena keluarga dan hartanya hilang gara-gara tsunami. Pada sisi yang sama, rasa balas dendam orang Aceh terhadap manusia sebagai makhluk yang berbuat zalim akan meunucul jika ia mengzalimi diri dan keluarganya, sebaliknya kepada Allah wajib taat dan berimana kepada takdir (Wawancara dengan Tu Bulqaini Tanjongan, 23 September 2020).

Agama mampu menjadi benteng jiwa dalam menghadapi bencana sedhasyat apa pun, bahkan dibandingkan dengan tsunami di Jepang. Yubahri, Sekretaris Badan Penanggulangan Bencana Daerah (BPBD) Kota Banda Aceh menceritakan bahwa orang Jepang datang ke Banda Aceh di Kantor BPBD yang terdiri dari mahasiswa dan dosen pada tahun 2014 dan 2015 mereka heran sambil bertanya mengapa orang Aceh begitu kuat menghadapi bencana. Saya jawab bahwa agama yang menyebabkan mereka kuat, keyakinan dalam terhadap takdir sebagai suatu ketentuan dari Allah yang wajib mereka terima dan ikuti. Terikat dengan itu, saya pernah mempresentasikan di Korea Selatan dan Tanzania sebuah Negara di Afrika tentang ketahanan masyarakat Aceh terhadap bencana, dan saya menegaskan bahwa kunci ketahanan orang Aceh ada pada agamanya. Ini adalah bukti bahwa Aceh dapat dijadikan sebagai wilayah contoh atau pelajaran yang dapat menjadi pilot proyek sebagai Kota Ketahanan Bencana di Indonesia bahkan Dunia (Wawancara, 22 September 2020).

Oleh karena itu, berdasarkan beberapa argumentasi tersebut di atas, agama mampu menjadi

modal sosial masyarakat Aceh dalam menghadapi bencana. Ketahanan dalam arti mereka memiliki mitigasi dan persiapan yang kuat terhadap bencana sehingga terjadi pengurangan korban jiwa atau harta; adanya kelenturan struktur sosial jika bencana terjadi yang berfungsi dan berjalan sebagaimana mestinya; kecepatan pemulihan dalam arti upaya untuk kembali ke kondisi normal tidak memerlukan waktu yang cukup lama.

2. Nilai Agama yang Menjadi Modal Sosial dalam Menghadapi Bencana

a. Tauhid

Tauhid merupakan norma dan nilai hal yang sangat menonjol dalam masyarakat Aceh. menurut Tu Bulqaini Tanjongan bahwa tauhid dan aqidah kepada Allah inilah yang terus terbangun dalam diri masyarakat Aceh dan ketika tsunami datang, keluarga mereka yang meninggal, harta yang hilang dianggap sebagai titipan dari Allah, sebab itu adalah semuanya milik Allah. Inilah yang menjadi rahasia sehingga masyarakat Aceh tidak ada yang stress, gila apalagi bunuh diri saat tsunami. Jika ada yang stress dan gila itu boleh jadi korban konflik, masyarakat Aceh yang kehilangan keluarga saat konflik dan tsunami itu pengaruhnya berbeda seperti yang saya katakan sebelumnya. Sebab konflik yang membunuh adalah manusia itu yang mereka tidak terima, sedangkan tsunami itu adalah takdir dari Allah (Wawancara, 23 September 2020).

Tauhid yang kuat kepada Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pengatur, menurut Mursyid Djawas merupakan soko guru yang membentengi masyarakat Aceh sehingga mampu bertahan bahkan bangkit dari terpaan bencana gempa dan tsunami. Karena itu kita tidak pernah melihat dan mendengar bahwa ada orang Aceh menderita gangguan jiwa bahkan bunuh diri karena keluarganya korban bencana atau hartanya habis. Mungkin ini yang membedakan antara karakter masyarakat Aceh dengan masyarakat yang lain di Indonesia atau di negara lain (Wawancara, 24 Oktober 2020).

Hal tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Aceh memiliki tauhid dan aqidah yang kuat. Yaitu hubungan antara hamba dan Tuhan sebagai Yang Maha Pencipta dan Maha Kuasa atas segala sesuatu. Terbukti ketika dalam keadaan mendapat musibah dan bencana ingat kepada Allah tetap terpelihara, dalam bentuk zikir, berdoa, memuji Allah, membaca al-Quran.

b. Sabar

Sabar bermakna kokoh pendirian, gigih, ulet, tahan menderita, tanpa gelisah, tanpa keluh kesah. Karena itu sabar akan dapat menjauhkan menjauhkan diri dari perasaan cemas, gelisah dan frustrasi, sebaliknya sabar akan mendatangkan ketentraman batin. Dengan bersabar manusia akan terdidik secara kejiwaan untuk memperkuat pribadi, serta menambah kemampuan untuk memikul kesulitan, menghadapi problematika hidup dan bencana dan musibah. Sabar juga dapat membangkitkan kemampuan untuk melanjutkan kehidupan yang lebih optimis (Tim Penyusun MUI,

2005: 23).

Umat Islam berdasarkan kitab suci yang dipercayainya mengajarkan bahwa musibah dan cobaan semua datang dari Allah yang tujuannya untuk menguji manusia. Semua musibah dan cobaan tersebut merupakan cara Allah untuk menguji manusia apakah ia sabar atau tidak menghadapinya. Sebagaimana terdapat dalam al-Quran misalnya QS. Al-Baqarah: 155-157.

Kesabaran orang Aceh dalam menghadapi musibah dan bencana diperlihatkan oleh Ibu MS, (55 tahun saat terjadi tsunami, seorang ibu rumah tangga yang selamat dari gulungan ombak tsunami). Ibu MS rumahnya hancur tidak tersisa, perabotan rumah habis terbawa tsunami, adik beberapa kemasannya meninggal 6 orang di juga keluarga suaminya juga meninggal. Sebab bertepatan pada tanggal 26 Desember 2004 itu akan diadakan pesta pernikahan di rumah saudara suaminya di Lampaseh, malam ahad sebelum kejadian tsunami semua keluarga berkumpul di rumah tersebut dan meninggal karena tsunami. Anak Ibu MS, yang bernama Novi sakit karena banyak minum air tsunami pernapasannya terganggu dan paru-parunya kotor. Novi dibawa ke Medan dan Ibu MS dengan pesawat TNI Angkatan Udara dan dirawat secara intensif selama 44 hari di sana. Termasuk Ibu MS juga dirawat meskipun tidak separah anaknya, Novi yang harus diinfus cairan puluhan botol. Setelah pulang dari Medan tidak mungkin kembali ke rumahnya Banda Aceh sebab kediamannya habis total, ia tinggal di Aceh Utara di tempat adiknya selama 1 bulan. Setelah itu, mereka tinggal di kamar sewa yang terbatas karena tidak banyak untuk menyewa rumah yang harganya melambung saat itu disebabkan banyak LSM dan NGO dari Jakarta atau luar negeri yang sudah datang ke Banda Aceh untuk melakukan rekonstruksi dan rehabilitasi pasca tsunami (Wawancara, 17 Oktober 2020).

Kesabaran Ibu MS tersebut patut dijadikan sebagai contoh sebab ia kehilangan rumah, perabot rumah, menumpang di rumah saudara, menyewa tempat tinggal sampai akhirnya kembali ke rumahnya semula di Lamdingin Banda Aceh.

c. Tawakkal

Tawakkal adalah berserah diri kepada Allah yang mengandung arti penerimaan sepenuhnya terhadap kenyataan diri dan hasil usahanya sebagaimana adanya, atau dengan kata lain mau atau mampu menyesuaikan dengan diri dengan dirinya sendiri. Jika seseorang tidak mampu menerima keadaan sebagaimana adanya, maka ia akan merasa tertekan, gelisah, cemas, dan takut bahkan lebih dari itu. Seseorang yang memiliki sikap tawakkal maka perasaan tertekan, gelisah, cemas dan takut akan hilang dari diri seseorang (Tim Penyusun MUI, 2005: 23).

Tu Bulqaini Tanjongan menguraikan bahwa nilai-nilai agama seperti tawakkal, ikhlas dan ridha kuncinya adalah aqidah, ketika seseorang memiliki aqidah yang kuat dan mantap dalam jiwanya, maka ia akan mampu meimplementasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Sebab dalam ilmu agama

masyarakat Aceh nilai-nilai tersebut banyak dipelajari dalam tasawuf bahkan dipraktekkan di dayah (Wawancara, 23 September 2020).

Sikap tawakkal ini dapat dilihat dari pengakuan Ibu MS. Ia dihempaskan tsunami dari kediamannya di Gampong Lamdingin, Kecamatan Kuta Alam ke daerah Kerueng Cut, Tibang Kecamatan Syiah Kuala sekitar 5 Km. Ibu MS awalnya berpegangan tangan dengan anaknya Novi selama beberapa jam, gelombang kedua datang dengan kuat anaknya lepas dari genggamannya. Ia kemudian bertawakkal sambil doa "Ya Allah selamatkan anakku, panjangkan umurnya dan pertemukan aku dengannya sebelum ia meninggal". Saat ia melihat gelombang besar dan seekor ular yang siap menerkamnya. Pada kondisi ia tidak berhenti berzikir, *lailahaillalah, subhanallah, alfatihah*, dan doa-doa yang dia hafal. Ia mampu bertahan dari jam 9 sampai 4 sore di atas tumpukan kayu yang terbawa tsunami. Pada jam 4 sore setelah air mulai tenang ia diselamatkan perahu nelayan yang pulang dari laut. Di atas perahu sudah terbaring beberapa orang meninggal dan luka yang berat dan ringan, sekitar belasan orang (Wawancara, 17 Oktober 2020).

d. Ikhlas

Ikhlas dalam pengertian ini adalah suatu sikap seseorang yang mampu menerima musibah yang menimpa diri atau keluarganya tanpa keluh kesah, tanpa menyalahkan orang lain apalagi menyalahkan Tuhan. Ikhlas dalam berbuat adalah mengerjakan sesuatu tanpa pamrih, tanpa mengharapkan balasan, tetapi menerima apa saja dari Tuhan tanpa persoalan (Tim Penyusun MUI, 2005: 34-35).

Ikhlas juga berasal dari cerminan tauhid yang kuat. Tu Bulqani Tanjongan menjelaskan bahwa seorang korban tsunami dapat mengatakan, janganlah orang tua saya. Harta saya saja dapat diambil oleh Allah sebab saya adalah milik Allah. Prinsip untung saya masih selamat, untung anak saya masih selamat, jadi ketika terjadi musibah dari Allah, maka ia berprinsip untung, tidak pernah rugi. Jadi inilah nilai agama yang menjadi modal masyarakat Aceh dalam menghadapi bencana (Wawancara, 23 September 2020).

Bagaimana keikhlasan masyarakat Aceh dalam menerima bencana, Mursyid Djawas menjelaskan bahwa saya melihat dan berdialog langsung pada hari kejadian tsunami di Masjid Jami' Kopelma Darussalam Banda Aceh, ada seorang laki-laki yang kehilangan isteri dan 7 orang anaknya serta harta bendanya. Ketika saya bertanya bagaimana keadaannya dengan kehilangan orang-orang yang dikasihi dan harta bendanya, ia dengan tegar mengatakan janganlah istri, anak-anak dan harta, saya ini milik Allah, jika saya juga akan diambil oleh Allah, saya ikhlas dan rela (Wawancara, 24 Oktober 2020).

Teungku Rusli Daud, MA menjelaskan bahwa masyarakat Aceh banyak korban keluarga dan kehilangan harta benda tapi ia memiliki prinsip bahwa semua dari Allah dan akan kembali kepada Allah. Makanya ia dapat menerima kenyataan yang menimpa dirinya dan keluarganya. Ia akan menerima dan mengatakan bahwa sesungguhnya semua dari Allah

dan akan kembali kepada Allah. *Inna lillahi wa inna ilahi rajiun* (Wawancara, 22 Oktober 2020).

Beberapa ungkapan tersebut di atas merupakan sikap keikhlasan seorang hamba kepada Allah. Seseorang yang telah sampai pada tahap ikhlas menerima cobaan, bencana sebagai takdir dari Allah maka secara psikologis, jiwanya akan lapang, hatinya rela menerima rasa kehilangan tersebut. Sebaliknya, seseorang yang tidak mampu menerima takdir, tidak ikhlas dengan kenyataan yang menimpanya, maka ia akan mereka kehilangan, ia akan stres depresi bahkan akan mengalami gangguan jiwa secara berkepanjangan.

e. Kebersamaan

Kebersamaan dalam terminologi sosial dapat disebut tolong menolong atau *ta'wun*. Menurut Teungku Rusli Daud, MA, bahwa tsunami datang mengingatkan kita agar kita saling menolong dan memiliki sifat kebersamaan. Sejak dahulu masyarakat Aceh suka menolong, dalam sejarah Aceh pernah memberikan bantuan kepada Turki dengan mengirimkan Lada sekaligus tanda persaudaraan dengan pusat ke Khalifahan Islam saat itu. Kemudian ketika Indonesia baru saja merdeka sangat membutuhkan bantuan masyarakat Aceh memberikan bantuan dua pesawat kepada Indonesia. Kemudian hampir semua daerah di Indonesia yang dilanda bencana pasti ada bantuan masyarakat Aceh seperti di Yogyakarta, Nusa Tenggara Barat dan Sulawesi Tengah. Di daerah ini terdapat masjid yang merupakan bantuan orang Aceh. Karena itu, masyarakat Aceh terkenal suka menolong (Wawancara, 22 September 2020).

Pada saat terjadi tsunami masyarakat Aceh yang tidak terdampak secara langsung memberikan pertolongan kepada korban tsunami, misalnya Nelayan dengan perahunya menolong Ibu MS dan belasan orang lainnya yang terdampar di pantai selama seharian tidak makan dan minum. Ia kemudian diberi makan, minum bahkan pakaian setelah sampai di Peunayong (Wawancara, 17 Oktober 2020).

Masyarakat disekitar Tungkop, Lambaro Kafe, Sibreh, dan Aceh Besar yang tidak terdampak ikut membantu dalam bentuk, makanan, minuman, tempat tinggal kepada korban tsunami. Menurut Mursyid Djawas bahwa daerah-daerah tersebut merupakan daerah penyangga Banda Aceh baik secara logistik, geografis maupun demografis. Sehingga masyarakat yang menjadi korban bencana tidak ada yang kekurangan bahan makanan. Bahkan beberapa hari sesudah kejadian tsunami, masyarakat Aceh Tengah mengirimkan bantuan sayur mayur dan buah-buahan segar melalui mobil truk dan *pick-up*. Kebersamaan ini dilakukan para tokoh masyarakat Aceh seperti kepala desa, imam desa, tokoh adat yang merupakan elit sosial. Jadi ketika mereka yang turun tangan membantu korban bencana, masyarakat lainnya juga ikut tanpa diperintah. Ini juga merupakan modal sosial yang masih terlihat waktu tsunami terjadi. Solidaritas sosial dan ikatan sosial masih kuat (Wawancara, 24 Oktober 2020).

Nilai-nilai agama tersebut merupakan modal sosial

yang sangat berharga pada manusia terutama dalam menghadapi bencana dan musibah yang secara tiba-tiba datang menimpa manusia. Jika manusia tidak memiliki sandaran nilai agama maka dapat dipastikan manusia akan stress, gila bahkan bunuh diri karena jiwanya tidak sanggup menerima kenyataan hidup yang pahit. Kehilangan orang-orang yang dicintai, harta benda bahkan masa depan serta cita-cita yang ia idamkan selama ini. Namun demikian masyarakat Aceh dengan kekuatan nilai-nilai agama mampu bertahan dan keluar dari kesedihan dan tekanan batin dan bangkit kembali.

3. Sosialisasi Nilai Agama menjadi Modal Sosial

Sosialisasi sering dimaknai sebagai suatu proses seseorang menghayati norma-norma kelompok di mana ia hidup sehingga timbullah diri yang unik. Sosialisasi modal sosial dapat dilakukan pada berbagai level seperti individu, keluarga, komunitas masyarakat bahkan negara (Amin, 2016: 138, Putri, 2017: 171).

Proses sosialisasi dari norma dan nilai agama dalam masyarakat sehingga menjadi modal sosial bukanlah pekerjaan mudah dan singkat. Menurut Tu Bulqaini Tanjongan bahwa sosialisasi tentang nilai-nilai agama kepada masyarakat sejak Islam pertama kali datang ke Aceh. Nilai-nilai ini secara cepat teraplikasi dengan ilmu sebab dengan ilmulah peradaban ini akan maju (*bil ilmi hayatul Islam*). Islam di Aceh juga maju karena ilmu tidak hanya ilmu agama, dahulu ulama Aceh berdasarkan manuskrip kitab-kitab karangan ulama zaman dahulu, mereka mampu merakit bom, dan beberapa ilmu lainnya tidak hanya ilmu agama (Wawancara, 23 September 2020).

Senada dengan itu, Teungku Rusli Daud, MA menjelaskan bahwa nilai-nilai agama ini disosialisasikan melalui pendidikan agama sejak kecil. Dahulu di setiap rumah masyarakat Aceh akan terdengar anak-anak yang belajar membaca al-Quran, kemudian ketika beranjak remaja akan belajar di *bale* dan *meunasah*. Kemudian sesudah itu ia masuk dayah untuk belajar ilmu-ilmu keislaman seperti tauhid, fikih dan akhlak (Wawancara, 22 Oktober 2020).

Mursyid Djawas menambahkan bahwa sosialisasi ini diawali dari Islam sebagai agama yang masuk dan dianut secara damai sejak abad ke-7 ada yang mengatakan abad ke-13. Karena agama ini telah mengkristal sepanjang ratusan abad lamanya maka ia telah menjadi karakter dan nilai yang berkelitkelindang dalam perilaku dan sikap hidup orang Aceh. Kita tahu bahwa dalam sejarah wilayah Aceh yang paling sulit ditaklukkan penjajah Belanda, panatisme agama menjadi spirit dan ruh yang mengobarkan semangat perlawanan. Nilai agama ini terus terpelihara dan tertransformasikan dalam masyarakat melalui lembaga-lembaga pendidikan seperti dayah, *meunasah*, masjid yang di dalamnya diajarkan ajaran-ajaran agama oleh para ulama (Wawancara, 24 Oktober 2020).

Tu Bulqaini Tanjongan mengatakan bahwa sampai saat ini masyarakat Aceh masih tetap memiliki landasan agama dan yang paling penting adalah emosi (fanatik)

keagamaan, artinya sikap yang teguh memegang Islam dan rela mati demi Islam, ketika ada kelompok atau unsur dari luar yang akan membahayakan Islam, maka orang Aceh akan melawannya meskipun secara praktik ibadah orang tersebut tidak terlalu taat (Wawancara, 23 September 2020).

Sejalan dengan itu, menurut Sabri Arsyad, Kepala Bidang Perencanaan dan Kesiapsiagaan Bencana Kota Banda Aceh bahwa norma dan nilai-nilai agama ini juga disosialisasikan pada level gampong. Hampir semua gampong di Banda Aceh dibentuk Forum Pengurangan Resiko Bencana yang di dalamnya beranggotakan perangkat gampong termasuk tokoh agama pada tingkat lokal yaitu teungku imum gampong atau imam *meunasah* tentunya juga kepala desa dan tokoh masyarakat lainnya. Demikian juga ada Desa Tangguh Bencana (Destana), salah satu programnya Forum tersebut adalah edukasi dan penyadaran masyarakat akan ketahanan bencana, sadar bencana, membuat peta evakuasi, membuat jalur penyelamatan, simulasi penyelamatan gempa, menentukan titik kumpul (Wawancara, 23 Oktober 2020).

Tidak hanya pada level gampong lembaga-lembaga pendidikan mulai dari Sekolah Dasar sampai Perguruan Tinggi dan lembaga dan instansi pemerintah juga kita masuk untuk melakukan sosialisasi dan edukasi tentang ketahanan bencana. Tentu tidak fokus pada nilai-nilai agama tersebut, namun demikian secara umum kami sampaikan perlunya kesiapsiagaan bencana yang dapat membahayakan nyawa manusia (Wawancara, 23 Oktober 2020).

Bahkan ada beberapa *meunasah* yang di desain khusus ada tangga atau akses untuk penyelamatan diri dari bencana (Hasil observasi, 24 September 2020). Pemilihan *meunasah* dan masjid sebagai titik kumpul dan tempat penyelamatan diri merupakan pilihan yang tepat sebab secara sosial *meunasah* dan masjid merupakan pusat kegiatan sosial keagamaan juga tempat musyawarah, pendidikan dan kegiatan sosial keagamaan lainnya.

Dari pembahasan tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa agama menjadi modal sosial dalam mewujudkan ketahanan bencana. Agama berupa kepercayaan yang terimplementasi dalam norma dan nilai yang terdapat dalam struktur dan tatanan sosial masyarakat. Dalam teori sosiologi bahwa agama dan norma serta nilai-nilainya mampu merekatkan dan mengintegrasikan masyarakat untuk bekerjasama untuk bertahan menghadapi bencana. Agama yang mengkristal menjadi aqidah sebagai norma dan nilai-nilai yang dianut dan dipraktikkan oleh masyarakat ditambah dengan jaringan informal dari para ulama, tokoh agama sebagai elit sosial yang cukup dipatuhi oleh masyarakat melengkapi modal sosial tersebut. Sehingga dengan demikian masyarakat Aceh mampu bertahan dan keluar dari penderitaan akibat bencana gempa dan tsunami.

D. Kesimpulan

Agama mampu menjadi modal sosial masyarakat Aceh dalam mewujudkan ketahanan bencana. Ketahanan ini disebabkan oleh adanya keyakinan agama yang kuat berupa aqidah dan tauhid yang tertanam secara dalam pada masyarakat Aceh. Ketahanan dalam arti mereka memiliki mitigasi dan persiapan yang kuat terhadap bencana sehingga terjadi pengurangan korban jiwa atau harta; adanya kelenturan struktur sosial jika bencana terjadi yang berfungsi dan berjalan sebagaimana mestinya; kecepatan pemulihan dalam arti upaya untuk kembali ke kondisi normal tidak memerlukan waktu yang cukup lama.

Norma dan nilai agama yang menjadi modal sosial dalam mewujudkan ketahanan bencana adalah tauhid, sabar, tawakkal, ikhlas dan kebersamaan. Meskipun nilai tauhid yang menjadi kunci dari semuanya, sebab tauhidlah yang akan melahirkan sifat sabar, tawakkal, ikhlas dan kebersamaan dan menolong sesama manusia.

Sosialisasi dari norma dan nilai agama dalam

masyarakat sehingga menjadi modal sosial terjadi sejak Islam pertama kali datang ke Aceh. Karena nilai agama ini telah mengkristal sepanjang ratusan abad lamanya maka ia telah menjadi karakter dan nilai serta sikap hidup orang Aceh. Norma dan nilai ini terus disosialisasi dalam keluarga, masyarakat oleh tokoh agama melalui majelis taklim, pengajian, juga sosialisasi yang khusus kebencanaan oleh pemerintah seperti pada Forum Pengurangan Resiko Bencana pada level gampong.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada pihak yang mendukung penelitian ini sehingga dapat terlaksana dengan baik. Rektorat dan seluruh jajarannya yang memberikan dukungan dana, Dekanat Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik yang memfasilitasi, para dosen dan tenaga kependidikan di Universitas Malikussaleh, Aceh yang membantu penelitian ini. Demikian juga pihak-pihak yang menjadi informan di Kota Banda Aceh terima kasih yang tidak terhingga.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, M. (2016). "Sosialisasi Nilai-Nilai Agama di Kalangan Mahasiswa Program Studi Sosiologi UIN Sunan Kalijaga." *Sosiologi Agama: Jurnal Ilmu Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial* 10 (2): 133-154.
- Alfian, I. (1987). *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh 1873-1912*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Badan Penanggulangan Bencana Nasional. 2016. *Risiko Bencana Indonesia*, Jakarta: Badan nasional Penanggulangan Bencana.
- Darmi, T. (2016), "Optimalisasi Peran Perempuan Berbasis Modal Sosial Pada Sektor pemerintahan Desa (Study pada Pengelolaan Dana Desa)." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 18 (1): 21-27.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2009). *Handbook of Qualitative Research*, terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Desfandi, M. (2014). "Urgensi kurikulum pendidikan kebencanaan berbasis kearifan lokal di Indonesia." *Sosio-Didaktika: Social Science Education Journal* 1(2): 191-198.
- Duranti, A. (2012). *Anthropology and linguistics. The SAGE handbook of social anthropology*, 1: 12-26.
- Fathy, R. 2019. "Modal Sosial: Konsep, Inklusivitas dan Pemberdayaan Masyarakat." *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 6 (1): 1-17.
- Fukuyama, F. (1995). *Trust: The social virtues and the creation of prosperity* (99). New York: Free press.
- Kasim, M. F, Nurdin, A. (2016). "Resolusi Konflik Berbasis Kearifan Lokal di Aceh: Studi tentang Eksistensi dan Peran Lembaga Adat dalam Membangun Perdamaian di Kota Lhokseumawe." *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 3 (1): 101-118.
- Kasim, M. F. Nurdin, A. (2020). "Study of Sociological Law on Conflict Resolution Through Adat in Aceh Community According to Islamic Law." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 4 (2): 375-397.
- Marfai, M. A., Rahayu, E., & Triyanti, A. (2018). *Peran Kearifan Lokal Dan Modal Sosial Dalam Pengurangan Risiko Bencana Dan Pembangunan Pesisir*, Yogyakarta: UGM Press.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1984). *Qualitative data analysis: A sourcebook of new methods*. In *Qualitative data analysis: a sourcebook of new methods*. Sage publications.
- Moleong, L. J. (2019). *Metodologi Penelitian Kualitatif*.
- Narayan, D., & Cassidy, M. F. (2001). A Dimensional Approach to Measuring Social Capital: Development And Validation of A Social Capital Inventory. *Current sociology*, 49 (2): 59-102.
- Nazir, M. 1985. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Nirzalin, Febriandi, Y. (2020). "Teungku Dayah Agency and Religious Social Capital on Drug Eradication In Aceh, Indonesia." *Jurnal Ilmu Sosial Ilmu Politik*, 23 (3): 210-222.
- Paramita, I. G. A. (2018). "Bencana, Agama dan Kearifan Lokal." *Dharmasmrti: Jurnal Ilmu Agama dan Kebudayaan*, 18(1): 36-44.
- Putnam. (2004). *Social Capital and Civic Community*, USA: Infed.

- Putri, Z. E., Azwar (2020). "Modal Sosial kelompok Rentan Sebagai Upaya Disaster Risk Reduction," *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 22 (2): 236-245.
- Putri, I. A. (2017). "Jaringan Kekerabatan Matrilineal Sebagai Modal Sosial Perempuan Caleg dalam Pemilu 2014." *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 19 (2): 167-178.
- Ritzer, G. dan Goodman D.J., (2004). *Teori Sosiologi Modern*, Edisi Keenam, Terjemahan, Jakarta: Kencana.
- Sari, R. H., & Taqwaddin Husin, S. (2016). "Kearifan Lokal Smong Masyarakat Simeulue Dalam Kesiapsiagaan Bencana 12 Tahun Pasca Tsunami." *Jurnal Ilmu Kebencanaan: Program Pascasarjana Unsyiah*, 3 (1): 27-32.
- Sukmana, E. T. 2013. "Revitalisasi Keharmonisan Dunia (Menilik Relevansi Antara Moral, Agama, dan Bencana)." *Jurnal Essensial*, Vol. XIV No. 1 April.
- Suwigno, A. (2019). A Tsunami-Related Life History of Survivors in Banda Aceh, Indonesia and Sendai, Japan. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 23(2): 120-134.
- UNISDR, (2004). *Global Assessment Report on Disaster Risk Reduction: Revealing Risk, Redefining Development, Information*, Press, UK: Oxfrod.
- UNISDR, (2004). *Living with Risk: A Global Review of Disaster Reduction Initiatives*, Inter-Agency Secretariat of the International Strategy for Disaster Reduction (UNISDR).
- Utami, S. N. H. (2012). Bertani Selaras Alam di Lereng Merapi: ^[SEP]Kekuatan Agama dan Kearifan Lokal dalam Proses Kebangkitan Pasca Gempa di Kasongan Bantul, Yogyakarta dalam Agus Indiyanto dan ^[SEP]Arqom Kuswanjono, *Konstruksi Masyarakat Tangguh Bencana Kajian Integratif Ilmu, Agama, dan Budaya*, Buku III, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 2012.
- Wawancara dengan Dr. Mursyid Djawas, Dosen Universitas Islam negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 24 Oktober 2020.
- Wawancara dengan NA salah seorang warga yang selamat dari gempa dan tsunami di Masjid Raya Baiturrahman, 16 Oktober 2020.
- Wawancara dengan Sabri Arsyad, Kepala Bidang Perencanaan dan Kesiapsiagaan Bencana BPBD Kota Banda Aceh, 23 September 2020.
- Wawancara dengan Teungku Rusli Daud, MA, Anggota Majelis Permusyawaratan Ulama dan Ketua Nahdlatul Ulama Kota Banda Aceh, 22 Oktober 2020.
- Wawancara dengan Tu Bulqaini Tanjongan, Wakil Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama Kota Banda Aceh, 23 September 2020.
- Wawancara dengan Yubahri, Sekretaris BPBD Kota Banda Aceh, 23 September 2020.
- Wawancara Ibu MS, seorang warga yang selamat dari gempa dan tsunami di Kota Banda Aceh, 17 Oktober 2020.
- Zal, W. A. (2018). "Ketahanan Komuniti Mangsa Bencana Banjir Di Pantai Timur Semenanjung Malaysia Dalam Konteks Modal Komuniti." *Journal of Nusantara Studies (JONUS)*, 3(2): 41-53.

Available online at: <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



KETAHANAN KELUARGA ORANG DENGAN HIV/AIDS (ODHA) DI MASA PANDEMI COVID-19: STUDI KASUS DI DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

Atik Triratnawati ^(1*)¹ Department of Anthropology, Faculty of Cultural Science, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 01st December, 2021
 Review : 13th April, 2021
 Accepted : 10th May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Family; resilience; gotong royong; PLWHA

CORRESPONDENCE

*E-mail: atik-tri@ugm.ac.id

A B S T R A C T

COVID-19 pandemic affects people's lives on all fronts. PLWHA is one of the vulnerable and marginalized communities affected by COVID-19. They need the help of families to support their lives who are always faced with physical, mental, social (stigma and discrimination) and economic problems. This article aims to analyze the Javanese families' resilience in helping family members who were PLWHA during the COVID-19 pandemic. Ethnographic research conducted in DIY in 2020 among PLWHAs through online and offline focus group discussion and offline as well as offline interviews of 10 members of PLWHA family. The economic and social function of Javanese nuclear family extend to extended family. Among PLWHA believe that the family is a physical and mental remedy for their lives. Not only nuclear family but also extended family assistance in both material and non-material are able to make survival in the COVID-19 pandemic. Although ODHA families are also affected by COVID-19, but the spirit of gotong royong helps the weak, the compassion between the healthy and the sick continues to build. The COVID-19 pandemic has strengthened the kinship between them. The help provided by the nuclear and extended families to ODHA is positive because it will break the chain of stigma and discrimination. Through family support and assistance to ODHA self-acceptance, quality of life and family acceptance will continue to increase.

A. PENDAHULUAN

Pandemi COVID-19 yang telah berlangsung lebih dari 1 tahun ini mengakibatkan kehidupan masyarakat Indonesia belum membaik, baik dalam aspek ekonomi, kesehatan, sosial budaya maupun pendidikan. Terlebih bagi warga masyarakat yang sebelumnya tengah menderita sakit. Status kesehatan seseorang apalagi jika ia telah memiliki penyakit bawaan (komorbid) membuat kondisinya semakin rentan untuk penularan COVID-19. Oleh sebab itu seseorang yang sakit akan menjadikan beban banyak pihak sebab si penderita akan menghadapi berbagai masalah yang tidak mampu ia atasi sendiri. Agar penderita mampu bertahan hidup, mereka butuh dibantu dan diberi empati sehingga penderita kondisinya tidak semakin memburuk.

Salah satu kelompok masyarakat yang menghadapi masalah terkait dengan penyakitnya adalah ODHA (Orang Dengan HIV/ AIDS). Mereka mengalami kondisi sakit yang memaksa untuk

mengonsumsi obat setiap hari serta melakukan terapi dan pemeriksaan laboratorium rutin yang telah dijadwalkan. Di masa pandemi COVID-19 ini semua hal yang terkait ODHA membutuhkan perhatian penuh, sebab mereka tidak mampu memenuhi kebutuhan hidup sendiri maupun pengobatannya. Ditambah lagi apabila terkena COVID-19, pengidap HIV/AIDS berpeluang 3 kali lebih besar untuk meninggal dunia (Bisnis.com, 2020). Oleh karena itu menjaga imunitas tubuh tetap tinggi menjadi upaya yang dilakukan ODHA agar terhindar dari COVID-19.

ODHA yang mengonsumsi obat ARV secara rutinpun tetap harus waspada dengan potensi penularan COVID 19 (Komite Penanganan COVID 19 dan Pemulihan Ekonomi Nasional, 2020). Oleh karena itu masa pandemi COVID 19 ini memaksa ODHA membutuhkan bantuan pihak lain baik keluarga, lingkungan maupun pemerintah. Pihak keluarga maupun lingkungan atau lembaga / LSM

yang menaunginya serta Puskesmas atau rumah sakit sebagai pusat pelayanan kesehatan menjadi pihak yang paling dekat untuk membantu kehidupan keseharian ODHA. Demikian pula Dinas Sosial yang ikut membantu penanganan warga terlantar diperlukan juga uluran tangannya guna mengatasi ODHA lansia maupun ODHA terlantar lainnya.

Keluarga sebagai pendukung utama ODHA memiliki peran sentral sebagai pendamping dalam kehidupan sehari-hari maupun urusan pengobatannya. Fungsi keluarga di masyarakat dibedakan menjadi 3: fungsi biologik, afeksi, sosialisasi. Namun, fungsi-fungsi tersebut terus berubah sesuai dengan perkembangan masyarakat, terlebih lagi masyarakat modern (Khairuddin, 2002). Keluarga merupakan basis perawatan setiap pasien dengan penyakit kronis seperti HIV/AIDS. ODHA cenderung menghadapi permasalahan kompleks mulai fisik, mental, sosial (stigma dan diskriminasi) yang rentan menyebabkan masalah dalam proses pengobatan dan kualitas hidup. Ketahanan keluarga diperlukan dalam menghadapi ODHA (Tasyriqiyah, 2019).

Bagi orang Jawa, keluarga dan rumah tangga tidak hanya memiliki tugas ekonomi, sosialisasi anak, ritual tapi ada tugas lain seperti mengurus para anggota keluarga yang tidak dapat mengurus dirinya sendiri contohnya sakit, menganggur, umur tua, yatim piatu. Mereka akan diserap ke dalam keluarga yang memiliki hubungan terdekat dan kebutuhannya akan diurus. Aspek jaminan sosial dalam keluarga ini merupakan hal yang penting dalam bekerjanya masyarakat Jawa sebagai suatu keseluruhan (Geertz, 1983).

Setiap anggota keluarga dalam keluarga Jawa mempunyai suatu hak moral untuk mendapatkan bantuan dalam masa-masa sulit, tetapi daya kekuatan hak itu akan melarut bersamaan dengan jarak pertaliannya. Apabila pertaliannya erat maka bantuan itu akan diperoleh oleh si sakit misalnya, sebaliknya apabila pertaliannya tidak kuat maka bantuan itupun akan jauh darinya. Melihat unsur pertalian memegang peran penting dalam hal bantuan, maka tidak dapat diharapkan bahwa apabila seseorang sakit apalagi penyakitnya merupakan penyakit permanen seperti HIV/AIDS ini maka sangat mungkin keluarga dekat hanya membantu satu atau dua kali. Bantuan tersebut dalam bentuk seperti menyumbang bahan pangan, uang atau tenaga (Geertz, 1983).

Dari studi-studi sebelumnya tentang keluarga Jawa terlihat bahwa keluarga inti adalah hal yang utama dalam bekerjanya keluarga Jawa. Di luar keluarga inti akan mendapat perhatian dan bantuan apabila ada kedekatan hubungan maupun kelonggaran rejeki (Antlov, Helman, 2005; Newberry, 2006).

Permasalahan penelitian ini adalah munculnya kesulitan di masa pandemi COVID 19 dimana semua warga masyarakat mengalami dampaknya. Keluarga inti yang sedang menghadapi kesulitan itu dihadapkan pada kenyataan adanya ODHA dari

keluarga inti atau keluarga luas yang sedang berjuang untuk bertahan hidup. Di sinilah ketahanan keluarga akan dilihat, apakah fungsi keluarga inti akan meluas menjadi jaminan sosial keluarga luas, atau ada pergeseran fungsi keluarga meskipun hanya pada fungsi tertentu?

Bagi keluarga Jawa keluarga merupakan tempat dimana anggota keluarganya mendapatkan jaminan sosial. Akan tetapi di masa pandemi COVID- 19 ini ODHA tidak mampu mengharapkan bantuan 100% dari mereka sebab keluarga mereka yang terbiasa membantu pun terdampak oleh pandemi COVID- 19 ini.

Tulisan ini akan menganalisis ketahanan keluarga ODHA dalam menghadapi masalah terkait upaya meningkatkan daya hidup ODHA melalui bantuan moril dan materiel dari keluarga luasnya di masa pandemi COVID- 19.

Keluarga sebagai unit terkecil di masyarakat, keluarga tercipta dari pasangan suami istri dan anak-anak yang menjadikan unit sosial sehingga keluarga berfungsi. Pada dasarnya keluarga mempunyai fungsi pokok yaitu fungsi yang sulit diubah dan digantikan orang lain. Fungsi lainnya adalah fungsi sosial yaitu fungsi yang mudah berubah atau mengalami perubahan. Fungsi pokok keluarga antara lain: fungsi biologi, afeksi, sosialisasi. Dalam perkembangannya keluarga modern mengalami perubahan fungsi karena ada perubahan-perubahan aktivitas dari keluarga, seperti aktivitas ekonomi, proteksi/perlindungan, pendidikan, rekreasi. Akibatnya fungsi keluarga menjadi semakin kompleks dan rumit (Khairuddin, 2002).

Dalam masalah kesehatan peran keluarga tidak kalah pentingnya. Keluarga atau kekerabatan adalah sebuah simbol yang terjadi dalam diri manusia. Kekerabatan adalah lingkungan yang memberikan kehidupan belajar pada manusia dan menjadikan manusia sebagai mahluk sosial yang sempurna. Kekerabatan merupakan hubungan antara tiap entitas yang memiliki asal usul silsilah yang sama, baik melalui keturunan biologis, sosial maupun budaya. Dalam Antropologi sistem kekerabatan termasuk keturunan dan pernikahan, sementara dalam biologi istilah ini termasuk keturunan dan perkawinan (https://wikipedia.org/wiki/hubungan_kekerabatan, 2020).

ODHA sebagai penderita penyakit HIV/AIDS pasti menghadapi masalah-masalah psikologis seperti kecemasan, rasa tak berdaya, takut, khawatir akan masa depan dirinya maupun keluarganya. Mereka juga menghadapi masalah kebutuhan fisik yang tidak mampu terpenuhi akibat status dirinya. Dukungan keluarga yang baik dan positif akan meningkatkan pengendalian emosi dengan baik. Dukungan sosial juga mampu mengurangi tekanan yang dialami dan meningkatkan kesehatan pasien. Bantuan keluarga baik berupa pemenuhan kebutuhan dasar, spriritual, afektif dan dana /finansial akan berguna bagi anggota keluarga yang sedang dalam masa membutuhkan perlindungan akibat sakit (Simatupang, Jami, Komalasari, Susilasumartinginsih, Wangi, Nainggolan, 2018).

Kehidupan ODHA memaksa ia peduli dengan penyakitnya, sebab keberlangsungan kehidupannya sangat dipengaruhi bagaimana pengobatan yang dijalannya. ODHA membutuhkan bantuan sekitarnya. Keluarga merupakan ujung tombak dalam memberi bantuan akan memperlakukan ODHA dengan wajar (Rahakbauw, 2016). ODHA membutuhkan dukungan dari keluarga dalam menghadapi segala permasalahan baik fisik, mental, sosial, spiritual yang mereka alami (Safitri, 2020).

Permasalahan yang dihadapi ODHA bukan semata masalah medis tetapi juga psikologis karena ia mengalami hilang rasa percaya diri, putus asa. Ada pula masalah sosial budaya yang dihadapi seperti diskriminasi dan stigma. Dukungan keluarga baik yang bersifat emosional, materi, penghargaan menjadi penting. Dukungan keluarga akan memberi arti dan tujuan positif untuk pemulihan kondisi ODHA, sikap dapat membantu ODHA melewati masa sulit terkait penyakitnya (Rahakbauw, 2016).

Dalam banyak studi terkait dengan dukungan keluarga seperti yang dilakukan oleh Dovrianda, Nurdin, Ananda (2018) menunjukkan bahwa jika dukungan keluarga baik maka kualitas hidup ODHA akan baik pula. Keluarga memberi rasa aman di lingkungan tempat tinggalnya, tidak menghindari, menghakimi serta tidak menolak keberadaannya. Di tengah keluarga ODHA merasa diperhatikan, bernilai dan dicintai.

HIV/AIDS dianggap sebagai penyakit kronis karena harapan hidup penderita diperkirakan sama dengan penderita diabetes tipe 1. Penderita HIV/AIDS membutuhkan bantuan sosial. Konsep bantuan sosial berfokus pada sumber dukungan baik dari keluarga, pasangan, teman, rekan kerja, dokter dan komunitas (Khamarko, Myers, 2013).

Bantuan sosial dalam bentuk lain juga muncul dari lingkungan sekitar. Di Bandung, di wilayah kerja kader Warga Peduli AIDS (WPA) banyak anak muda merupakan mantan penasun dan telah positif HIV. Mereka mengalami pengucilan dan mereka juga ingin diterima oleh masyarakat. Kader WPA tanpa ragu merangkul mereka dan mengajak mereka bersama mempromosikan anti stigma pada ODHA (Herawati, 2019).

Studi di Semarang terhadap ibu rumah tangga ODHA, sumber dukungan sosial adalah kelompok dukungan sebaya (KDS) yaitu sesama ODHA. ODHA yang belum melakukan *open* status kepada keluarga mendapat dukungan berupa informasi, konseling dan edukasi. KDS memberi dukungan sosial berupa informasi seputar pengobatan dan perkembangan penyakit HIV/AIDS, dukungan emosional, dukungan harga diri, dukungan jaringan seperti komunikasi intensif, persahabatan, bantuan nyata, modal usaha, ketrampilan usaha serta pendampingan akses pengobatan (Sofro, Hidayati, 2019).

Dukungan keluarga maupun sosial akan berdampak pada perbaikan kondisi kesehatan ODHA secara keseluruhan. Masalah kesehatan fisik terkait dengan psikis, lingkungan dan lainnya, hal itu banyak

dikaitkan dengan kondisi sosial budaya suatu masyarakat (Hidayat, 2014).

B. METODE PENELITIAN

Riset kualitatif dengan pendekatan etnografis ini dilakukan di masa pandemi COVID- 19 yaitu bulan Juli-Agustus 2020. Riset difokuskan pada dua LSM yang bergerak di bidang pemberdayaan ODHA yaitu Yayasan VP di Sleman dan Yayasan K di Yogyakarta. Kedua LSM ini telah lama bergerak di bidang pencegahan HIV/AIDS pada kaum rentan yaitu ODHA kelas bawah, buruh dan waria. Dalam konteks masyarakat DIJ kedua LSM ini termasuk LSM besar karena sejak berdiri sampai saat ini mampu mendampingi 4000 ODHA kelas bawah dan 300 ODHA waria dan Lansia.

Pengumpulan data etnografi dilakukan dengan 2 metode, yaitu *Focus Group Discussion* (FGD) dengan warga binaan kedua LSM serta pendamping ODHA. FGD pertama diikuti oleh 7 ODHA laki-laki pendamping Yayasan VF melalui cara daring via google meet. FGD kedua dengan binaan Yayasan K yang diikuti oleh 6 ODHA waria Lansia dan umum dengan cara luring/tatap muka. FGD kedua ini dilakukan di kantor Yayasan K dengan tatap muka mengingat ada keterbatasan kemampuan mengoperasikan program daring karena kebanyakan dari mereka bekerja di sektor informal seperti pengamen jalanan, pelayan warung makan, ojol (ojek *online*). FGD berlangsung antara 60-75 menit.

Tahap berikutnya adalah wawancara terhadap 10 keluarga inti ODHA dari Yayasan VF serta 3 orang pengurus kedua yayasan. Keluarga inti tersebut adalah pasangan ODHA (suami atau istri) maupun anak ODHA yang telah berusia dewasa (di atas 18 tahun). Wawancara kepada keluarga inti yang berlatar belakang keluarga Jawa difokuskan untuk menggali peran keluarga terhadap ODHA di masa pandemi COVID-19. Sementara wawancara terhadap pengurus yayasan dimaksudkan untuk menggali informasi terkait bentuk-bentuk pendampingan ODHA oleh yayasan serta bagaimana yayasan mendekatkan hubungan antara keluarga, lingkungan, pihak pelayanan kesehatan serta pemerintah yang diwakili oleh Kementerian Kesehatan dan Kementerian Sosial. Wawancara terhadap informan berlangsung sekitar 1-2 jam di kantor Yayasan VP sebagai titik temu karena letak yayasan yang berada di posisi tengah dari semua wilayah binaannya, dengan demikian memudahkan informan untuk ditemui. Informan berasal dari wilayah Kabupaten Bantul, Kota Jogjakarta dan Kabupaten Sleman, DIJ. Analisis data dilakukan dengan menghubungkan dan memberi makna data satu dengan yang lain sehingga muncul pemahaman baru sebagai solusi.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Perempuan ODHA Penyelamat Ekonomi Keluarga

Baik dari hasil FGD maupun wawancara, ODHA dan keluarga ODHA merasakan dampak yang berat di masa pandemi COVID-19 ini. Dari kasus-kasus ODHA perempuan yang bekerja, sisi ekonomi keluarga itu mengalami sedikit perubahan sebab kenyataan suami ODHA umumnya mendapatkan pemutusan hubungan kerja. Para suami ODHA bekerja di sektor swasta seperti pariwisata, sales produk rokok dan sepeda motor dan lainnya. Akibatnya beban ekonomi berada di pundak istri kesemuanya. Beruntung tempat bekerja istri yaitu Yayasan VP atau bekerja sebagai wirausaha seperti penjahit tidak melakukan pemutusan hubungan kerja sehingga mereka mampu bertahan dari hempasan ekonomi masa pandemi ini.

Baik peserta FGD maupun informan yang diwawancara menyatakan pekerjaan yang digeluti saat ini merupakan pekerjaan satu-satunya yang dimiliki sehingga apabila pasangannya ada yang di PHK maka hilanglah satu pendapatan mereka. Kecuali informan B, meski ia tidak mengalami PHK ia mencoba mencari tambahan penghasilan dengan menjadi pengemudi ojek *online* (ojol) paruh waktu. Akan tetapi mengingat di masa pandemi ini ojol pun sepi pelanggan maka ia hanya menjalani pekerjaan itu kala ada panggilan pelanggan saja.

Di lain pihak meski suami ODHA sedang tidak bekerja, artinya tidak ada pemasukan dana untuk biaya keluarga akan tetapi keluarga ODHA menerima hal itu sebagai cobaan yang harus dilalui dengan sabar dan besar hati. Mereka mencoba mencukupkan rejeki yang ada dengan cara mengurangi pengeluaran yang dianggap tidak penting, prioritas pendapatan dikhususkan untuk kebutuhan makanan dan vitamin guna meningkatkan daya imunitas mereka. RD seorang suami yang istrinya ODHA menceritakan pengalamannya:

“Anak kami yang berusia 3 tahun terpaksa saya keluarkan dari PAUD mengingat pendapatan kami yang turun. Biaya sekolah PAUD cukup tinggi. Saya merasa di masa pandemi ini anak tidak masuk PAUD tidak apa-apa, mereka masih bisa bermain-main di rumah”

2. Pandemi COVID-19 Mempererat Hubungan Keluarga

Keluarga sebagai basis dalam ekonomi dan pengasuhan telah mengalami perubahan sesuai dengan dinamika masyarakat. Keluarga ODHA juga mengalami tekanan yang luar biasa dari lingkungan sekitar. Stigma dan diskriminasi terkait dengan ODHA menyebabkan ada banyak pertimbangan ODHA untuk membuka diri maupun menutup diri

atas kondisi yang dialaminya. Ada banyak kekhawatiran apabila ia membuka statusnya baik terhadap keluarga inti, keluarga luas maupun masyarakat. Salah satunya adalah penolakan, pengucilan maupun dibuang oleh keluarganya. Alasan lain adalah pengaruh terhadap anak-anaknya yang masih bersekolah. Cap sebagai anak ODHA atau bapak/ibunya ODHA akan membuat anak-anak mereka sedih, takut dan khawatir dijauhi teman-teman sekolah maupun teman sepermainan di lingkungan rumah. Rasa takut itu mengakibatkan ODHA menutup diri demi melindungi anak-anaknya dari stigma dan diskriminasi. Seperti dituturkan oleh S (perempuan ODHA yang bersuamikan ODHA yang telah meninggal dunia):

“Anak saya 1 laki-laki masih kelas 4 SD juga ODHA. Sengaja tidak saya beri tahu jika kedua orang tuanya ODHA. Saya takut jika sekolah tahu dan juga teman-temannya maka anak saya akan dijauhi dan dikucilkan dalam pergaulan”.

Ada beberapa cara yang ditempuh oleh ODHA untuk membuka statusnya. Pertama, terhadap pasangan. Jika ODHA adalah seorang istri ia akan memberi tahu suaminya atas statusnya sebagai ODHA. Demikian pula jika suami adalah ODHA maka ia akan memberitahukan statusnya terhadap istrinya. Kedua, terhadap anak-anak. Beberapa kasus ODHA yang telah diwawancarai menyatakan bahwa anak-anak mereka tahu tentang status ODHA dari orangtuanya apakah itu ibu atau bapak atau bahkan keduanya. Ketiga, terhadap keluarga luas, yaitu orang tua ODHA maupun mertua. Dalam kenyataan tidak semua ODHA berani membuka statusnya terhadap orang-orang terdekatnya. Kasus ODHA PST seorang ibu usia 38 tahun, baru memberitahu statusnya ke anak gadisnya beberapa bulan yang lalu (saat awal pandemi COVID-19). Kasus ODHA Y seorang ibu 1 anak memilih tidak memberitahu statusnya ke mertua laki-laki, hanya mertua perempuanlah yang tahu akan statusnya. Seorang waria R peserta FGD bahkan memilih menutup statusnya dari seluruh anggota keluarganya demi menghindari pengucilan dan deskriminasi. R mengatakan di kampungnya tidak ada yang faham tentang HIV/AIDS sehingga ia memilih bungkam terkait statusnya, dan itu dianggap lebih baik daripada membuka status ke masyarakat. Jika R berada di kampung halamannya selama beberapa hari dan ia harus mengkonsumsi ARV setiap hari maka ia akan mengatakan pada keluarganya bahwa ia mengkonsumsi vitamin.

Meski ODHA membuka maupun menutup status dirinya akan tetapi hubungan mereka dengan keluarga tetap terjaga baik. Beberapa ODHA baik peserta FGD maupun wawancara merupakan kelompok migran di Jogjakarta, mereka berasal dari beragam daerah di Jawa maupun luar Jawa. Mereka di rantau tinggal di rumah kontrakan. Sementara itu sebagian besar lainnya asli orang Jawa yang tinggal di DIY memilih tinggal bersama dengan keluarga

besarnya baik dari pihak istri maupun suami. Dengan tinggal bersama dengan keluarga luas tidak berarti semuanya membuka status dirinya sebagai ODHA. Ada satu informan yaitu H sebagai anak pasangan ODHA menyatakan bahwa neneknya yang tinggal serumah dengan keluarganya tidak tahu jika ibunya adalah ODHA. Ayah H telah meninggal dunia akibat HIV/AIDS. Nenek hanya tahu jika ibunya sakit, tetapi tidak diberi informasi bahwa penyakitnya adalah HIV/AIDS. Kondisi ini terpaksa dilakukan oleh ibu informan H karena berharap agar nenek tidak sedih dengan kondisi ibunya. Alasan lain juga agar tetangga sekitar rumah tidak ada yang tahu tentang statusnya, sebab jika hal itu tidak dijaga kerahasiannya, maka jika ada satu orang anggota keluarga tahu statusnya maka dikhawatirkan rahasia itu akan bocor ke lingkungan kerabat, sahabat maupun tetangga sekitar.

Kondisi sakit salah satu anggota keluarga sebagai ODHA tidak menghalangi hubungan kekerabatan yang ada. Mereka tetap kontak dengan keluarga luasnya baik lewat telepon, WA maupun kunjungan rutin seperti saat Lebaran. Mengingat tahun 2020 Lebaran berlangsung di masa pandemi COVID-19 maka hampir semua ODHA dan anggota keluarganya memilih bertahan di Jogja. Mereka menghindari untuk mudik dengan alasan adanya larangan dari pemerintah serta menjaga diri agar tidak terpapar atau menularkan COVID-19 ke keluarganya di kampung halaman. Demikian pula yang warga asli Jogja juga mencoba tidak bersilaturahmi ke kerabat atau tetangga demi menjaga diri dari terpapar COVID-19.

Meski anggota keluarga ODHA saling berjauhan tempat tinggalnya akan tetapi saling membantu diantara mereka tetap berlangsung. Tidak hanya yang terpisah jarak, mereka yang tinggal satu rumah pun muncul rasa peduli sesama khususnya pada ODHA. Seperti penuturan seorang ODHA E *single parent* menyatakan:

“Saya dan anak-anak tinggal satu rumah dengan ibu saya di desa. Saya merasa ibu saya selalu membantu saya sebab jika saya mengalami kekurangan pasti dicukupi oleh ibu saya, khususnya terkait dengan kebutuhan pangan anak-anak saya”.

Keeratan hubungan keluarga baik lewat relasi sosial dalam interaksi sehari-hari maupun lewat bantuan-bantuan yang diberikan ini ibarat sebuah obat bagi ODHA. Pengurus Yayasan K bernama MV sebagai pendiri yayasan sejak tahun 2006 tersebut menyatakan:

“Mengingat yayasan ini juga sebagai shelter bagi ODHA lansia yang jauh dari keluarga maka saya sering menelpon keluarga mereka. Bagi ODHA keluarga itu adalah obat. Jadi ada tiga paket obat bagi ODHA yaitu: minum obat, penerimaan diri dan penerimaan keluarga serta tidak ada diskriminasi”. Ketiga paket obat itu mampu membuat ODHA bertahan hidup.

Tidak hanya pengurus Yayasan K yang terus menerus mencoba memberi informasi terhadap keluarga ODHA terkait penyakitnya. Pengurus Yayasan VP yaitu Y dan A pun melakukan pendampingan terhadap keluarga ODHA melalui kunjungan rumah yang dilakukan secara rutin. Pendampingan oleh pihak yayasan menunjukkan bahwa peran keluarga sangat signifikan dalam penerimaan diri ODHA. Jika keluarga mampu menerima diri ODHA dan tidak menjauhi apalagi membuang dan menolak ODHA maka keluarga ibarat sebuah obat yang akan menyembuhkan penyakit yang dialami ODHA. Sembuh di sini dalam arti bukan sembuh fisik seperti terbebas dari virus HIV melainkan lebih luas lagi yaitu sembuh secara sosial, dan mental.

3. Bantuan Keluarga Luas Mampu Membuat ODHA Bertahan

Kondisi sakit pada banyak masyarakat termasuk orang Jawa mampu memberi rasa simpati bagi lingkungan terdekatnya. Pada kasus-kasus ODHA yang dijumpai, mereka menyatakan bahwa rasa simpati dari keluarga luas itu tetap ada, meski ODHA sendiri tidak berterus terang tentang penyakit yang dialaminya.

Mengingat peristiwa hari raya Idul Fitri tahun 2020 ini bersamaan dengan pandemi COVID 19 maka ODHA menyatakan bahwa memang kerabat dekatnya terbiasa mengirim bantuan, berbagi rejeki saat bulan Ramadhan tiba. Kerabat atau keluarga luas itu mengirim uang, susu atau makanan/snack buatan sendiri untuk dikirim kepada ODHA. Alasan bahwa ODHA tidak berani pulang ke kampung halaman karena ada PSBB dan larangan dari pemerintah menyebabkan ODHA bertahan di tempat rantau. Mengingat ada rasa rindu yang luar biasa akan suasana Lebaran, tetapi situasi dan kondisi pandemi COVID 19 yang tidak memungkinkan, maka kiriman makanan dari orang tua/kerabat dianggap sebagai pengobat rasa kangen serta penglipur lara. Kiriman berupa makanan juga dianggap oleh informan sebagai bentuk bantuan di masa pandemi COVID-19 mengingat pada masa-masa itu mencari makanan yang enak dan buatan tangan dengan resep keluarga sangatlah sulit. Bantuan berupa makanan, kue seakan-akan sebagai pengganti kehadiran anggota keluarga yang dirindukan terutama ibu yang terbiasa menyiapkan kue-kue Lebaran lewat hasil karya tangannya. Kehadiran makanan buatan ibu seakan-akan menjadi bukti kasih sayang seorang ibu apapun kondisi dan nasib serta cobaan yang menimpa anaknya. Seperti ungkapan yang dikemukakan HA seorang ODHA yang jauh dari lingkungan keluarga karena hidup di rantau:

“Tahun 2020 ini saya tidak mudik ke Jakarta dan mama saya tahu alasan saya tidak mudik karena pandemi COVID 19.

Saya hanya menelpon mama saja. Malah mama saya kirim kue-kue buatannya supaya kangen saya pada kue buatan mama terpuaskan”.

Ada dua jenis bantuan yang diberikan keluarga luas terhadap ODHA yaitu berupa bantuan material dan nonmaterial. Bantuan material dan non-material itu tidak rutin datangnya melainkan diberikan pada peristiwa-peristiwa penting seperti hari raya Idul Fitri. Bantuan berupa material yang paling sering diterima ODHA adalah: uang, sembako, susu. Bantuan ini diberikan lewat transfer atau paket barang karena domisili keluarga yang berlainan wilayah. Jika mereka tinggal satu wilayah maka bantuan itu akan diantar ke rumah.

Sosialisasi dari yayasan melalui pemberian masker, *hand sanitizer* serta informasi yang didapatkan ODHA melalui media massa dan media sosial terkait COVID 19 mengaktifkan ODHA sadar akan risiko penyakit itu terhadap kesehatannya. ODHA menyadari bahwa mereka harus disiplin menghindari risiko penularan COVID 19 ini. Himbauan pemerintah di masa pandemi COVID 19 ini memaksa ODHA tidak pulang kampung guna pencegahan dari penyebaran COVID 19. ODHA merasa bahwa jika ia mudik ia bisa tertular maupun menularkan kepada pihak keluarga. Oleh karena itu bertahan di rantau merupakan pilihan yang dianggap baik. Mengingat kebiasaan Lebaran diantara ODHA adalah kumpul keluarga maka ODHA jauh sebelumnya telah memberi tahu keluarga bahwa tahun 2020 ini tidak dapat mudik. Sebagai ganti rasa kangen atas masakan ibu di kampung halaman maka sang ibu mengirim makanan dan kue buatannya ke rantau sang anak.

Demikian pula kasus yang dialami H yang memiliki dua anggota keluarga ODHA yaitu ibu dan adiknya yang berusia 7,5 tahun. Menurut H, tante dan kerabatnya di Padang pada waktu Lebaran kemarin mengirim susu untuk adiknya serta uang untuk kebutuhan hari raya. Meski kerabat mengirim bantuan untuk tujuan hari raya akan tetapi bagi keluarga ODHA bantuan itu diartikan pula sebagai bantuan di masa pandemi COVID 19. Pada masa pandemi COVID 19 dirasakan oleh ODHA ada banyak keterbatasan-keterbatasan hidup yang memaksa mereka untuk berhemat. Situasi ekonomi masyarakat kelas bawah yang tidak menentu tersebut menyebabkan bantuan sekecil apapun dianggap bermakna oleh ODHA.

Di tengah ketidakpastian hidup ditambah kesulitan-kesulitan hidup yang dialami selama masa pandemi COVID 19 rasa putus asa, khawatir dan cemas selalu menghantui ODHA. Kekawatiran itu terkait dengan bidang pekerjaan yaitu sulitnya ODHA mencari makan akibat larangan keluar rumah. Sementara itu pekerjaan ODHA memaksa harus keluar rumah sebab jika tidak keluar rumah maka tidak ada rejeki yang ia peroleh. Pekerjaan itu misalnya tukang ojek (ojol), pengamen jalanan serta sektor informal lainnya. Beberapa ODHA memilih

tetap tinggal di *shelter* penampungan para ODHA dari Yayasan K. Kekawatiran terkena penyakit COVID-19 menghantui mereka sebab mereka merasa sebagai kelompok berisiko khususnya terkait dengan daya imunitas tubuh yang rendah sehingga mereka rentan untuk tertular COVID-19. Ditambah lagi beberapa ODHA usia Lansia juga menderita penyakit penyerta seperti stroke, hipertensi dan diabetes. Akibatnya mobilitas mereka menjadi terbatas di dalam rumah saja karena kaki dan tangan mereka menjadi sulit bergerak secara normal. Diantara ODHA dengan keadaan kesehatan yang kurang bagus memilih tetap tinggal di *shelter* meskipun dengan rasa kebosanan yang tinggi dan makan dengan makanan yang seadanya. ODHA yang tinggal menetap di *shelter* banyak menerima bantuan berupa uang dari LSM dalam dan luar negeri dimana tiap ODHA mendapatkan bantuan biaya hidup sebesar Rp 300.000/bulan sampai bulan Desember 2020. Ada pula beberapa lembaga organisasi non-profit atau kelompok masyarakat yang bersimpati kepada kelompok ini kemudian memberi bantuan sembako dan uang saku sebesar Rp 300.000/bulan. Sementara itu ODHA di bawah Yayasan VP mendapatkan banyak bantuan dari dinas, lembaga sosial dan simpatisan dalam bentuk vitamin/multivitamin, sembako, jamu (wedang uwuh), susu, dan tidak ada bantuan yang berupa uang.

Bantuan dalam bentuk non-materiel dari keluarga antara lain berupa mengantar ODHA saat bekerja. Mengingat ODHA perempuan itu tetap bekerja sebagai pendamping ODHA yang memaksanya untuk berada di lapangan untuk kunjungan ke ODHA binaannya maka suami yang saat ini sedang tidak bekerja akan mengulurkan bantuan. Para suami berusaha mengantar dan menjemput istri bekerja, mendampingi istri ke rumah ODHA binaannya serta berusaha mendampingi saat istri harus mengambil obat ARV di rumah sakit setiap bulannya. Alasan yang dikemukakan para suami untuk membantu antar jemput tersebut adalah tidak tega istri bekerja seharian dari pagi sampai malam ditambah seringkali cuaca tidak mendukung seperti hujan dan panas. Meski hanya dengan naik sepeda motor para suami mencoba membantu agar istri tidak kelelahan dalam bekerja serta mencegah agar jangan sampai istri jatuh sakit mengingat saat pandemi ini daya imunitas tubuh seseorang dituntut tetap dalam stamina yang tinggi. Para suami menyadari bahwa istri mereka yang ODHA akan sangat rawan terpapar COVID- 19 saat berinteraksi dengan orang lain atau saat bekerja ke luar rumah. Oleh karena itu suami sering mengingatkan istri untuk memakai jangan hanya 1 masker melainkan 2 masker sekaligus (dobel) guna mencegah penularan COVID- 19.

Bantuan yang diberikan keluarga inti dan luas baik berupa bantuan non materiel dan materiel sangat berarti bagi ODHA. Sebab lewat bantuan itu ODHA merasa keberadaannya masih bernilai di hadapan keluarga. Bantuan itupun memiliki makna bahwa tidak ada penolakan maupun pengucilan dari

keluarga terhadap ODHA. Peran keluarga sangat penting dan bisa menjadi obat bagi ODHA. Melalui cara membantu ODHA akan menjadi pintu penerimaan dalam lingkungan keluarga, ini berarti memulai langkah pertama memutus stigma dan diskriminasi terhadap pasien HIV/AIDS. Hal itu pula yang menjadi pegangan Komunitas Rumah K yang menaungi ODHA waria dan Lansia di Yogyakarta (Harian Jogja.com, 2019).

Dalam pengalaman hidup ODHA dan keluarga ODHA dikatakan bahwa faktor keluarga memegang peranan penting dalam masa-masa sulit menghadapi stigma dan diskriminasi yang ada di masyarakat serta kondisi ini bertambah semakin sulit di masa pandemi dimana semua kebutuhan hidup semakin sulit diperoleh. Meski ODHA terbiasa hidup dengan mengkonsumsi obat, akan tetapi keluarga itu ibarat obat sebab dari keluargalah para ODHA mendapatkan dukungan, perhatian, semangat, motivasi hidup demi keluarga yang masih menjadi tanggungjawabnya. Masa-masa terpuruk dalam hidup yaitu saat mengalami depresi dalam hidup akibat penyakit HIV/AIDS yang diderita, mampu dibangkitkan lagi oleh pasangannya. Nasihat dari pasangan bahwa hidup harus dijalani bersama rupanya manjur untuk memberi semangat ODHA guna melanjutkan hidupnya. Rasa putus asa bahwa ia mengalami penderitaan itu sendirian mampu dipupus oleh pasangan. Kasus perempuan ODHA, seperti dikisahkan oleh RC suaminya yang menyatakan bahwa istrinya saat itu secara umum kehidupan mentalnya lebih baik setelah berumah tangga dan memiliki pasangan. Sang istri ini pernah bercerita kepada RC bahwa dahulu saat ia masih gadis pernah ingin bunuh diri akibat penyakit HIV/AIDS yang dialaminya, akan tetapi selama masa pacaran si suami terus-menerus memotivasi dirinya sehingga akhirnya gairah hidup muncul kembali.

Masa-masa terpuruk diceritakan oleh beberapa ODHA dan keluarga ODHA justru terjadi saat mereka masih bujangan sebab semua problematika hidup dipendam sendiri. Akan tetapi setelah ODHA berkeluarga mereka kemudian memiliki pasangan sebagai tempat curahan hati. Pasangan itu pulalah yang kemudian membantu ODHA untuk keluar dari problema psikologis yang membelenggu dirinya. Pasangan yang sangat terbuka pandangannya serta mau menerima kondisi ODHA apa adanya menjadi kunci bertahannya ODHA dari stigma dan diskriminasi yang melekat pada diri ODHA.

Keluarga merupakan orang-orang yang mau menerima ODHA apa adanya apapun keadaannya. Keluarga dengan tulus menyayangi ODHA meskipun ODHA seringkali tidak mengirim kabar berita. Keluarga adalah orang yang selalu menolong ODHA ketika masa sulit. Oleh karena itu ODHA merasa sangat berhutang budi terhadap keluarganya karena ibaratnya keluarga adalah malaikat penolong hidupnya. Kasih sayang dan perhatian keluarga tidak berkurang sedikitpun meski ODHA kadangkala menjauh dari keluarga demi menjaga agar keluarga

tidak bersedih dan berpikiran terus tentang ODHA. Meski ODHA merasa telah memalukan keluarga dengan kondisi yang dialaminya tetapi kasih sayang dari keluarga itu mampu memperbaiki kondisi fisik, psikologi, sosialnya. Sistem pendukung ODHA mempengaruhi semangat untuk bekerja, bersosialisasi, berkarya dan berpikiran positif (Amalia, Sumartini, Sulastri, 2018).

4. Gotong Royong Terus Dipupuk

Karakter masyarakat Indonesia yang bersifat penolong, mudah iba dan memiliki perikemanusiaan yang tinggi menjadi modal dasar bagi ODHA dalam menerima bantuan dari kerabatnya. Meski keluarga ODHA sendiri mengalami dampak ekonomi akibat COVID 19 akan tetapi semangat untuk tetap membantu kerabat yang keadaannya lebih buruk dari dirinya terus tumbuh.

Keluarga Jawa dimana mereka membantu sepenuhnya anggota keluarga yang sakit akan menjadi modal utama dalam memutus stigma dan diskriminasi (Harian Jogja, 2020). Selain itu gotong royong dan bantuan keluarga terhadap ODHA akan membuat ODHA hidup lebih lama, sebab faktor keluarga mampu sebagai pencegah kondisi yang lebih buruk pada ODHA (Pequegnat, Szapocznik, 2000).

Kebutuhan ODHA akan dukungan keluarga, teman sebaya, lingkungan agar jauh dari stigma dan diskriminasi akan membawa ODHA memiliki tujuan hidup yang bermakna (Amalia, Sumartini, Sulastri, 2018). Bantuan dan gotong royong dari keluarga inti dan luas terhadap ODHA akan menjadi nilai positif bagi masa depannya. Oleh sebab itu mempertahankan bantuan dan sikap saling membantu akan menjadi ciri keluarga Jawa dalam mengatasi problema yang dihadapi ODHA.

5. Peran Keluarga Inti Meluas ke Keluarga Luas

Peran penting keluarga inti sebagai pengayom anggota keluarga yang menderita sakit tidak terbantahkan lagi. Meski di tengah himpitan ekonomi, membantu anggota keluarga yang sedang berjuang bertahan hidup menjadi kewajiban baik keluarga inti maupun keluarga luas. Rasa persaudaraan diantara mereka ditambah adanya hubungan darah semakin memperteguh nilai-nilai kemanusiaan bahwa yang kuat harus membantu yang lemah.

Di masa pandemi COVID 19 dimana semua pihak berusaha bertahan atas hidup keluarganya, namun tidak demikian dengan keluarga Jawa. Peran keluarga inti justru meluas dalam membantu keluarga luas. Peran-peran tersebut di satu sisi dianggap sebagai tindakan yang berpahala serta berperikemanusiaan, akan tetapi sesungguhnya peran keluarga luas dapat berfungsi sebagai solusi menangani pandemi COVID 19 khususnya pada ODHA maupun non-ODHA.

D. KESIMPULAN

Dari pengalaman para ODHA dan keluarga intinya selama menjalani kehidupan di masa pandemi COVID 19 ini merasakan bahwa peran istri sebagai pencari nafkah dan penyelamat ekonomi keluarga menguat. Selain itu bantuan moril dan material dari keluarga luas dirasakan besar sekali manfaatnya untuk bertahan hidup. Bagi mereka keluarga adalah obat, bukan hanya membantu proses penyembuhan secara psikologis/mental melainkan juga secara fisik.

Peran penting keluarga Jawa sebagai pengayom keluarga inti merupakan fakta historis yang tidak terbantahkan, namun demikian di masa pandemi COVID 19 ini peran keluarga inti meluas. Mereka tidak hanya fokus terhadap kesulitan anggota keluarga intinya saja melainkan juga peduli terhadap anggota keluarga luas yang mengalami sakit. Peran keluarga yang meluas ini akan menjadi solusi penanganan COVID 19 tidak hanya terkait dengan ODHA melainkan anggota keluarga lainnya.

Nilai gotong royong diantara mereka terus dilestarikan meskipun dalam kondisi yang sulit seperti pandemi COVID 19 ini. Keluarga inti dan kerabat lain tetap membantu dalam bentuk materi dan non-materi terhadap ODHA guna meringankan

beban hidupnya. Keluarga luas tidak lagi mempermasalahkan kondisi ODHA, mereka dapat menerimanya. Bagi keluarga Jawa, membantu keluarga itu adalah kewajiban bagi sesama tanpa memandang apa jenis penyakitnya. Keluarga Jawa tetap memainkan perannya sebagai keluarga tradisional dimana fungsi keluarga salah satunya sebagai jaminan sosial masih dijunjung tinggi. Nilai-nilai gotong royong diantara kerabat dan keluarga terus tumbuh meski hambatan dan rintangan juga dihadapi oleh keluarga yang membantu ODHA tersebut.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih kepada Fakultas Ilmu Budaya UGM yang telah memberi kesempatan penulis untuk melakukan riset payung dengan dana RKAT. Kepada Yayasan VP di Sleman dan Yayasan K di Yogyakarta, para informan, asisten lapangan Muhammad Dian Saputra Taher diucapkan terima kasih atas bantuannya sehingga proses penelitian ini berjalan lancar.

DAFTAR PUSTAKA

- Anltov, H and Hellman, J. (2005), *The Java That Never Was: Academic Theory and Political Practices*, Berlin: LIT VerlagMunster
- Amalia. R. Sumartini, S. Sulastri, A. (2018) Gambaran Perubahan Psikososial dan Sistem Pendukung Pada Orang Dengan HIV/AIDS di Rumah Cemara Gegerkalong Bandung, *Jurnal Pendidikan Keperawatan Indonesia*, Vol. 4, No. 1.
- Darti, N.A. Imelda, F. (2019). Upaya Pencegahan dan Penanggulangan HIV/AIDS melalui Peningkatan Pengetahuan dan Screening HIV/AIDS Pada Kelompok Wanita Berisiko di Belawan Sumatra Utara, *Jurnal Riset Hesti Medan*, Vol. 4. No. 1, Juni.
- Dovriandra, D., Nurdin, Y., Ananda, G. (2018), Dukungan Keluarga dan Kualitas Hidup Orang Dengan HIV/AIDS di Lentera Minangkabau Support, *Jurnal Ilmu Keperawatan Medial Bedah*, Vol. 1. No. 1: 26-37.
- Geertz, H. 1(983). *Keluarga Jawa*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Herawati, E. (2019). Budaya, Agama dan Makna Volunterisme Bagi Kader Warga Peduli AIDS di Kota Bandung, *JANTRO*, Vol.21, no. 2:132-141
- Hidayat, M. (2014). Problematik Kesehatan Di Pesantren (Suatu Kajian Proses Dalam Pendidikan Kesehatan Budaya di Pesantren X), *JANTRO*, Vol. 16, no. 1: 25-36
- Khairuddin, (2002). *Sosiologi Keluarga*, Jogjakarta: Liberty.
- Khamarko, K. Myers, J.J. (2013), *The Influence of Social Support on the Lives of HIV Infected Individuals in Low and Middle Income Countries*, Geneva: WHO.
- Newberry, J. (2012), *Back door Java, State Formation and The Domestic in the Working Class Java*, Alberta: University of Toronto Press
- Pequegnant, W. Szapocznik, J. (2000). *Working With Families in The Era of HIV/AIDS*, Thousand Oaks: Sage Publication.
- Rahakbauw, N. (2016), Dukungan Keluarga Terhadap Kelangsungan Hidup ODHA, *Insani*, Vol.3. No.2.
- Safitri, I.M. (2020). Hubungan Status Sosial Ekonomi dan Dukungan Keluarga Dengan Kualitas Hidup ODHA, *Jurnal Promkes*, Vol. 8, No. 1: 21-35.
- Simatupang, E.J. Jami, M.E.U., Komalasari, R. Susilasumartiningsih, F.M., Riyastuti, F., Wangi, K.Y.W., Nainggolan, S. (2018). Dukungan Keluarga Kepada Wanita Dengan Kanker Payudara Yang Mengalami Mastectomy, *Proceeding of Community Development*, Vol.2: 1-12
- Sofro. M.A.U., Hidayati. E. (2019). A Social Support for Housewives with HIV/AIDS Through a Peer Support Group. *Psikohumanis Jurnal Penelitian Psikologi*, Vol. 4, No. 1:77-94.

Tasyriqiyyah, M.I.H., (2019). Gambaran Fungsi Keluarga Pasien HIV/AIDS di RSUP Dr. M. Djamil Padang. Diploma Tesis, Universitas Andalas.

Bisnis.com, Kena Covid 19 Pengindap HIV/AIDS Berpeluang 3 kali lebih besar untuk mati, 11 Juni 2020, diakses 3 Agustus 2020.

Harian Jogja.com, Keluarga Adalah Obat ODHA, 2 Desember 2019, diakses 1 Agustus 2020.

Available online at: <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



KETAHANAN PANGAN KELUARGA ORANG RIMBA SELATAN TAMAN NASIONAL BUKIT DUA BELAS JAMBI: STUDI MIKROETNOGRAFI KELUARGA NJALO DALAM MENGHADAPI PANDEMIK

Kristiawan^(1*), Adi Prasetyo⁽²⁾, Dwi Sutiningsih⁽³⁾

¹ Magister of Epidemiology, Graduate School, Universitas Diponegoro, Semarang, Indonesia.

² Department of Anthropology, Faculty of Humanities, Universitas Diponegoro, Semarang, Indonesia.

³ Magister of Epidemiology, Graduate School, Universitas Diponegoro, Semarang, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 12th December, 2020
 Review : 14th April, 2021
 Accepted : 20th May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Food security; Orang Rimba; Covid19.

CORRESPONDENCE

*E-mail: cristiawan82@gmail.com

ABSTRACT

The Orang Rimba are a hunting-gathering group that lives depending on the availability of the forest. Forests not only function as livelihoods but also have cultural significance as a resource for their cultural traditions. However, in the last few decades, forest conversion in Jambi province has increased. The increased function of forests in Jambi from forests as plantation areas, mining areas and industrial plantation forest areas has made the lives of the Orang Rimba as a hunting-gathering group increasingly threatened. Food security is a condition in which all people, at any time, have access both physically, socially, and economically to adequate, safe, and nutritious food which can meet food needs and food preferences for an active and healthy life. Through the micro ethnography approach, the purpose of this paper is to know and understand the phenomenon of food security from the perspective of the Orang Rimba as seen from its availability, adequacy, affordability, and security. Orang Rimba have food security by relying on food sources available in the forest. In a state of urgency they will return to the forest.

A. PENDAHULUAN

Ketahanan pangan merupakan salah satu isu yang juga menjadi perhatian negara-negara di belahan dunia selain fokus pada pemutusan rantai penyebaran wabah Covid-19. Pandemi Covid-19 telah menimbulkan beberapa kondisi seperti berkurangnya pasokan makanan, perubahan konsumsi makanan dan pola distribusi makanan yang tidak berjalan optimal (Khairunnisa 2020). Situasi tersebut terjadi sebagai dampak ikutan dari usaha pemutusan rantai penyebaran wabah Covid-19.

Situasi kerawanan dan ketahanan pangan juga terjadi pada kelompok masyarakat berburu meramu yang hidupnya sangat tergantung dari hutan. Salah satu kelompok masyarakat berburu dan meramu yang masih eksis sampai saat ini adalah Orang Rimba atau disebut juga sebagai Suku Anak Dalam. Mereka tersebar di beberapa wilayah hutan dataran rendah di Provinsi Jambi. Umumnya sumber

penghidupan Orang Rimba bersumber dari aktivitas berburu dan meramu. Beberapa literatur bahkan menyebutkan bahwa mereka adalah *economic hunter-gatherer* yang mengantungkan hidupnya dari aktivitas ekonomi yang berbasiskan pertukaran sumber daya alam (Prasetyo 2017b). Pada situasi pandemi Covid 19 ini, kebijakan pembatasan sosial juga memberikan tekanan yang cukup besar bagi ketahanan pangan Orang Rimba.

Saat ini sebagian besar kelompok Orang Rimba telah hidup di luar hutan. Terusirnya mereka dari dalam hutan karena maraknya aktivitas *illegal logging*, pertambangan dan dampak dari bencana kebakaran hutan dan lahan. Berdasarkan analisa citra Lansat TM 8, luasan tutupan hutan di Jambi tahun 2019 hanya berkisar 900 ribu hektar, atau sekitar 17 % dari total luas wilayah Jambi. Luasan tutupan hutan ini menurun sebesar 20 ribu hektar dari analisa citra tahun 2017 (Komunitas Konservasi Indonesia (KKI) Warsi 2019). Setelah luasan hutan semakin berkurang, Orang Rimba menghadapi persoalan hilangnya asset sebagai sumber

penghidupan mereka. Dalam banyak kasus, persoalan hilangnya asset ini membuat Orang Rimba kesulitan untuk memenuhi kesinambungan kecukupan pangan mereka sehingga mereka menghadapi kerentanan dalam penyediaan pangan.

Fungsi aset tidak hanya untuk fungsi produksi, namun juga mempunyai fungsi kultural yang sangat kuat (Prasetijo 2017a). Fenomena Orang Rimba yang telah kehilangan asset dapat dilihat pada masyarakat Orang Rimba yang tersebar di Sepanjang Jalan Lintas Sumatra, Selatan Taman Nasional Bukit Tiga Puluh dan Orang Rimba yang berada di sekitar kawasan Taman Nasional bukit Dua Belas (Prasetijo 2011). Meskipun sebagian besar Orang Rimba hidup pada tempat yang tidak berhutan lagi, sumber penghidupan mereka masih berasal dari aktivitas berburu dan meramu.

Pada tahun 2015 terdapat kasus 11 kematian anggota kelompok Orang Rimba di sekitar Kawasan Taman Nasional Bukit Dua Belas (TNBD) karena kelaparan dan terserang penyakit, dimana hal ini menunjukkan bahwa kerentanan mereka akan pangan sangat nyata (Tambunan 2015). Sebagai akibat kondisi kelaparan daya tahan tubuh Orang Rimba menjadi lemah dan rentan terserang penyakit, sehingga mengakibatkan kasus kematian. Dalam kasus ini juga memperlihatkan bahwa Orang Rimba membutuhkan hutan sebagai ruang gerak yang cukup tidak hanya sebagai penghidupan semata namun sebagai locus tradisi sebagai salah satu bentuk identifikasi diri identitas suatu etnik. Tradisi melangun menjadi tradisi yang menjadi pembentuk identitas mereka sebagai suatu etnik yang unik dibandingkan dengan kelompok etnik yang lain, yang ada di Jambi.

Dalam konteks ini maka penting untuk dapat memahami Orang Rimba sebagai kelompok masyarakat berburu-meramu dalam mencukupi ketersediaan dan pemenuhan akses pangan mereka untuk merespon situasi Covid-19 yang sesuai dengan preferensi kebudayaan yang mereka miliki. Dapat dikatakan tujuan utama penelitian ini adalah mengetahui dan memahami fenomena ketahanan pangan dalam perspektif Orang Rimba yang dilihat dari ketersediaan, kecukupan, keterjangkauan dan keamanan ditengah masa pandemik Covid-19.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan mikroetnografi dimana merupakan bagian dari metode penelitian kualitatif untuk dapat memahami kondisi ketahanan pangan Orang Rimba. Metode pengumpulan data lapangan menggunakan kombinasi survey, wawancara diskusi kelompok terfokus dan melakukan observasi di lapangan (Ngoc, H., Thi, D., Chi, L., & Kingsbury 2019). Lokasi penelitian ini dilaksanakan di wilayah selatan Taman Nasional Bukit Duabelas yang masuk dalam wilayah Desa Bukit Suban, Kecamatan Air Htam, Kabupaten Sarolangun, Propinsi Jambi. Sasaran penelitian ini

adalah keluarga Orang Rimba kelompok Njalo yang berada di Sungai Sakoselensing dimana mereka terdiri dari 10 keluarga. Alasan pemilihan kelompok Njalo ini adalah selain kedekatan peneliti terhadap responden¹, juga dikarenakan kelompok Njalo sudah mulai mengkombinasikan sumber penghidupan mereka dari intensifikasi pertanian dan aktivitas berburu dan meramu. Penelitian lapangan dilakukan pada bulan Juni 2020 dengan melakukan observasi dan interview secara mendalam terhadap beberapa narasumber.

Penelitian kualitatif sendiri dapat dipahami sebagai metode penelitian sosial yang menggunakan berbagai macam metode pengumpulan secara materi empiris, studi kasus, pengalaman pribadi, introspektif, catatan kisah hidup, wawancara, analisa teks, observasi, sejarah, interaksional, dan visual, dimana akan menggambarkan momen penting dan makna rutin dalam kehidupan individu (Denzin & Lincoln 1994). Sedangkan mikroetnografi adalah sebuah pendekatan yang menggambarkan bagaimana interaksi antara peneliti dan informan diatur secara sosial dan budaya dalam situasional tertentu dan dalam rutinitas sehari-hari (Atkinson, D., Okada, H., & Talmy 2011). Mikroetnografi mencoba menganalisa suatu episode tertentu suatu kelompok masyarakat dimana memberikan pemahaman tentang bagaimana pengetahuan direproduksi, dimaknai, dan digunakan oleh anggota keluarga. Masa pandemik Covid-19 ini bagi penulis telah memberikan konteks episode situasi rutinitas yang berbeda mempengaruhi pengetahuan Orang Rimba, terutama berkaitan dengan bagaimana mereka menjaga kemandirian ketahanan pangan.

C. HASIL DAN DISKUSI

1. Gambaran Umum Orang Rimba Kelompok Njalo

Orang Rimba kelompok Njalo merupakan kelompok Orang Rimba yang ada dalam wilayah kepemimpinan Tumenggung Ngrip, yang masuk dalam wilayah Sungai Kedundung Muda. Saat ini mereka mulai melakukan intensifikasi pertanian di sekitar Sungai Sakoselensing. Sekumpulan keluarga Orang Rimba yang membuat kebun secara bersama-sama inilah yang kemudian menyatakan diri mereka sebagai kelompok Njalo di Sungai Selensing. Sifat dari pembentukan kelompok ini bersifat cair dan tidak mengikat dimana mereka dapat bergabung dengan kelompok yang lain apabila mereka memiliki kepentingan yang sama misalnya dalam pembukaan kebun maupun kelompok yang khusus untuk berburu dan mengumpulkan hasil hutan.

¹ Peneliti telah bekerja sebagai pendamping kelompok Orang Rimba sejak tahun 2008- sekarang sehingga memudahkan untuk memahami tindakan dan tradisi Orang Rimba

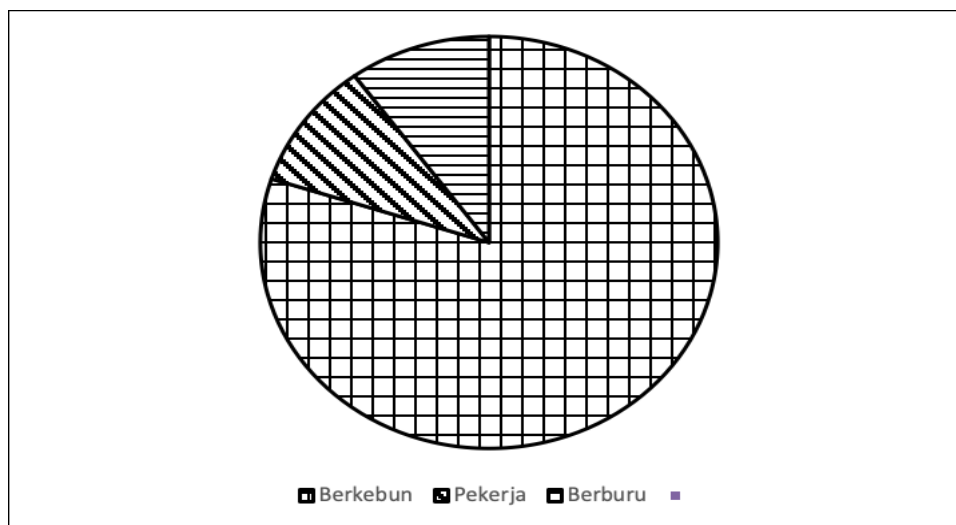
2. Gambaran Sumber Penghidupan Orang Rimba kelompok Njalo

Anggota Kelompok Njalo terdiri dari 10 kepala keluarga yang secara bersama-sama sedang membuka hutan untuk berkebun. Sebelumnya sebagian besar dari anggota kelompok Njalo tersebar di dalam hutan Kawasan Taman Nasional Bukit Dua belas kurang lebih sekitar tiga bulan terakhir (Maret-Mei) setelah terdengar kabar adanya pandemik Covid-19 untuk menghindari penyakit tersebut. Ketika suasana sudah mulai tenang, sebagian besar Orang Rimba bergeser ke pinggiran hutan untuk membuka kebun. Lokasi pembukaan kebun berada di sekitar

Sungai Selingsing tersebut kurang lebih berjarak sekitar 1 km atau berjalan selama 20 menit dari pemukiman setempat. Alasan pembukaan kebun dekat dengan desa menurut Njalo untuk mendekatkan hasil kebun mereka dengan pasar.

Kondisi tersebut dapat dilihat pada grafis dibawah ini dan dari pernyataan Njalo menyebutkan, *"Kami sekarang ada sepuluh keluarga yang berada di sungai Sakoselengsing ini. Kami mau membuka kebun karet sama kebun ubi, ada juga sebagian mau tanam sawit. Sudah setahun lebih kami di situ... sempat kami kabur ke hutan karena takut terkena penyakit... lokasi kami membuka dekat dengan desa agar dekat untuk menjual hasil kebun kami..."*

Grafis 1. Jenis Pekerjaan Responden



Sumber: Hasil Olah Lapangan oleh Kristiawan (2020)

Grafis 1. diatas menunjukkan bahwa sebagian besar atau 80 persen Orang Rimba kelompok Njalo melakukan intensifikasi pertanian sebagai sumber penghidupan mereka. Kondisi tersebut sesuai dengan hasil penelitian Kumar et al (2020) yang menunjukkan bahwa cara hidup berladang merupakan bagian dari budaya dan tradisi dari masyarakat adat di India (Kumar, D., De, H. K., Kumar, S., Kumar, B., Dobhal, S., & Adhiguru 2020).

Meskipun Orang Rimba kelompok Njalo sudah melakukan intensifikasi pertanian, mereka masih mempraktekkan budaya berburu dan meramu. Kegiatan ini mereka lakukan sebagai kegiatan rekreasi, untuk mencukupi kebutuhan makanan sehari-hari, dan mengumpulkan hasil hutan yang bernilai ekonomi seperti getah jernang, damar, madu, durian hutan yang mereka jual ke pasar. Situasi tersebut dapat ditemukan pada wawancara dengan Gemambun yang menyebutkan:

"Pekerjaan utama kami ya berkebun karet, ada sebagian sedang mencoba berkebun sawit. Tetapi kami juga masih senang berburu mencari hasil hutan seperti jernang, damar, madu, buah-buahan hutan dimana hasilnya sebagian kami makan dan sebagian kami jual... Hasil penjualan hasil hutan tersebut kami gunakan untuk membeli berbagai

bahan makanan seperti gula, kopi, minyak goreng, rokok yang tidak dapat kami penuhi dari hasil hutan" (Kristiawan 2020)

Berdasarkan hasil wawancara tersebut diatas, sifat ketergantungan ekonomi Orang Rimba terhadap hutan masih sangat tinggi. Kondisi tersebut mendorong Orang Rimba untuk tetap mengambil hasil hutan bukan kayu sebagai salah satu alternatif sumber ekonomi mereka. Situasi tersebut sesuai dengan hasil penelitian Mamuko et al yang melakukan penelitian tentang persepsi dan partisipasi masyarakat dalam rehabilitasi hutan dan lahan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa semakin tinggi jumlah tanggungan dan kebutuhan keluarga, akan mendorong masyarakat untuk memanfaatkan hasil hutan (Frida Mamuko, H. Walangitan 2016).

Menurut Gemambun dan Njalo, tantangan mendapatkan dan menggantungkan hidup dari hasil hutan adalah semakin semakin sedikitnya luasan hutan, semakin banyaknya orang yang mencari hasil hutan. Selain itu, harga beberapa komoditas yang sangat rendah, dan adanya perubahan musim yang berpengaruh pada produk-produk hutan. Gambaran tantangan Orang Rimba dalam memanfaatkan hasil hutan dapat ditemukan dalam kutipan di bawah ini.

“tantangannya sekarang ini hutan semakin sempit, orang yang mencari semakin banyak sehingga sering kami berebut... musim yang tidak menentu berpengaruh pada hasil yang kami dapatkan... terkadang harganya mahal jika barang sedikit, jika barang banyak harganya murah... tapi beberapa barang kayak damar dari dulu, sudah sekitar 15 tahun kami mencari, harganya masih sekitar 2000/kilo, tidak sebanding dengan jauhnya kami mencari dan membawanya ke pinggir desa” (Kristiawan 2020)

Berdasarkan pernyataan tersebut diatas, menunjukkan bahwa hasil hutan sangat dipengaruhi oleh musim. Beberapa hasil hutan yang Dengan demikian, musim ini sangat berpengaruh pada kondisi ekonomi dan berpengaruh pada kerawanan pangan Orang Rimba yang hanya mengandalkan hasil hutan. Pengaruh musim terhadap ketahanan pangan Orang Rimba sesuai dengan hasil penelitian Moraco & Bhat (2018) yang mengatakan bahwa ketahanan pangan kerentanan ketahanan pangan dapat terjadi karena adanya perubahan iklim dan bencana alam (Shah, S.,Moroca,A.,& Bhat 2018). Sedangkan hasil penelitian Belinda (2018) menyatakan bahwa hasil karet merupakan hasil hutan yang memiliki nilai ekonomi paling besar dibandingkan hasil hutan bukan kayu lainnya (Yulianti 2018). Berdasarkan kedua penelitian tersebut dapat disimpulkan bahwa pilihan intensifikasi pertanian merupakan pilihan realistis dari Orang Rimba untuk mencukupkan kebutuhan makanan mereka.

3. Gambaran Pendapatan dan Pengeluaran Orang Rimba Kelompok Njalo

Rata-rata pendapatan Orang Rimba kelompok Njalo sebesar satu juta sampai satu setengah juta rupiah perbulan. Penghasilan tersebut mereka dapatkan dari aktivitas menyadap karet, menjual hasil pertanian (ubi kayu) dan menjual hutan bukan kayu yang mereka kumpulkan dari hutan sekitar mereka. Jumlah hasil getah karet yang didapatkan Orang Rimba sangat tergantung dari intensitas hujan. Semakin sering terjadi hujan, akan menurunkan kondisi jumlah Orang Rimba menyadap karet.

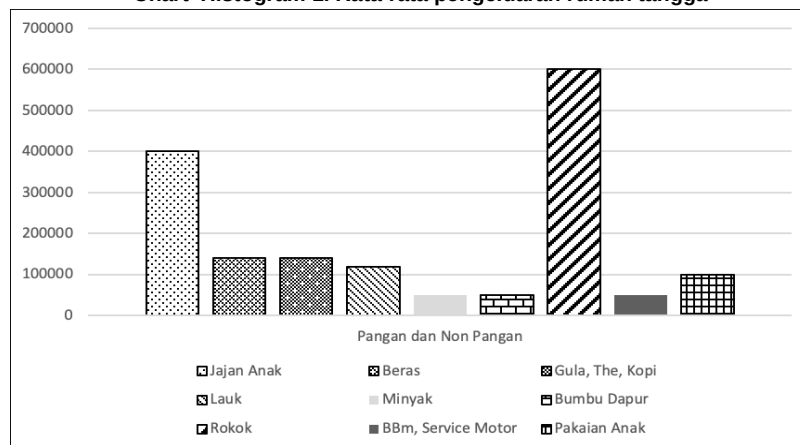
Sedangkan hasil hutan yang mereka kumpulkan sangat tergantung dari perubahan alam yang berpengaruh pada siklus musim. Seperti misalnya pada musim buah-buahan, Orang Rimba akan mendapatkan hasil madu dan hasil dari berbagai jenis buah-buahan hutan yang dapat mereka jual ke luar. Namun apabila pada musim buah-buahan tersebut, tidak banyak tanaman buah yang berbunga karena kondisi iklim yang tidak menentu, dapat dipastikan Orang Rimba tidak mendapatkan hasil madu dan berbagai jenis buah-buahan dari hutan.

Situasi itu tersirat pada pernyataan Bedingen yang menyebutkan *“Jika mengambil hasil dari kebun kami dua minggu sekali, kami menjual getah karet kadang dapat 60 kg, kadang dapat 80 Kg. Itu tergantung pada musim juga. Jika musim penghujan kurang dari 50 kg/ bulan, jika musim hujan tidak ada dapatlah. Jika harga karet sekarang sekitar 6000/ kg. Kadang kami jual ubi kayu ke desa untuk dapat uang... Kalo hasil hutan tidak dapat dipastikan, misalnya musim buah bagus, kami pasti dapat hasil madu banyak dan hasil buah hutan berlimpah... kadang kami juga mencari sampai jauh ke daerah lain yang jarang di akses Orang Rimba untuk mendapatkan hasil hutan tersebut...Untuk madu hutan dapat kami jual 80 ribu/ kilo... kadang ada yang sampai 100 ribu/kilo, madu kami mahal karena asli dari hutan tidak kami campur-campur... kami jual ke orang desa... setelah beberapa bulan kami juga bisa menjual buah hutan seperti durian hutan, cempedak itu orang desa mau membelinya”* (Kristiawan 2020)

Berdasarkan kutipan tersebut diatas, penentu tinggi rendahnya pendapatan Orang Rimba yang berkaitan dengan aktivitas perburuan dan pencarian hasil hutan sangat ditentukan oleh luasan area dan musim. Semakin jauh lokasi berburu dan pencarian, akan berkorelasi dengan hasil buruan.

Pengeluaran terbesar rumah tangga Orang Rimba sendiri adalah konsumsi rokok dan kebutuhan jajanan pasar untuk anak-anak. Rata-rata pengeluaran rumah tangga Orang Rimba kelompok Njalo dapat terlihat pada Tabel 1 berikut ini.

Chart Histogram 1. Rata-rata pengeluaran rumah tangga



Sumber: Hasil Olah Lapangan oleh Kristiawan (2020)

Berdasarkan Chart Histogram 1 di atas, rata-rata pengeluaran rumah tangga Orang Rimba Kelompok Njalo adalah konsumsi rokok dan jajanan anak-anak. Menurut Induk Bebungo (Beraden) dalam sehari, suaminya dapat menghabiskan 1-2 bungkus rokok. Konsumsi rokok tersebut dapat meningkat pada kondisi misalnya mereka sedang mengikuti kegiatan rapat adat atau sedang tidak bekerja. Jenis dan harga rokok yang disukai dan konsumsi suaminya, dimana rata-rata seharga 12 sampai 25 ribu/ bungkus. Pengeluaran terbesar kedua mereka adalah untuk membeli jajanan untuk anak-anak. Menurut induk-induk, ketika anak-anak menngis meminta jajan dan orang tua tidak dapat memenuhinya, anak akan menangis terus menerus. Situasi itu dapat menimbulkan rasa malu bagi orang tua anak tersebut.

Pernyataan tersebut dibenarkan juga oleh Induk Nyerat dan Induk Bepuncak yang menyebutkan” *Kami yang merokok rata-rata sebungkus sehari, ada juga yang sampai tiga bungkus sehari. Kalau kami sedang ada musyawarah adat atau sedang tidak bekerja kami bisa habiskan sampai empat bungkus sehari...sebungkus harganya ada ada yang 12 ribu/bugkus ada yang 20 ada yang 25ribu/bungkus tergantung kesenangan masing-masing..... pengeluaran lainnya adalah untuk jajan anak... Tiap hari anak itu meminta uang jajan... sehari kadang habis 10 ribu kadang habis 12 ribu untuk setiap anak... Jika tidak diberi anak menangis terus. Kami orang tua malu sama yang lain melihat kelakuan anak kami...Jika untuk makan, kami tidak pusing selama masih ada ubi kayu dan garam... ubi kayu dapat kami rebus beserta lauk ikan atau hewan buruan di tambah dengan garam sudah cukup... tapi jika tidak ada rokok, bisa kami ribut di rumah... jika sudah mentok sekali tidak ada uang, kami datang ke toke untuk nyari pinjaman untuk beli rokok...” (Kristiawan 2020)*

Berdasarkan hasil kutipan dan tabel tersebut diatas, pengeluaran terbesar harian Orang Rimba adalah untuk pemenuhan kebutuhan sekunder seperti rokok, jajan anak. Sedangkan pemenuhan kebutuhan pokok seperti makanan beserta lauk pauknya masih dapat mereka penuhi dari pasar. Pada konteks ini, Orang Rimba telah dapat memenuhi aspek ketersediaan pangan dan akses pangan.

4. Gambaran ketahanan Pangan Kelompok Njalo pada masa Pandemi Covid19

Organisasi pangan dunia (FAO) mendeskripsikan ketahanan pangan adalah kondisi dimana individu atau rumah tangga menerima akses secara fisik ataupun ekonomi untuk mendapatkan pangan bagi seluruh anggota rumah tangga dan tidak berisiko kehilangan keduanya (Food and Agriculture Organization 2016). Sedangkan menurut UU No 8 tahun 2012 tentang pangan, telah dijelaskan beberapa konsep mengenai kedaulatan pangan,

kemandirian pangan, ketahanan pangan, keamanan pangan, produksi pangan dan ketersediaan pangan. Ketahanan pangan didefinisikan sebagai kondisi terpenuhinya pangan bagi negara sampai dengan perorangan, baik jumlah maupun mutunya, aman, merata, beragam, bergizi, terjangkau, tidak bertentangan dengan agama, aktif, sehat dan produktif secara berkelanjutan (Peraturan Presiden 2012).

Fraanje & Lee-Gammage (2018) mendefinisikan ketahanan pangan adalah suatu konsep yang digunakan untuk berpikir secara sistematis tentang bagaimana dan mengapa kondisi malnutrisi muncul, dan tindakan apa yang bisa dilakukan untuk mengatasi dan mencegahnya. Ketahanan pangan juga sebagai suatu ideologi moral yang bisa dilihat bahwa penyediaan pangan sebagai pemenuhan hak asasi manusia (Fraanje, W., & Lee_Gammage 2018).

Ketahanan pangan merupakan sistem ekonomi pangan yang terdiri dari beberapa sub sistem yang saling terintegrasi satu dengan yang lainnya. Sub sistem yang dimaksud adalah ketersediaan pangan, distribusi pangan dan konsumsi pangan. Ketahanan pangan merupakan kebutuhan yang paling dasar bagi manusia sehingga pangan sangat berperan dalam pertumbuhan ekonomi nasional. Oleh karena itu peningkatan ketahanan pangan merupakan prioritas utama dalam pembangunan nasional (Doremus 2019).

Pada pertengahan 1970-an, wacana tentang ketahanan pangan difokuskan pada kebutuhan untuk memproduksi lebih banyak makanan dan bagaimana untuk mendistribusikannya dengan lebih baik. Oleh karena itu diskusi tentang ketahanan pangan diprioritaskan pada produksi dan ketersediaan pangan saja. Terdapat tiga aspek penting sebagai indikator keberhasilan peningkatan ketahanan pangan. Ketiganya aspek tersebut adalah *food availability, food access, food utilization* (Saragih 2010).

Namun seiring berjalannya waktu, konsep ketahanan pangan telah diperluas hingga mencakup faktor yang dapat mempengaruhi malnutrisi di seluruh makanan, sistem dan dalam beberapa implementasinya adalah termasuk besarnya peran sosial dan budaya suatu masyarakat dalam makanan. Dalam konteks kekinian, konsep ketahanan pangan secara umum dapat dipahami dalam empat komponen utama, yaitu berkaitan dengan ketersediaan, akses, pemanfaatan, dan stabilitas; dimana dalam kondisi ketahanan pangan ada, semua komponen ini harus tersedia secara memadai (Fraanje, W., & Lee_Gammage 2018).

Ketersediaan pangan berkaitan dengan pemenuhan pangan untuk masyarakat yang cukup bergizi dengan kualitas yang baik, dimana ketersediaan tersebut dapat dipenuhi oleh produksi seperti berapa banyak dan jenis makanan apa yang tersedia melalui makanan yang diproduksi dan disimpan secara lokal, kemudian distribusi atau

bagaimana makanan tersedia (dipindahkan secara fisik) dalam bentuk apa, kapan, dan kepada siapa, dan juga faktor pertukaran yang berkaitan dengan berapa banyak makanan yang tersedia dapat diperoleh melalui mekanisme pertukaran seperti barter, perdagangan, pembelian, atau pinjaman oleh masyarakat tersebut.

Lalu akses makanan dimana berkaitan dengan bagaimana individu dan rumah tangga dapat memperoleh makanan yang cukup dengan pola makan yang sehat, bergizi, atau memiliki akses ke sumber daya yang cukup yang dibutuhkan untuk menanam makanan mereka sendiri. Akses ini dapat dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu antara lain adalah keterjangkauan bagaimana kemampuan individu, rumah tangga atau komunitas untuk membeli makanan atau harga tanah untuk memproduksi makanan, relatif terhadap pendapatan mereka. Kemudian bagaimana alokasi sumber daya berkaitan dengan mekanisme ekonomi, sosial dan politik yang mengatur kapan, dimana, dan bagaimana makanan dapat diakses oleh konsumen. Selain itu adalah preferensi makanan tertentu berkaitan dengan norma dan nilai sosial, agama, dan budaya yang mempengaruhi permintaan konsumen akan jenis makanan tertentu (misalnya larangan agama atau keinginan untuk mengikuti pola diet tertentu seperti vegetarianisme).

Fraanje & Lee-Gammage (2018) juga menjelaskan bahwa pemanfaatan pangan berkaitan dengan bagaimana masyarakat memiliki akses ke jumlah dan keragaman makanan yang cukup untuk memenuhi kebutuhan nutrisinya, serta metabolisme makanan tersebut dengan benar. Dan stabilitas makanan yang berhubungan dengan ketersediaan makanan yang dapat diakses oleh orang-orang yang mampu memanfaatkannya secara efektif, namun juga bagaimana memenuhinya secara permanen dan konsisten.

Dalam konteks ini, seperti diungkapkan oleh Fraanje & Lee-Gammage (2018), bahwa pemenuhan makanan dan ketahanan pangan bukanlah permasalahan makanan saja tetapi juga bagaimana negara memastikan warganya untuk mendapatkan makanan sesuai dengan standard yang telah ditetapkan (Fraanje, W., & Lee_Gammage 2018). Berkaitan dengan ini maka bisa disebutkan bahwa ketahanan pangan juga berkaitan dengan pemenuhan hak azasi manusia. Bagaimana negara juga memastikan bahwa warga mendapatkan akses makanan, produksi makanan, dan sesuai dengan preferensi budayanya

Makanan utama Orang Rimba Kelompok Njalo adalah ubi kayu. Mereka menyukai konsumsi ubi kayu karena ubi kayu dapat membuat mengenyangkan dalam waktu lama. Selain ubi kayu, Orang Rimba masih memanfaatkan umbi-umbian yang alami tumbuh di hutan seperti benor dan gadung. Namun umbi-umbian hutan tersebut sudah jarang mereka konsumsi karena jumlah ubi hutan yang mulai sulit didapatkan serta pengolahan ubi tersebut membutuhkan pengolahan yang lebih rumit

dibandingkan ubi kayu. Menurut induk-induk, keunggulan ubi mudah tumbuh, mudah ditanam, dapat disimpan jangka waktu yang lama sebelum dikonsumsi, dan dapat dijual ke masyarakat desa.

Pernyataan tersebut dikuatkan oleh Induk Matut dan Induk Nentu sebagai berikut, *"Kami menyukai ubi kayu. Kalo menurut makanan nenek moyang senanglah makan ubi kayu, ubi kayu itu kami tanam sendiri. Kami juga kadang masih makan umbi-umbian dari hutan kayak benor dan gadung, tapi pengolahannya agak payah kini. Jumlah umbi-umbinya juga sudah mulai jarang karena hutan semakin menyempit. Kalo ubi kayu mudah tumbuhnya, pengolahannya mudah. Jika kami mau menjual ubi kayu ke orang desa mereka mau membelinya... jadi kami juga dapat membeli garam, gula, kopi, teh dari penjualan ubi tersebut"* (Kristiawan 2020)

Berdasarkan kutipan diatas, Orang Rimba kelompok Njalo sudah dapat memproduksi kebutuhan makanan pokok secara mandiri. Dengan demikian Orang Rimba kelompok Njalo telah dapat memenuhi kebutuhan makanan dari ketersediaan dan akses pangan. Sedangkan untuk pemenuhan kebutuhan lainnya seperti garam, gula, kopi dan minyak mereka mendapatkan dari menjual ubi kayu hasil pengolahan mereka.

Disisi lain dalam konsep ketahanan pangan, Orang Rimba mempraktekkan budaya pantang'on. Makna dari budaya tersebut mereka menjalankan berbagai pantangan mengkonsumsi makanan yang berasal dari binatang peliharaan yang dipelihara oleh Orang Melayu seperti: ayam, telur, kambing, sapi, dan susu. Makanan ini bagi Orang Rimba mewakili kehidupan Orang Terang. Hal ini berkaitan dengan kepercayaan mereka tentang asal-usul mereka dengan masyarakat Melayu pada umumnya (Prasetyo 2011).

Pada perkembangan beberapa kelompok Orang Rimba saat ini pantangan-pantangan tersebut juga sudah mulai perubahan. Mereka mulai mengkonsumsi makanan dari luar yang didapatkan, baik dari bantuan ataupun membeli, tradisi ini membentuk preferensi Orang Rimba dalam mengkonsumsi makanan. Misalnya mereka menilai bahwa daging babi masih lebih enak rasanya jika dibandingkan dengan daging sapi, atau daging ayam yang rasanya bagi mereka hambar jika dibandingkan dengan daging burung kuko atau ayam hutan. Kondisi tersebut menegaskan bahwa kebiasaan dan pola makan masyarakat adat sangat terkait dengan budaya, kepercayaan dan patangan makanan (Nurti 2017).

Pada masa Pandemi Covid-19, sebagian besar Orang Rimba dan kelompok Njalo masuk ke hutan karena sangat ketakutan tertular oleh penyakit tersebut. Tujuan masuk ke hutan adalah memisahkan diri dari sumber penularan penyakit dan mencari sumber makanan di dalam hutan. Dalam konsep budaya Orang Rimba istilah mencegah penularan penyakit merupakan budaya

turun temurun yang mereka sebut besesandingan². Pada masa tersebut, setiap anggota Orang Rimba yang terkena penyakit seperti batuk, pilek maupun demam akan mereka pisahkan dari kelompok Orang Rimba yang masih sehat. Pada saat menjalankan budaya besesandingan sebagian Orang Rimba melakukan aktivitas membuka hutan sebagai kebun sebagai sumber makanan pokok mereka.

Menurut Orang Rimba Kelompok Njalo, ketakutan mereka akan penyakit ini sangat luar biasa sekali. Mereka belum pernah mendengar sebelumnya terdapat penyakit yang dapat menyebar di seluruh dunia dan banyak menimbulkan kematian. Mereka menganggap apabila banyak orang di dunia ini yang meninggal karena penyakit ini, bukan tidak mungkin Orang Rimba juga akan musnah terbunuh oleh penyakit ini.

Ketakutan dan sikap Orang Rimba pada masa Covid-19 ini terlihat dalam pernyataan Njalo dan beberapa anggota kelompoknya seperti berikut: *"kami sangat ketakutan Ketika mendengar mengenai penyakit ini... kabarnya dari orang desa penyakit ini telah membunuh orang-orang di dunia jadi kami sangat ketakutan... bisa musnah kami... untuk menjauhkan dari penyakit, kami lari ke hutan, kami besesanding, kami melarang orang lain masuk, kalo ada yang baru keluar kami pisahkan. Jika ada yang muncul tanda saki-sakit, kami pisahkan...kami lari ke hutan semua berhamburne kami... kami tinggalkan kebun kami yang belum jadi ini...di hutan kami mencari makan dengan berburu ada yang membuka hutan untuk berkebun ubi... selama kami berdiam di hutan kami juga bisa menyadap kebun karet yang sudah lama kami tinggalkan karena jauh menjual hasil getahnya"* (Kristiawan 2020)

Pada masa pendemik dimana banyak masyarakat mengalami kesulitan pangan, disisi lain Orang Rimba justru terdorong untuk mengolah kebun sebagai sumber makanan pokok mereka. Dengan demikian untuk konteks Orang Rimba kelompok Njalo tidak mengalami kekurangan makanan pokok, namun justru mereka mengalami gangguan psikologis gangguan rasa aman akibat pandemik Covid-19.

Persoalan lain selain gangguan rasa aman adalah berkurangnya sumber pendapatan Orang Rimba untuk mencukupi kebutuhan sekunder. Kebutuhan ini biasa mereka cukupkan dari menjual hasil hutan dan menjual hasil buruan. Pada masa ini, sebagian Orang Rimba tidak berani melakukan aktivitas berburu ke wilayah lain karena takut bertemu dengan orang lain. Ketika Orang Rimba mendapatkan hasil buruanpun, beberapa pengumpul hasil buruan juga menolak membeli hasil

buruan karena distribusi dari hasil buruan juga terhenti.

Kondisi tersebut dapat ditemukan pada pernyataan dari Bungo yang merupakan Orang Rimba yang intensif melakukan aktivitas berburu dibandingkan Orang Rimba lainnya di Kelompok Njalo *"kami sudah jarang berburu sekarang, kalaupun berburu hanya sekitar sini saha... kami takut bertemu orang, kami takut tertular penyakit dari orang desa. Toke³ penampung kami membatasi pembelian. Stock daging masing banyak. Kata pengumpul dagingnya pengiriman daging lagi macet pada masa pandemik ini... jadi kami payah untuk membeli rokok sekarang... paling-paling kami jual ubilah ke desa..."* (Kristiawan 2020)

Berdasarkan hasil kutipan tersebut diatas, tantangan utama Orang Rimba dalam masa ini adalah pemenuhan kebutuhan rasa aman dan pemenuhan kebutuhan sekunder Orang Rimba yang harus mereka datangkan dari pasar. Salah satu solusi yang mereka lakukan untuk pemenuhan rasa aman adalah masuk ke hutan dan mengisolasi diri di dalam hutan. Sedangkan untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari yang harus mereka datangkan dari pasar dilakukan dengan cara menjual hasil kelebihan sumber makanan pokok mereka berupa ubi kayu.

5. Analisa Adaptasi Pemenuhan kebutuhan Orang Rimba Kelompok Njalo Pada Masa Pandemi Covid-19

Pola adaptasi Orang Rimba pada masa pandemik Covid-19 adalah melakukan isolasi sosial dan masuk ke dalam hutan kawasan TNBD. Pada lokasi tersebut Orang Rimba dipaksa untuk melakukan reproduksi pengetahuan guna memenuhi kebutuhan sehari-hari. Selain melakukan reproduksi pengetahuan, Orang Rimba juga melakukan penyesuaian tingkat kebutuhan dan dianggap tidak perlu mereka lakukan selama di dalam hutan. Berikut ini terdapat tabel orientasi perubahan kebutuhan Orang Rimba pada sebelum pandemik dan semasa pandemik.

² Besesandingan atau sesanding merupakan tradisi Orang Rimba untuk mencegah penularan penyakit dengan memisahkan orang yang habis bepergian dan berjumpa dengan orang luar dan dianggap dapat membawa penyakit ke kelompok mereka. Sasanding ini biasanya berlangsung selama 3-4 hari, atau bisa juga sampai terbukti tidak membawa penyakit.

³ Toke merupakan pengumpul hewan buruan seperti babi yang kemudian mendistribusikan daging tersebut ke wilayah jawa dan ke wilayah Sumatra Utara.

Tabel 1. Analisa Kebutuhan Orang Rimba Sebelum dan Semasa Pandemi

No	Kebutuhan Orang Rimba	Sebelum Pandemi			Semasa Pandemi			Analisa
		Sumber	Cara Mendapatkan	Tingkat Kebutuhan	Sumber	Cara Mendapatkan	Tingkat Kebutuhan	
1	Makanan dan Minuman							
	Sumber karbohidrat	Beras	Membeli	Sedang	Beras	Bantuan	Sedang	Beras bukan merupakan makanan pokok Orang Rimba. Pada masa pandemik ini, Orang Rimba tidak membeli beras sebagai salah satu cara untuk mengurangi pengeluaran Orang Rimba.
		Ubi Kayu	Tanam Sendiri	Tinggi	Ubi Kayu	Tanam Sendiri	Tinggi	Pada masa pendemik, Orang Rimba memiliki waktu luang untuk membuka ladang kebun ubi sebagai sumber makanan pokok mereka. Perluasan kebun ubi yang berdampak pada hasil dapat menjadi sumber pendapatan keluarga.
	Sumber protein	Ikan	Membeli; Mencari	Tinggi	Ikan	Mencari di Sungai	Tinggi	Migrasi dan isolasi sosial Orang Rimba ke dalam hutan memberikan peluang mereka untuk mendapatkan berbagai jenis ikan sungai di dalam kawasan hutan.
		Daging	Berburu	Tinggi	Daging	Berburu	Tinggi	Migrasi dan isolasi sosial Orang Rimba ke dalam hutan memberikan peluang mereka untuk mendapatkan berbagai jenis hewan buruan hutan.
	Gula, Kopi	Pasar	Membeli	Tinggi	Pasar, Mengumpul kan hasil hutan	Membeli	Sedang	Kebutuhan minuman berupa gula dapat digantikan oleh madu hutan dan air tebu, sedangkan kebutuhan kopi mereka tetap harus datangkan dari pasar
	Minyak Makan	Pasar	Membeli	Sedang	Minyak Hewani	Mengolah lemak hewan	Rendah	Kebutuhan minyak makan dapat dipenuhi dari memanfaatkan minyak yang bersumber dari lemak hewan terutama babi hutan. Sebagai konsekuensi minimnya minyak ini, kemudian Orang Rimba mulai mengurangi konsumsi dari minyak makan ini.
	Bumbu Dapur	Pasar	Membeli	Sedang	Pasar	Membeli	Rendah	Pada masa pandemic ini, Orang Rimba hanya menggunakan bumbu masak garam dan masako sebagai bumbu masakan mereka
2	Rokok	Pasar	Membeli	Tinggi	Pasar, tembakau tradisional	Membeli, mencari di hutan	Tinggi	Adanya ketakutan Orang Rimba berinteraksi dengan masyarakat luar dan minimnya pemasukan dari menjual hasil hutan dan menjual ubi, mengharuskan Orang Rimba mengkombinasikan rokok yang dibeli dengan rokok tradisional yang telah lama mereka tinggalkan
3	Jajan Anak	Pasar	Membeli	Tinggi	Pasar	Membeli	Rendah	Migrasi dan isolasi sosial Orang Rimba ke dalam hutan menjauhkan anak dari jajanan pasar dan dan justru mendorong mereka banyak melakukan aktivitas bermain dalam hutan.
4	BBM, service motor	Pasar	Membeli	Tinggi	Pasar	Membeli	Rendah	Proses isolasi di dalam hutan telah mengurangi kebutuhan mobilisasi Orang Rimba sehingga kebutuhan BBM dan Service motor menjadi berkurang
5	Pakaian anak	Pasar	Membeli	Sedang	Pasar	Membeli	Rendah	Lokasi isolasi sosial dan pemukiman yang berada di dalam hutan serta minimnya interaksi Orang Rimba ke desa, mendorong mereka sering menggunakan pakaaian adat berupa kain panjang, sehingga kebutuhan pakaian anak dapat berkurang.

Sumber: Hasil Olah Lapangan oleh Kristiawan (2020)

Berdasarkan Tabel Analisa Kebutuhan Orang Rimba Sebelum dan semasa Pandemi diatas, pola adaptasi yang dilakukan Orang Rimba kelompok Njalo adalah memaksimalkan potensi hutan untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari mereka. Selain itu, Orang Rimba juga melakukan perubahan orientasi

tingkat kebutuhan non pangan dari tinggi ke sedang dan dari sedang ke orientasi tingkat kebutuhan rendah.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini memberikan kontribusi kepada pemahaman bagaimana kelompok masyarakat berburu-meramu seperti Orang Rimba terdampak pandemik Covid-19, dan bagaimana mereka merespon situasi ini.

Jika kita mengacu kepada Fraanje, W., & Lee-Gammage (2018) maka dalam memenuhi ketersediaan dan akses terhadap makanan, sumber penghidupan utama kelompok Njalo mengandalkan dari intensifikasi pertanian dan mengumpulkan hasil hutan non-kayu atau buruan. Temuan menarik dari studi mikroetnografi ini dapat diketahui bahwa mereka kemudian mengkombinasikan dengan kegiatan berburu dan meramu dalam memenuhi ketersediaan pangan dan akses terhadap makanan yang dapat Orang Rimba hasilkan sendiri maupun harus mereka datangkan dari pasar.

Dalam kondisi pandemik seperti ini, Orang Rimba kemudian mereproduksi kembali pengetahuan mereka yaitu budaya membuka hutan untuk pertanian. Awalnya, pandemik covid 19 ini telah menimbulkan keresahan pada anggota kelompok Orang Rimba. Namun disisi lain keresahan tersebut

juga memberi peluang waktu mereka selama isolasi kedalam hutan untuk melakukan perluasan kebun ubi sebagai sumber makanan pokok mereka. Ketergantungan dan kebutuhan tertinggi non pangan Orang Rimba berupa rokok telah diantisipasi Orang Rimba dengan mengkombinasikan tembakau tradisional yang berasal hasil hutan, begitu juga dengan kebutuhan non pangan lainnya mereka mulai melakukan pengaturan skala prioritas untuk mengurangi pengeluaran keluarga.

Dari studi mikroetnografi keluarga Njalo ini, ketahanan pangan Orang Rimba mempunyai daya resiliensi atau kelenturan sosial dimana mereka mampu mengolah kembali ingatan dan pengalaman yang terkapsulasi dalam pengetahuan. Kondisi pandemik ini kemudian mendorong Orang Rimba untuk mereproduksi kembali pengetahuan tersebut dan memperkuat ketahanan pangan mereka.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih kami ucapkan kepada Orang Rimba Kelompok Njalo yang telah bersedia sebagai narasumber meskipun masih dalam suasana *besesanding*.

DAFTAR PUSTAKA

- Atkinson, D., Okada, H., & Talmy, S. 2011. COntinuum Companion to discourse analysus *Ethnography and Discourse Analysis*. In K. Hyland & B. Paltridge (Eds.). London.
- Denzin & Lincoln. 1994. *Handbook of Qualitative Research*. Loncon: Sage.
- Doremus, J. 2019. "Unintended Impacts from Forest Certification : Evidence from Indigenous Aka Households in Congo." *Ecological Economics* 166 (June). <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.06.009>.
- Food and Agriculture Organization. 2016. *Indonesia and FAO Partnering for Food Security and Sustainable Agricultural Development*.
- Fraanje, W., & Lee-Gammage, S. 2018. "What Is Food Security?(Foodsource:Building Blocks)." *Food Climate Research Network*.
- Frida Mamuko, H. Walangitan, W. Tilaar. 2016. "Persepsi Dan Partisipasi Masyarakat Dalam Upaya Rehabilitasi Hutan Dan Lahan Di Kabupaten Bolaang Mongondow Timur." *Eugenia* 22. <https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/eugenia/article/view/12959>.
- Khairunnisa, Syifa Nuri. 2020. "Ketahanan Pangan Dunia Terdampak Pandemi Covid-19." *Kompas.com*. <https://www.kompas.com/food/read/2020/10/13/210700175/ketahanan-pangan-dunia-terdampak-pandemi-covid-19?page=all>.
- Komunitas Konservasi Indonesia (KKI) Warsi. 2019. "Kerusakan Ekosistem, Jambi Rugi Lebih RP 17 T." <https://warsi.or.id/kerusakan-ekosistem-jambi-rugi-lebih-rp-17-t/>.
- Kristiawan. 2020. *Wawancara Orang Rimba 3-7 Juni 2020*.
- Kumar, D., De, H. K., Kumar, S., Kumar, B., Dobhal, S., & Adhiguru, P. 2020. "Indigenous People ' s Attachment to Shifting Cultivation in the Eastern Himalayas , India : A Cross-Sectional Evidence." *Forest Policy and Economics* 111. <https://doi.org/10.1016/j.forpol.2019.100004>.
- Ngoc, H., Thi, D., Chi, L., & Kingsbury, A. 2019. "Indigenous Knowledge Climate Change Adaptation of Ethnic Minorities in the Mountainous Regions of Vietnam : A Case Study of the Yao People in Bac Kan Province." *Agricultural Systems* 176(July)1. <https://doi.org/10.1016/j.agsy.2019.102683>.
- Nurti, Yevita. 2017. "Kajian Makanan Dalam Perspektif Antropologi." *Antropologi: isu-isu Sosial Budaya* 19 (1).
- Peraturan Presiden. 2012. *Undang-Undang Republik Indonesia No 18 Tahun 2012: Undang-Undang Tentang Pangan*. Jakarta.
- Prasetijo, Adi. 2011. *Serah Jajah Dan Perlawanan Yang Tersisa: Etnografi Orang Rimba Di Jambi*. Jakarta: Wedatama Widyasastra.

- . 2017a. "Livelihood Transformations of the Orang Rimba as Tacit Resistance in the Context of Deforestation." *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 1(1): 1. <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/endogami/article/view/16829>.
- . 2017b. "Living Without the Forest: Adaptive Strategy of Orang Rimba ." *Senri Ethnological Studies* 95(Sedentarization among Nomadic Peoples in Asia and Africa): 255–78.
- Saragih, B. 2010. *Suara Agribisnis*. Jakarta: PT. Permata Wacana Lestari.
- Shah, S., Moroca, A., & Bhat, J.A. 2018. "Neo-Traditional Approches for Ensuring Food Security in Fiji Island." *Environmental Deevvelopment*. <https://doi.org/10.1016/j.envdev.20018.11.001>.
- Tambunan, Irma. 2015. "Kematian Orang Rimba Karena Kelaparan." *Kompas.com*. <https://nasional.kompas.com/read/2015/03/04/16292381/Kematian.Beruntun.Orang.Rimba.karena.Kelaparan>.
- Yulianti, Belinda Hastari & Reri. 2018. "Pemanfaatan Dan Nilai Ekonomi Hasil Hutan Bukan Kayu Di KPHL Kapuas-Kahayan." *Hutan Tropis* 6. <https://ppjp.ulm.ac.id/journal/index.php/jht/article/view/5402>.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MERAWAT MISTISME DALAM TRADISI NGALAP BERKAH SEBAGAI UPAYA MENJAGA TATANAN SOSIAL MASYARAKAT DI SURAKARTA

Novia Wahyu Wardhani ^(1*), Erisandi Arditama ⁽²⁾, Wahyudin Noe ⁽³⁾, Sabar Narimo ⁽⁴⁾

^{1,2} Faculty of Social Science, Universitas Negeri Semarang, Indonesia, Indonesia

³ Faculty of Teacher Training and Education, Universitas Khairun, Indonesia.

⁴ Faculty of Teacher Training and Education, Universitas Muhammadiyah Surakarta, Indonesia,

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 06th January, 2021
 Review : 13th April, 2021
 Accepted : 20th May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Java; Mysticism; Preservation.

CORRESPONDENCE

*E-mail: noviawahyu@mail.unnes.ac.id

ABSTRACT

Mystical rituals in a tradition experience conflict in society because of things that are irrational in nature. For example, the grebeg maulid tradition, grebeg sudiro, lawung mahesa ceremony, mbah meyek village clean, sadranan, and slametan. However, the government has not lost the way to maintain this mystical tradition to maintain society's social order. This research is qualitative research with an ethnographic approach that focuses on the traditions that exist in Surakarta, which contain mystical but still growing. This research was conducted from 2019 to 2020. The data collected came from observations made in 5 sub-districts in Surakarta. Second, interviews with mystical actors. Third, documentation obtained from books, journals, and mass media explaining the mystical traditions in Surakarta. The data validity used the triangulation method, member check, time extension, peer debriefing. Data analysis using ethnographic analysis model. The result is that there are six ways to rationalize the mystical tradition, namely connecting the mystical with something rational, using a different name that can be accepted by the public at large, making the tools used in the tradition no longer mystical, and accommodating technological developments. such as the e-wom method to spread tradition.

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara yang kaya akan keanekaragaman suku, budaya, agama dan kepercayaan. Suku yang mendominasi di Indonesia adalah suku Jawa. Penduduk Jawa di Indonesia pada tahun 2018 mendominasi 40,22% dari total penduduk Indonesia¹. Pada tahun 2019 jumlah penduduk di pulau Jawa mencapai 150,4 juta jiwa. setara dengan setengah dari jumlah penduduk Indonesia yang mencapai 266,91 juta orang². Kota

Surakarta memiliki 5 kecamatan dan 54 kelurahan³. Hampir setiap kelurahan memiliki aktivitas atau tradisi mistis yang berbeda dalam berbagai aktivitas kehidupannya.

Keadaan ini dipengaruhi oleh berkembangnya ilmu kebatinan dan spiritual yang bersumber baik dari kepercayaan maupun dari Tuhan yang memiliki akar kuat di tengah masyarakat Jawa. Seperti aliran dinamisme dan animisme. Keduanya mengajarkan pada apa yang tidak terlihat tetapi diyakini ada dan merupakan sumber kekuatan dan keberkahan.

Kajian mistisisme jika ditelusuri melalui sosilogis dan kultural, terjadi karena bangsa Indonesia pernah bersentuhan dengan kebudayaan-kebudayaan di dunia seperti Hindu-Budha, Islam-Timur Tengah-

¹ Katadata. 2018. Jawa Mendominasi 40 Persen Suku Bangsa di Indonesia. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2018/10/29/jawa-mendominasi-40-persen-suku-bangsa-di-indonesia>.

² Katadata. (2019). Berapa Jumlah Penduduk di Pulau Jawa pada 2019?. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2019/05/14/berapa-jumlah-penduduk-di-pulau-jawa-2019>.

³ DPRD Kota Surakarta. (2021). Selayang Pandang Kota Surakarta. <https://dprd.surakarta.go.id/selayang-pandang/>

Persia dan tradisi Kristen-Barat Modern⁴ yang pada saat itu berpusat di Pulau Jawa. Hal ini yang menjadikan mistisisme berkembang pesat di Jawa.

Jika dirunut dari sejarah kepemimpinan di Indonesia, para pemimpin bangsa Indonesia banyak melakukan tradisi mistis. Mistis bukan berarti negatif namun tradisi dan kepercayaan yang tidak diyakini semua orang karena aktivitasnya yang tersembunyi⁵. Presiden Indonesia yang melakukan tradisi mistis yang berasal dari Jawa adalah Soekarno, Soeharto, Abdurrahman Wahid, Megawati Soekarno Putri, Susilo Bambang Yudoyono, sampai pada Joko Widodo, mereka dipercaya dan terbukti melakukan aktivitas mistis selama kepemimpinannya⁶. Para pemimpin bangsa ini rata-rata berasal dari suku Jawa⁷.

Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat multietnis yang lahir dalam budaya dan adat yang dilestarikan dalam kelompok etnisnya⁸ dan mistis berkembang di Jawa antara budaya dan agama. Aktivitas tersebut berwujud adanya kepercayaan pada sesuatu diluar diri manusia yang menentukan datangnya energi positif. Maka di Surakarta banyak kita jumpai tradisi yang berbau mistis khususnya yang tujuannya adalah mengharapakan keberkahan.

Keberkahan ini mereka cari untuk ketentraman hidup, peningkatan kesejahteraan, dan kewibawaan. Seperti contoh dalam tradisi grebeg mulud, Kirab Kyai Slamet, upacara Mahesa Lawung. Tradisi lain berdasarkan observasi di setiap kecamatannya yang dilakukan pada Agustus-Oktober 2019 ternyata banyak dan bervariasi. Seperti di kecamatan Banjarsari ada bersih desa Mbah meyek, Di Kecamatan Jebres ada Grebeg Sudiro, di Kecamatan Pasar Kliwon ada Grebeg Suro, di Kecamatan Serengan ada slametan, dan di Kecamatan Laweyan ada nyadran. Beberapa dari tradisi ini tidak lain adalah ungkapan rasa syukur, dan harapan akan diberikan hari esok yang lebih baik. Fenomena turun temurun ini telah membuktikan bahwa kemajuan zaman dan modernisasi ternyata tidak membuat yang rasional lebih unggul daripada yang irasional. Teknologi juga tidak dapat begitu saja menghilangkan berbagai kepercayaan mistis dan praktiknya khususnya di dalam perilaku masyarakat Jawa di Surakarta.

Mistisisme dalam pandangan Jawa merupakan kepercayaan bahwa manusia, alam, dan Tuhan merupakan satu kesatuan yang integral yang tidak dapat dipisahkan. Ada kekuatan yang saling mempengaruhi antara ketiganya sehingga

mengharuskan manusia dapat hidup selaras, serasi, dan seimbang dengan ketiganya. Ketiga hal ini yang diyakini menjadi sumber datangnya keberuntungan baik berupa materi, jabatan, maupun kebahagiaan hidup. Perantaranya adalah melalui upacara penghormatan pada yang mengatur keseimbangan itu.

Bukti adanya mistisisme dalam tradisi ngalap berkah yang ada di Surakarta ini ditandai dengan adanya kepercayaan pada diri manusia terhadap kekuatan lain yang berada diluar dirinya seperti contoh kepada Tuhan, kerbau, pohon, dan doa kyai. Selanjutnya adalah adanya sesaji⁹ berupa kembang tujuh rupa, jajanan pasar, kemenyan dan gunungan. Selain itu adanya ritual puasa¹⁰ dan doa juga menjadi salah penciri adanya mistisisme

Franz Magnis Suseno menuliskan bahwa ada 4 lingkaran dalam pandangan dunia masyarakat Jawa. Lingkaran yang pertama adalah sikap terhadap dunia luar yang dialami sebagai sebuah kesatuan kesadaran antara manusia, alam dan dunia adikodrati. Lingkaran kedua adalah penghayatan kekuasaan politik sebagai perpanjangan tangan dari kekuatan yang bersifat adikodrati. Lingkaran ketiga adalah pengalaman mistis-batiniah manusia Jawa dalam memahami eksistensi dirinya sebagai bagian dari alam. Lingkaran keempat adalah penentuan semua lingkaran di atas sebagai bagian dari takdir kehidupannya¹¹. Hubungan antara falsafah hidup dengan praktik kepercayaan dan keagamaan inilah yang oleh sebagian orang Jawa masih diyakini dan melahirkan perilaku mistik¹².

Muatan mistisisme menjadi salah satu cara untuk melakukan literasi terhadap budaya yang ada di tengah masyarakat¹³. Selain itu, juga menjadi salah satu cara untuk mengingatkan kembali akan keluhuran budaya bagi generasi sekarang. Budaya ini bukan saja harus dikelola dengan baik tetapi harus dilestarikan dan dikembangkan sehingga dapat menjadi nilai tambah dalam pembangunan bangsa Indonesia¹⁴. Mistisisme yang dianggap sebagai usaha membangun keseimbangan tentu mendapatkan dukungan dan perlawanan maka butuh upaya merasional-legalkan agar upaya merawat keseimbangan melalui perilaku mistis mendapatkan dukungan dan terpelihara sebagai wujud menjaga keseimbangan kehidupan. Artikel ini ingin membahas

⁴ Bahaudin, B. (2015). Mistik dan Politik: Praktek Perdukunan Dalam Politik Indonesia. *Jurnal Keamanan Nasional*, 1(3), 365-386.

⁵ Yogiswari, K. S. (2020). *Kejawen: Kearifan Yang Adiktif*. Genta Hredaya: Media Informasi Ilmiah Jurusan Brahma Widya STAHN Mpu Kuturan Singaraja, 4(2), 185-197.

⁶ Setiawan, A., & Musaffak, M. (2019). Mistisisme Sebagai Bentuk Literasi Budaya Di Kalangan Masyarakat Jawa. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia (SENASBASA)* (Vol. 3, No. 1).

⁷ Muizzuddin, M. (2016). Kharisma-Mistik versus Rasional-Teknokratik dalam Transisi Kepemimpinan Indonesia. *Jurnal Bestari*, (32).

⁸ Purbasari, V. A., & Suharno, S. (2019). Interaksi sosial etnis cina-jawa kota surakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 1-9.

⁹ Yusof, A. (2016). Relasi Islam dan budaya lokal: studi tentang tradisi Nyadran di desa Sumogawe kecamatan Getasan kabupaten Semarang. *IAIN Tulungagung Research Collections*, 4(1), 672-99.

¹⁰ Wasanjoyo, M. (2019). Mistisisme Makam Syekh Siti Jenar di Desa Lemahabang Kecamatan Doro Kabupaten Pekalongan. *RELIGIA*, 33-52.

¹¹ Chalikh, A. (2015). Sintesis Mistik dalam Kepemimpinan Politik Jawa. *Jurnal Review Politik*, 5(2), 254-278.

¹² Nawafi, A. Y. F. (2020). Titik Temu Mistisisme Islam dan Mistisisme Jawa; Studi Analitis terhadap Persinggungan Ajaran Tasawuf dan Kejawen. *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman*, 10(2), 242-254.

¹³ Setiawan, A., & Musaffak, M. (2019). Mistisisme Sebagai Bentuk Literasi Budaya Di Kalangan Masyarakat Jawa. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia (SENASBASA)* (Vol. 3, No. 1).

¹⁴ Wardhani, P. S. N., & Samsuri, S. (2020). Sedulur Sikep Sebagai Bagian Keragaman Budaya Jawa. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 256-263.

tentang bagaimana merawat mistisisme khususnya di Surakarta dalam tradisi ngalap berkah demi menjaga keseimbangan tatanan sosial dan peningkatan kesejahteraan masyarakat.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang ingin mencoba menggambarkan apa yang ada dalam realitas aktivitas kehidupan masyarakat Surakarta dalam kaitannya dengan mistisisme. Mistisisme ini adalah mistisisme bentuk baru sebagai wujud upaya merawat dan menjaga dengan merasional-legalkan tradisi mistis guna menjaga kelangsungan dan keseimbangan hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam.

Pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini adalah pendekatan etnografi. Peneliti disini berusaha mendeskripsikan, menganalisis, dan menafsirkan melalui data yang diperoleh dalam penelitian. Apa yang di lihat dan di dengar menjadi dasar bagi diperolehnya data yang kemudian akan diinterpretasi dan ditafsirkan untuk memperoleh makna sesungguhnya dari aktivitas masyarakat Surakarta. Pendekatan etnografi juga dipakai karena apa yang diteliti mengandung kekhasan yaitu mistisisme yang terjadi pada suku Jawa pada tradisi Ngalap Berkah di Surakarta. Lokus penelitian berada di Kota Surakarta yang dilakukan pada tahun 2019-2020.

Data diperoleh dari tiga cara yaitu observasi, wawancara, dan dokumentasi. Observasi dilakukan di beberapa kecamatan di Surakarta (Banjarsari, Jebres, Laweyan, Serengan, Pasar Kliwon). Pemilihan daerah ini didasarkan pada persebaran budaya Jawa dimana disana ada dua kerajaan yang berkembang sampai saat ini yaitu Kasunanan dan Mangkunegaran yang merupakan pecahan dari Mataram. Kedua kerajaan ini kaya akan tradisi mistisisme yang kuat dari pengaruh Islam dan kepercayaan Jawa. Hal ini dapat dilihat dari dua karya sastra besar yang berisi ajaran mistisisme yaitu Wulang Reh karya Paku Buwono IV dan Wedhatama karya Mangkunegara IV serta kentalnya tradisi sajen dalam aktivitas mulai dari awal kehidupan sampai dengan kematian. Budaya ini kemudian diwariskan kepada generasi penerus yang sampai sekarang tetap lestari hanya berbeda wadah. Selanjutnya adalah wawancara yang dilakukan dengan budayawan, tokoh agama, tokoh masyarakat, dan masyarakat secara umum sebagai pelaku mistisisme. Mereka dipilih karena mistisisme melibatkan masyarakat biasa sampai pada para tokoh masyarakat, agamawan, dan budayawan. Kemudian dokumentasi diperoleh dari buku, jurnal, dan media massa yang membahas tentang mistisisme di Jawa khususnya di Kota Surakarta.

Teknik yang digunakan untuk menguatkan kepercayaan terhadap data penelitian maka digunakan pengecekan validitas data¹⁵ yang terdiri

dari triangulasi (triangulate), member check, waktu yang relatif lama (prolonged time), serta tanya-jawab sesama rekan peneliti (peer debriefing). Triangulasi yang dilakukan meliputi tiga bentuk yaitu triangulasi sumber, triangulasi metode, dan triangulasi data. Triangulasi sumber merupakan cara mengecek valid tidaknya data dengan cara cross-check data antara sumber satu dengan sumber lain. Sumber data disini adalah para narasumber yang terdiri dari beberapa komponen masyarakat seperti tokoh agama, tokoh masyarakat, budayawan dan masyarakat. Triangulasi metode dilakukan dengan cara membandingkan data hasil observasi, wawancara, dan dokumentasi untuk membuktikan bahwa yang terjadi adalah fakta yang dapat dipertanggungjawabkan. Triangulasi yang ketiga adalah triangulasi data. Triangulasi ini dilakukan dengan menanyakan secara mendalam tentang data yang dikemukakan oleh informan sehingga memperoleh kejelasan. Hal ini dilakukan untuk menghindari kesalahan penafsiran yang dilakukan oleh peneliti atas data yang dikemukakan oleh informan. Perpanjangan waktu digunakan untuk peneliti benar-benar memperoleh potret dari aktivitas masyarakat yang berkenaan dengan mistisisme karena mengerti dan memahami, sehingga mampu menafsirkan aktivitas mistis bukanlah hal yang mudah.

Proses selanjutnya adalah analisis data. Data yang terkumpul dianalisis menggunakan analisis data yang diperoleh dari catatan observasi, wawancara, dan dokumentasi melalui mendeskripsikan, menganalisis, dan menafsirkan¹⁶. Maksud deskripsi data adalah hasil data dan informasi yang diperoleh dari observasi, wawancara, dokumentasi, maupun audio-visual digambarkan secara obyektif apa adanya berdasarkan fakta peristiwa yang ditemukan di lapangan. Kemudian dari pengumpulan kemudian dipilih sesuai dengan permasalahan yang diteliti sehingga didapat jawaban yang tersusun sistematis sebagai upaya triangulasi data. Data yang sudah dipilih berdasarkan rumusan masalah kemudian diklasifikasikan menjadi data dari observasi, wawancara, dan dokumentasi sehingga data nantinya dapat dibandingkan. Setelah itu data yang sudah melalui dua tahap klasifikasi kemudian ditarik kesimpulan sementara. Langkah terakhir adalah melakukan penafsiran dimana peneliti menarik kesimpulan dari data dan informasi yang telah dianalisis sebelumnya dipahami dan ditafsirkan serta dipadukan dengan teori yang relevan. Terakhir adalah penyajian data. Data disajikan dalam bentuk narasi. Narasi yang disajikan merupakan hasil penarikan kesimpulan akhir yang tersusun dari kalimat-kalimat yang sudah melalui proses analisis data. Narasi ini juga didukung dengan tabel dan gambar yang berfungsi memperjelas. Sehingga diperoleh makna yang sebenarnya ingin disampaikan oleh peneliti kepada pembaca.

¹⁵ Creswell, J. (2015). Penelitian kualitatif & desain riset; memilih diantara lima pendekatan. Penerjemah Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

¹⁶ Creswell, J. (2015). Penelitian kualitatif & desain riset; memilih diantara lima pendekatan. Penerjemah Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Mistisisme dalam pendefinisianannya telah melalui banyak perdebatan panjang. Hal ini terjadi karena definisi tentang mistisisme antara satu dengan yang lain memiliki pemaknaan yang berbeda-beda. Secara kebahasaan mistisisme berasal dari bahasa Yunani yaitu *mysticos* yang artinya rahasia, serba rahasia, tersembunyi, gelap, atau terselubung dalam kekelaman. Bertolak dari arti kebahasaan, tersebut kemudian berkembang menjadi kata *mystique* yang berkembang pada abad ke-17 di Prancis¹⁷. Kemudian istilah tersebut juga digunakan dalam bahasa Jerman dan dalam Bahasa Inggris yang berarti *mystic*¹⁸. Sedangkan dalam Bahasa Indonesia sendiri mistisisme memiliki pengertian tentang ajaran yang menyatakan bahwa ada hal-hal yang tidak terjangkau oleh akal manusia. Berkembangnya kata mistik menjadi mistisisme sebenarnya adalah dampak dari berkembangnya hal-hal yang berbau-isme yang terjadi pada abad ke 19.

Minat pada mistisisme semakin menguat pada abad ke 20 begitu juga di Indonesia. Mulai dari penelitian Mulder yang dituangkan dalam buku mistisisme Jawa pada tahun 2001, Woodward pada tahun 2004 dalam bukunya yang membahas tentang Islam Jawa: kesalehan normatif versus kebatinan, Suyono pada tahun 2007 yang membahas dunia mistik orang Jawa; roh, ritual, benda magis, dan Kinasih 2018 yang membahas mistik ketimuran: perjumpaan hinduisme dengan penghayatan kebatinan dalam budaya Jawa. Terdapat beragam definisi mengenainya (mistisisme).

Pada dasarnya penilaian terhadap suatu perbuatan adalah relatif, hal ini disebabkan adanya perbedaan tolak ukur yang digunakan untuk penilaian tersebut. Perbedaan tolak ukur tersebut disebabkan oleh adanya perbedaan agama, kepercayaan, cara berpikir, ideologi, lingkungan hidup dan sebagainya¹⁹. Adapun unsur mistik terbagi menjadi beberapa dimensi, antara lain²⁰:

1. Ritualistik: dinamisme yaitu ritual pemujaan pada benda-benda atau kekuatan alam, seperti akik, keris, batu besar, makam-makam, benda ritual ghaib, dan lain-lain; animism yaitu ritual pemujaan pada makhluk berkekuatan ghaib, meminta perlindungan, rejeki, dan lain-lain.
2. Interaksi: persekutuan yaitu meminta tolong atau mencari solusi masalah pada makhluk atau kekuatan ghaib, meminta perlindungan, rezeki

dan lain-lain; permusuhan yaitu bertarung dengan kekuatan ghaib, pertarungan antar makhluk ghaib.

3. Visualisasi: penampakan realitas ghaib, munculnya simbol, firasat/pertanda, makhluk ghaib, kekuatan supernatural, dan lain-lain.
4. Karakter: karakter yang terlibat dalam peristiwa bermuatan mistik atau supernatural seperti kyai atau pemuka agama, dukun, manusia (laki-laki atau perempuan), makhluk atau kekuatan ghaib.

Untuk mempermudahnya maka dalam penelitian ini dibatasi pada dua pengertian. Mistisisme dapat didefinisikan dengan terlebih dahulu memisahkan antara mistisisme yang bersumber dari Tuhan dan mistisisme yang bersumber dari kekuatan diluar diri manusia namun bukan Tuhan. Paham yang bersifat keagamaan mengajarkan tentang mistik yang berkaitan dengan Tuhan dan Ketuhanan-Nya atau hubungan antara manusia dengan Tuhan. Sedangkan paham yang bersifat non keagamaan adalah paham yang lebih menekankan pada ajaran tentang sopan santun, akhlak/etika, budi pekerti/moralitas²¹.

Mistisisme yang berakar dari kepercayaan terhadap Tuhan ada dalam setiap agama namun berbeda dalam aktivitas keagamaannya atau biasa disebut dengan ritual. Dalam Jawa Manusia dan Tuhan dapat menjadi satu disebut *manunggaling kawula lan gusti* jadi satu disini dimaknai dengan banyak pemaknaan seperti Tuhan itu menitis pada tubuh manusia. Ada yang mengatakan Tuhan sangat dekat hingga kehadirannya mendampingi aktivitas manusia, dan ada yang mengatakan sifat Tuhan dimiliki manusia sehingga Tuhan ada dalam diri manusia yang suci batinnya seperti Kristen²², Islam²³, Hindu²⁴, dan Budha²⁵.

Mistisisme yang berasal dari kepercayaan adanya kekuatan Tuhan dan Tuhanlah pemilik segalanya menjadikan seseorang semakin beriman dan bertaqwa. Mistisisme agama mengharuskan manusia melepaskan seluruh nafsu duniawinya untuk memperoleh energi positif atau karma yang baik. Keimanannya ini yang memunculkan aktivitas bermoral yang menyangkut hubungan antara manusia dengan manusia dan manusia dengan alam. Wujud mistisisme ini adalah aktivitas mempertajam hati nurani sebagai sumber moral yang oleh orang Jawa disebut dengan laku kebatinan²⁶.

¹⁷ Certeau, M. D. (1964). *Mystique au XVIIe siècle: le problème du langage mystique*. VVAA L'homme devant Dieu. L'homme devant Dieu. L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lucac. Du moyen age au siècle des lumières. Paris: Aubier.

¹⁸ McGinn, Bernard. (1991). *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, New York: Crossroad, vol. I hlm. 267,421.

¹⁹ Ipandang, I. (2017). *Filsafat Akhlak dalam Konteks Pemikiran Etika Modern dan Mistisisme Islam Serta Kemanusiaan*. Kuriositas: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan, 10(1), 1-18.

²⁰ Ridwan, M., & Vera, N. (2019). *Mistisisme dalam Program Televisi (Analisis Resepsi Pemirsanya pada Program Menembus Mata Bathin di ANTV)*. Jurnal Komunikatif Vol, 8(2), 121.

²¹ Yudari, A. K. S. (2019). *Apresiasi Mistisisme Jawa Pada Masyarakat Di Bali*. Dharmasmrti: Jurnal Ilmu Agama dan Kebudayaan, 19(2), 1-10.

²² Underhill, Evelyn. (1994). *Mysticism: the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. edisi ke12. Oxford: Oneworld.

²³ Aksan, S. M. (2018). *Corak Epistemologi Mistis Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam*. Intizar, 24(2), 235-252.

²⁴ Zaehner, R. C. (2004). *Mistisisme Hindu Muslim*. LKIS Pelangi Aksara.

²⁵ Santoso, C. M., Bangsa, G., & Yudani, H. D. (2013). *Perancangan Panduan Meditasi Singkat Untuk Umat Buddha Theravada* (Doctoral dissertation, Petra Christian University).

²⁶ Nawafi, A. Y. F. (2020). *Titik Temu Mistisisme Islam dan Mistisisme Jawa; Studi Analitis terhadap Persinggungan Ajaran Tasawuf dan Kejawaen*. Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman, 10(2), 242-254.

Mistisisme kedua adalah paham yang percaya pada kekuatan-kekuatan diluar diri manusia namun bukan Tuhan. Ajaran ini berkembang dari sejarah animisme dan dinamisme yang ada khususnya di pulau Jawa. Orang masih mempercayai bahwa ada kekuatan gaib diatas kekuatan manusia. Kekuatan gaib ini diyakini ada yang membawa energi positif dan ada energi negatif. Pada tataran mistis yang benar, energi yang diperoleh positif sehingga dapat bersinergi dengan manusia dalam menjalankan kehidupannya dan dapat menarik datangnya keberkahan.

Pembauran antara mistisisme keagamaan dan mistisisme non-keagamaan ini yang kemudian berkembang di Jawa sampai sekarang dalam balutan tradisi ngalap berkah. Winarno mengatakan "ngalap berkah artinya mengharap berkah. Biasanya diawali dengan ritual ungkapan rasa syukur yang diwujudkan dalam berbagi rejeki. Seperti acara grebeg, dan slametan. Ngalap berkah dikatakan sebagai suatu hal yang mistis karena semua hal tersebut tidak lepas dari adanya sesaji atau persembahan, ritual, dan keyakinan pada kekuatan yang berada di luar manusia yang dipuja dan diminta untuk mendatangkan keberkahan". Berdasarkan data dari observasi pada Desember 2019 dan beberapa dokumen memang di dalam tradisi seperti grebeg maulid, kirab kyai slamet, nyadran, slametan, dan bersih desa Mbah Menyek tidak ada satupun yang tidak menghadirkan benda sesaji, ritual doa (ngalap), adanya perantara yang memimpin upacara, dan adanya keyakinan terhadap yang gaib yang mempengaruhi kehidupan.

Aspek budaya yang kuat dan pengaruh Hindu-Islam berdampak pada cara masyarakat berpikir dan berperilaku mistis. Seperti contoh yang dikatakan oleh Joko Santosa bahwa "masyarakat meyakini alam dan makhluk yang ada di alam menimbulkan energy penarik yang positif dan negative. Maka ketika orang mengadakan slametan ada pemotongan kepala kerbau sebagai persembahan. Contoh lain adalah adanya kirab kebo Kyai Slamet yang kotorannya diperebutkan karena dianggap membawa berkah, serta gunung yang telah didoakan di dalam masjid agung juga diperebutkan karena mengandung berkah". Hal yang sama dikemukakan oleh Sumiati bahwa selama saya mengikuti baik sebagai yang dituakan dan penyelenggara, ritual-ritual ngalap berkah pasti menyertakan benda alam sebagai energi penarik kekuatan positif seperti kepala kerbau, keris, bunga tujuh rupa, dan jajan pasar."

Beberapa tradisi ngalap berkah juga didahului dengan ritual puasa dan semedi. Biasanya dari mereka memilih alam sebagai tempat yang tepat. Seperti di gunung Lawu, hutan krendo wahono, dan laut selatan atau segoro kidul. Ritual ini hampir selalu ada di dalam aktivitas masyarakat Jawa baik dahulu maupun sekarang. Mengkaji tentang mistisisme di Surakarta Kekuatan gaib ini ternyata tidak hanya berpengaruh bagi pribadi seseorang tetapi juga pada tindakan dan tatanan sosial masyarakat. Bagi Weber, tindakan sosial masyarakat merupakan hasil abstraksi

keyakinannya yang tercermin dalam sikap dan perilakunya yang berdampak pada lingkungan sekitarnya.

Jika dirunut dari bahasan-bahasan tentang mistisisme jawa seperti tulisan Niels Mulder yang mengulas tentang Javanism: The Background of Kebatinan atau mistisisme jawa: Ideologi di Indonesia lebih menceritakan bahwa orang jawa memiliki spiritualitas yang tinggi sebagai pedoman dan pandangan hidup yang khas²⁷. Agama Jawa ini jika dikaitkan dengan kajian-kajian pada serat-serat jaman dahulu seperti Wulang Reh karya Paku Buwono IV dan Wedhatama karya Mangkunegara IV yang sampai sekarang masih sering diikuti oleh orang Jawa yaitu adanya tirakat ketika ada keinginannya tercapai.

Grebeg, kirab, jamasan, sekaten adalah rangkaian tradisi yang dibawa oleh sunan Gunung Jati yang dahulu hanya dilakukan sekali namun sekarang dilakukan setiap tahun. Mistisisme disini tetap ada dimana orang mengharap berkah dari gunung yang telah didoakan yang mereka peroleh dengan berebut sehingga makanan yang telah terinjapkan akan tetap diambil. Sesaji yang dibawa juga semua memiliki makna yang diyakini menarik keberkahan. Tradisi grebeg maulid yang merupakan ungkapan syukur penganut agama Islam pada kenyataannya sekarang dibuka untuk umum. Yanti mengatakan "setiap tahun saya mengikuti tradisi ini meskipun saya penganut agama yang berbeda. Meskipun agama saya berbeda namun keyakinan akan keberkahan dari Tuhan sama dan Tuhan tidak memilih siapa yang akan diberinya berkah". Tradisi grebeg maulid juga menghadirkan hiburan yang dapat dinikmati oleh semua kalangan pengunjung mulai dari anak hingga dewasa seperti sekaten.

Merawat mistisisme di Surakarta dahulu dan sekarang mengalami banyak perbedaan. Jika dahulu mistisisme dirawat oleh individu-individu secara sembunyi-sembunyi, seperti pernyataan dari Mbah Seno yang mengatakan bahwa "dahulu ketika saya ingin menjamasi keris anak saya selalu bertanya dan mengingatkan bahwa itu syirik padahal niat saya hanya menguatkan pamor, tetapi karena tidak ada rujukkan ilmiah jadi susah untuk dijelaskan". Sekarang, lebih kepada aktivitas terbuka yang dilakukan secara bersama-sama. Hal ini dilakukan dengan merasionalkan hal yang orang lain merasa irasional. Seperti adanya grebeg maulid diartikan bahwa adanya grebeg beserta hal lain yang dipersembahkan seperti gunung, kirab, dan sekaten adalah upaya membangun pariwisata sehingga mendatangkan rejeki bagi masyarakat sekitar yang berjualan. Titik mengatakan "berkah dari adanya grebeg maulid selalu dinanti-nantikan masyarakat sekitar Keraton Kasunan karena mampu mengubah perekonomian menjadi sedikit membaik atau ada peningkatan". Berbeda dengan Tarno yang mengatakan "saya tidak berjualan tetapi ikut mendapatkan berkah dari gunung dan sewa

²⁷ Mulder, Niels. (1970). Aliran Kebatinan as an Expression of the Javanese Worldview. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 1, No. 2 (Sep., 1970), pp. 105-114.

parkir". Jadi grebeg bukan lagi hal yang sakral karena mereka mengenal grebeg sebagai tradisi yang rasional memang mendatangkan berkah.

Mistisisme dalam grebeg maulid maupun grebed sudiro tetap menganut adanya mistisisme namun dikemas menjadi hal yang tidak bertentangan, dapat mempersatukan, membawa keberkahan dan kebahagiaan bagi semua orang, bahkan sebagai tontonan atau komoditas pariwisata. Rangkaian Mauludan di Keraton Kasunanan menjadi wisata sejarah yang dapat dinikmati sebagai wisata warisan sehingga keberlangsungannya dijaga oleh pemerintah khususnya pemerintah daerah.

Hal lain yang terjadi pada tradisi ngalap berkah dalam bersih desa mbah meyek. Berbeda dengan cara merawat mistisisme antara rakyat biasa dengan Institusi seperti pemerintah atau Keraton adalah mereka merawat mistisisme dengan keyakinan ini adalah warisan yang harus dijaga dan dukungan dari para tokoh masyarakat. Seperti yang dikatakan Syaiful bahwa "tidak bisa kita menjalankan tradisi ini tanpa ada ijin dari para tokoh dan perangkat desa seperti RT dan RW, kalau jalan sendiri ya susah terutama masalah dana". Mistisisme bersih desa Mbah meyek ada pada ritual yang dilakukan di sendang mbah meyek yang disakralkan. Lanjut Syaiful "kepercayaan yang turun temurun jika ritual adat tidak digelar maka keburukan akan muncul dan mengganggu warga di kampung. Namun ini tidak menjadi ditentang karena mendapatkan legitimasi dari para tokoh dan pemerintah. Salah satu untuk menghindari terhapusnya tradisi ini dan keberlangsungannya maka pemerintah setempat mematenkan situs tersebut sebagai cagar budaya. Buktinya bersih desa selain menggunakan dana dari masyarakat, penyelenggaraan tradisi ini juga menggunakan dana dari pemerintah.

Bentuk-bentuk mistisisme baru yang dicoba untuk dirasionalkan diatas dapat dirangkum dalam beberapa aktivitas. Pertama menghubungkan antara yang mistis dengan sesuatu yang sifatnya rasional yaitu sebagai wujud pelestarian budaya, penguat sektor pariwisata dan perekonomian masyarakat, dan hiburan bagi masyarakat. KP. Pangaribawa mengatakan "perlu rasionalitas dalam penyelenggaraan tradisi karena memang tuntutan zaman semua harus serba masuk akal. Meskipun yang namanya keyakinan terkadang tidak bisa kita rasionalkan". Seperti Grebeg Maulid, Kirab Kyai Slamet, upacara Mahesa Lawung. Tradisi ini dilestarikan oleh Keraton Kasunanan karena selain tradisi juga menarik minat para wisatawan baik dari luar maupun dari dalam. Sebagai contoh Fauzi, ia dan keluarganya datang dari Klaten hanya untuk melihat kirab dan mendapatkan gunung karena dianggap membawa berkah. Bukan hanya Fauzi bahkan ada Feronica yang merupakan turis asal Belanda yang khusus datang ke Indonesia pada saat Kirab Kyai Slamet karena ingin melihat kekhasan tradisi di Indonesia. Karena menarik bagi wisatawan baik dari dalam dan luar negeri maka masih banyak dari orang-orang yang konsen terhadap kelangsungan tradisi ini

meskipun di dalamnya terdapat ritual-ritual khusus yang berbau mistis.

Kedua adalah penggunaan nama yang berbeda yang dapat diterima oleh masyarakat banyak. Budi selaku ketua RT mengatakan "di RT kami kalau warga diundang slametan jarang yang datang tapi kalau pengajian meskipun di dalamnya ada slametannya kebanyakan pada datang". Hal ini terjadi pada upacara slametan baik untuk kelahiran maupun aktivitas lain seperti mitoni. Kata mitoni oleh sebagaian orang ditentang karena berbau mistis dan tidak rasional mengapa ada aktivitas belah kelapa, ganti baju 7 kali, dan aktivitas lainnya. Sekarang acara ini tetap berlangsung namun dengan mengemasnya dalam acara pengajian padahal di dalamnya aktivitas itu masih ada seperti yang terjadi di rumah Bapak Cahya saat observasi.

Ketiga menjadikannya alat-alat yang dipakai dalam tradisi menjadi tidak lagi berbau mistis. Seperti penggunaan keris pada aktivitas jamasan. Meskipun aktivitas memandikan keris tersebut bukan hanya sebagai pajangan namun juga terdapat ritual-ritual tertentu seperti keyakinan akan dapat menarik keberkahan. Secara rasional tidak mungkin besi dapat menarik berkah dan tidak perlu dijamsi atau mandikan. Hal ini menjadi rasional dan legal ketika muncul buku-buku yang membahas tentang keris sebagai pelengkap berbusana adat, hadirnya museum keris yang berada di Sriwedari Surakarta yang diresmikan oleh Peresiden Joko Widodo 9 Agustus 2017, dan espos media tentang banyaknya tokoh dari kalangan agamawan yang memiliki keris menjadikan keris bukan benda yang sakral lagi meskipun kemistisannya masih ada seperti keris-keris yang diberi tuah. Begitu juga aktivitas memandikan keris yang dahulu dikatakan sebagai ritual sesat sekarang dapat diklaim untuk menguatkan ukiran dalam keris agar tidak berkarat dengan bahan kimia dan tentunya minyak bunga. Dikuatkan oleh ungkapan Adi bahwa "memandikan dengan air bunga digunakan untuk membersihkan setelah itu ada ritual lain. Untuk keris yang sudah telanjur berkarat, setelah dimandikan air bunga, kemudian direndam dengan air warangan. Untuk melapisi besi dan memunculkan pamor keris. Kemudian digosok dengan jeruk nipis, abu, serta air kelapa agar karat hilang. Selanjutnya keris dicuci kembali dengan air sabun agar kandungan zat asam air warangan hilang. Terakhir dilap, diberi minyak, dan dijemur. Semua proses hanya untuk menjaga pamor keris agar tetap nampak."

Keempat adalah mengakomodasi konsep berbagi rejeki. Sesaji tetap ada dalam berbagai kegiatan meskipun terjadi pertentangan karena sesaji identik dengan gaib yang bersifat negatif. Sesaji dalam tradisi bersih desa biasanya diletakkan ditempat keramat. Sesaji tidak identik dengan hanya makanan tetapi juga aktivitas contoh pagelaran wayang. Sedangkan di dalam grebeg ada kirab gunung. Hal ini menjadi rasional ketika dipadukan dengan adanya saweran atau pembagian dari apa yang disajikan jadi akan dibuat dua sajen yang satu

ditempatkan dan yang satu dibagikan kepada masyarakat untuk dinikmati bersama. Kirab pun demikian masyarakat boleh ikut dalam kirab ikut berputar berjalan bersama. Ini membuat masyarakat merasa dilibatkan dalam kepemilikan dan pelestarian tradisi. Fauzi mengatakan senang karena mendapatkan gunung yang diperebutkan banyak orang.

Kelima adalah dijadikannya tradisi-tradisi yang berbau mistisisme menjadi kegiatan rutin seperti tradisi bersih desa. Bersih desa di Surakarta beragam nama salah satunya bersih desa Mbah Meyek yang ada di kampung Bibis Kulon, Kelurahan Gilingan, Kecamatan Banjarsari. Tradisi ini dijaga dan terus dijalankan menjadi rutinitas tahunan yang terselenggara setiap Kamis Wage di Bulan Suro. Tidak ada yang menentang tradisi tersebut karena sudah merupakan rutinitas tahunan yang didukung oleh para tokoh masyarakat, para ketua RT dan RW, serta tokoh masyarakat. Bahkan adanya keterlibatan pemerintah dalam hal pendanaan. Hal ini dibuktikan dengan adanya rapat persiapan setiap akan menggelar tradisi ini untuk kelancaran dan kesuksesan acara.

Keenam adalah menggunakan E-wom sebagai wahana edukasi sejarah. Munculnya akun-akun yang memuat mistisisme sebagai pengetahuan tentang tradisi baik di Facebook, Instagram, televisi lokal, radio, surat kabar, YouTube dan media online lainnya. Seperti liputan tradisi Keraton Kasunanan ketika berada di Hutan Krendawahana sebagai rangkaian tradisi Mahesa Lawung. Pemujaan, doa, penanaman kepala kerbau, dan sesaji yang berada di bawah pohon dengan ritual dari awal sampai akhir menjadikan apa yang mistis dianggap masyarakat pengetahuan sejarah. Ini juga yang sebenarnya dilakukan untuk merawat mistisisme khususnya masyarakat Jawa di Surakarta.

Merawat mistisisme demi tatanan sosial yang lebih baik merupakan tujuan utama. Membangun persatuan, menghargai perbedaan, menghormati tradisi, dan membangun kebersamaan adalah contoh hasil akhir yang diperoleh. Seperti penuturan dari

Cahyo bahwa tradisi menguatkan kekerabatan dan menumbuhkan kebersamaan.

D. KESIMPULAN

Mistisisme merupakan kepercayaan masyarakat pada hal-hal yang bersifat gaib dengan melakukan ritual-ritual di luar nalar manusia. Seperti yang terjadi pada Tradisi Ngalap Berkah di Surakarta. Tradisi ini bertujuan menjaga tatanan sosial melalui ritual khusus. Ritual mistis ini dalam perjalanannya mengalami pertentangan di masyarakat karena adanya hal yang tidak rasional. Sebagai contoh pada tradisi grebeg Maulid, grebeg Sudiro, upacara Mahesa Lawung, bersih desa Mbah Meyek, sadranan, dan slametan. Namun pemerintah tidak kehilangan cara untuk merawat tradisi mistis ini guna tetap menjaga tatanan sosial masyarakat. Ada enam cara yaitu menghubungkan antara yang mistis dengan sesuatu yang sifatnya rasional, menggunakan nama yang berbeda yang dapat diterima oleh masyarakat banyak, menjadikan alat-alat yang dipakai dalam tradisi menjadi tidak lagi berbau mistis, dan mengakomodasi perkembangan teknologi seperti adanya metode e-wom untuk menyebar luaskan tradisi.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Peneliti mengucapkan terima kasih kepada tim penelitian yang telah berusaha mulai dari pengumpulan data sampai pada analisis data dan penyajian. Kemudian ucapan terimakasih juga kepada para informan yang bersedia memberikan data, kepada Pemerintah Desa dari lima kecamatan di Surakarta yang memberikan ijin, dan Universitas Negeri Semarang yang telah mendukung adanya penelitian ini dengan memberikan dana penelitian, mengakomodasi konsep berbagi rejeki, menjadikannya kegiatan rutin yang didukung pemerintah, dan

DAFTAR PUSTAKA

- Aksan, S. M. (2018). Corak Epistemologi Mistis Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam. *Intizar*, 24(2), 235-252.
- Bahaudin, B. (2015). Mistik dan Politik: Praktek Perdukunan Dalam Politik Indonesia. *Jurnal Keamanan Nasional*, 1(3), 365-386.
- Certeau, Michel de. (1964). "Mystique" au XVIIe Siècle; le Problème du Langage 'Mystique'. *L'Homme Devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Paris: Aubier, vol. 2 hlm. 267-91.
- Chalik, A. (2015). Sintesis Mistik dalam Kepemimpinan Politik Jawa. *Jurnal Review Politik*, 5(2), 254-278.
- Creswell, J. (2015). Penelitian kualitatif & desain riset; memilih diantara lima pendekatan. Penerjemah Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ichsan, Y., & Hanafiah, Y. (2020). Mistisisme Dan Transendensi Sosio-Kultural Islam Di Masyarakat Pesisir Pantai Parangkusumo Yogyakarta. *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, 5(1), 21-36.
- Ipandang, I. (2017). Filsafat Akhlak dalam Konteks Pemikiran Etika Modern dan Mistisisme Islam Serta Kemanusiaan. *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan*, 10(1), 1-18.
- Katadata. 2018. Jawa Mendominasi 40 Persen Suku Bangsa di Indonesia. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2018/10/29/jawa-mendominasi-40-persen-suku-bangsa-di->

- indonesia.
- Katadata. (2019). Berapa Jumlah Penduduk di Pulau Jawa pada 2019?. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2019/05/14/berapa-jumlah-penduduk-di-pulau-jawa-2019>.
- Lestari, M. D., & Rahmawati, F. (2020). Religiositas Pada Pengikut Paguyuban Ngesti Tunggal. *Academica: Journal of Multidisciplinary Studies*, 4(1), 171-184.
- Muizzuddin, M. (2016). Kharisma-Mistik versus Rasional-Teknokratik dalam Transisi Kepemimpinan Indonesia. *Jurnal Bestari*, (32).
- McGinn, Bernard. (1991). *The Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*, New York: Crossroad, vol. I 267,421.
- Mulder, Niels. (1970). Aliran Kebatinan as an Expression of the Javanese Worldview. *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 1, No. 2, pp. 105-114.
- Murtadlo, A. (2019). Kharisma Pendakwah sebagai Komunikator. *Jurnal Spektrum Komunikasi*, 7(1), 1-16.
- Nawafi, A. Y. F. (2020). Titik Temu Mistisisme Islam dan Mistisisme Jawa; Studi Analitis terhadap Persinggungan Ajaran Tasawuf dan Kejawaen. *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman*, 10(2), 242-254.
- Nugroho, F. J. (2020). Ritual Mistis di Dunia Politik: Studi pada Ritual Ngalab Berkah di Gunung Kemukus. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 3(1), 14-26.
- Purbasari, V. A., & Suharno, S. (2019). Interaksi sosial etnis cina-jawa kota surakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 1-9.
- Ridwan, M., & Vera, N. (2019). Mistisisme dalam Program Televisi (Analisis Resepsi Pemirsa pada Program Menembus Mata Bathin di ANTV). *Jurnal Komunikatif Vol*, 8(2), 121.
- Santoso, C. M., Bangsa, G., & Yudani, H. D. (2013). *Perancangan Panduan Meditasi Singkat Untuk Umat Buddha Theravada* (Doctoral dissertation, Petra Christian University).
- Setiawan, A., & Musaffak, M. (2019). Mistisisme Sebagai Bentuk Literasi Budaya Di Kalangan Masyarakat Jawa. *Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Indonesia (SENASBASA)* (Vol. 3, No. 1).
- Sumbulah, U. (2012). Islam Jawa dan akulturasi budaya: karakteristik, variasi dan ketaatan ekspresif. *el-Harakah*, 14(1), 51-68.
- Sartini, S., & Putra, H. S. A. (2016). A Preliminary Survey on Islamic Mysticism in Java. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 16(2), 1-40.
- Underhill, Evelyn. (1994). *Mysticism: the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. edisi 12. Oxford: Oneworld.
- Wardhani, P. S. N., & Samsuri, S. (2020). Sedulur Sikep Sebagai Bagian Keragaman Budaya Jawa. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 256-263.
- Wasanjoyo, M. (2019). Mistisisme Makam Syekh Siti Jenar di Desa Lemahabang Kecamatan Doro Kabupaten Pekalongan. *RELIGIA*, 33-52.
- Yogiswari, K. S. (2020). Kejawaen: Kearifan Yang Adiktif. *Genta Hredaya: Media Informasi Ilmiah Jurusan Brahma Widya STAHN Mpu Kuturan Singaraja*, 4(2), 185-197.
- Yudari, A. K. S. (2019). Apresiasi Mistisisme Jawa Pada Masyarakat Di Bali. *Dharmasmrti: Jurnal Ilmu Agama dan Kebudayaan*, 19(2), 1-10.
- Yusof, A. (2016). Relasi Islam dan budaya lokal: studi tentang tradisi Nyadran di desa Sumogawe kecamatan Getasan kabupaten Semarang. *IAIN Tulungagung Research Collections*, 4(1), 67299.
- Zaehner, R. C. (2004). *Mistisisme Hindu Muslim*. LKIS Pelangi Aksara.
- Zarrabizadeh, S. (2011). Mendefinisikan Mistisisme: Sebuah Tinjauan atas Beberapa Definisi Utama. *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, 1(1), 93-109.
- Zuhri, A. (2018). Discourse on Mangkunegara IV Javanese Islamic Spiritual Leadership. *Jurnal Penelitian*, 133-150.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



PERCEPTIONS OF MSALEMBU ISLAND COMMUNITIES ON IMPORTANCE AND THREAT VALUES OF SMALL ISLAND RESOURCES

Ihsannudin^(1*), Sukmo Pinuji⁽²⁾, Rif'ah Inayati⁽³⁾, Subejo⁽⁴⁾ and Suadi⁽⁵⁾

¹ Agribusiness Department, Faculty of Agriculture, University of Trunojoyo Madura, Bangkalan, Indonesia.

² National Land College, Yogyakarta, Indonesia.

³ English Department, Faculty of Social and Cultural Studies, University of Trunojoyo Madura, Bangkalan, Indonesia.

⁴ Agricultural Socio-economics Department, Faculty of Agriculture, Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.

⁵ Fisheries Department, Faculty of Agriculture, Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 02nd March, 2021
Review : 15th April, 2021
Accepted : 10th May, 2021
Published : 07th June, 2021
Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Perception; Importance; Threat; Masalembu

CORRESPONDENCE

*E-mail: ihsannudin@trunojoyo.ac.id

ABSTRACT

Small islands have the nature of remoteness and vulnerability and commonly occupied by multi-ethnic communities that cause differences in the way they perceive natural resources. This study aimed to find out the communities perceptions on the importance and threat values of resources. This study was conducted through a survey method in Masalembu island, Sumenep Regency, East Java, Indonesia. The data were analyzed using descriptive frequency analysis method. The study shows the resources perceived very important are the sea, mosques and 4 resources with the same score (schools, madrasah, public health centers, and markets). Meanwhile, the top 3 resources that highly threatened are the sea, breakwater, and sand mining. There exists a paradox for marine resources because they are perceived very important and contrastively very threatened at the same time. Comprehensive regulations, programs, and policies are needed in the development related to the sea. In this case, social development, education, health, and economic cannot be ignored. Rehabilitation of mangrove vegetation should be encouraged in ex-mining and abrasion areas, taking roles as breakwaters as well as a means to increase the wealth of marine and coastal resources.

A. INTRODUCTION

Indonesia is an archipelago which consists of large and small islands. There are 7870 islands that have names on it and more than 9 thousand islands do not (Badan Riset Kelautan dan Perikanan, 2003). Small islands can be defined based on the area and number of the population that inhabit them. It is stated that a small island is an island with an area of less than 5000 km² with a total population of less than 1.5 million (Patil et al., 2016; McElroy, 2006). Meanwhile, the definition of a small island, referring to regulations in Indonesia, is an island with an area smaller than or equal to 2,000 km² with a population of less than 200,000 people with a unitary ecosystem (Decree of Minister of Marine and Fisheries No. 67/2002¹; Act No. 1/2014²).

Small islands separated from main islands have the feature of remoteness and limitations concerning the natural resources, infrastructures, and human resources which cause the vulnerability (i.e. as susceptibility to harm from shocks) to environment, disasters, and socio-economic conditions (Briguglio, 1995; UN-OHRLS, 2011; Suntoo & Chitoo, 2012; Niles & Lloyd, 2013). The environmental vulnerability and disasters result from population growth leading to overexploitation (Kaly et al., 2002). The susceptibility to disasters on small islands is generally associated with natural hazards, such as cyclones, earthquakes, and tsunamis (Méheux et al., 2006). Meanwhile, economic vulnerability is due to limited resources and dependence on external supplies, limited markets, limitations affecting domestic prices, limitations on exploiting the advantages of economies of scale,

¹ Amendment to the Decree of the Minister of Marine Affairs and Fisheries Year 200 concerning General Guidelines for Community Based Sustainable Small Islands Management.

² concerning Management of Coastal and Small Islands

limited domestic competition, and administrative limitations (Briguglio, 1995). Inevitably, such conditions create social vulnerability in the form of social welfare (Campling & Rosalie, 2006). Additionally, such kind of conditions become more vulnerable when the small island has communities with multi-ethnic types. Furthermore, in the context of multi-ethnic communities, there are some implications due to differences in social, cultural and economic backgrounds (Subejo, 2009).

One of the small islands with a multi-ethnic communities is Masalembu island, which is administratively located in the Masalembu District, Sumenep Regency, East Java Province, Indonesia. This exotic small island which has not been revealed is located in the Masalembu Triangle, which is known as meeting water flowing from the Java Sea, Pacific Ocean and Indian Ocean. The island with an area of 23.86 km² has a population of 17,066 people consisting of Madurese (74%), Bugis (18%), Mandar (7%) and Javanese (1%). Similar to other small islands, Masalembu island also faces various challenges (Ihsannudin et al., 2017). Furthermore, Ihsannudin, et al., (2017) reported that there are limitations in accessing a source of income and fluctuations in fishery production as a natural marine resource. Likewise, Masalembu island is vulnerable to conflicts over land resources (Pinuji & Ihsannudin, 2016).

Various global programs have been carried out to develop and to solve small island problems, one of which is Masakambing island. The agenda 21, Small Island Developing States (SIDS), realizes the need for sustainable economic development by utilizing marine and coastal resources, meeting human needs, preserving biodiversity, improving the quality of community life, mitigating and reducing the threat of coastal and marine resources (Dahl, 2014). The Barbados Program of Actions (BPOA) also implements it by carrying out human resource development, institutional development (for the integration of environmental policies in national planning and financial resources), public education and participation, and additional financial resources.

Moreover, in the national scope, efforts to manage and develop small islands have also been carried out. Refers to Act No. 27 / 2007 concerning Management of Coastal and Small Islands, mandating that the development of Strategic Plans for Coastal and Small Islands (Rencana Strategik Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil or RSWP3K), Coastal Zoning Plans and Small Islands (Rencana Zonasi Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil or RZWP3K), Coastal and Small Islands Area Management Plans (Rencana Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil or RPWP3K), and Action Plans for the Management of Coastal and Small Islands (Rencana Aksi Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil or RAWP3K). Furthermore, in Act No. 1/2014 concerning Amendments to Act No. 27/2007, that the District Government and Provincial Government have an

obligation to prepare the RZWP-3-K, which is valid for 20 years and is reviewed every 5 years. In the recent act on Omnibus Law on Job Creation, Act No. 11/2020, we also find the government's attention to regulate coastal areas and small islands as part of efforts to create jobs and investment. Thus, assessment efforts are required to evaluate, plan, and formulate the appropriate policies.

Seeing those exposures, the vulnerability of small islands, including Masalembu island, should not be the reason for the stagnation of development. There has been some criticism that, in fact, small islands are very capable of coping with these conditions (Barnett & Waters, 2016). On the environmental aspect, small island has a typical and high-value endemic and biodiversity (Briguglio, 1995); (Briguglio & Nurse, 2001). Besides, to face a disaster, the small island communities do not remain weak. Through their capacity, social cohesion and local knowledge, small island communities are able to survive in carrying out the sustainable livelihoods (Rampengan et al., 2014); (Walshe & Stancioff, 2018). Additionally, through the MIRAB process (migration, remittance, aids and bureaucracy), small islands are also able to mediate conditions of socio-economic vulnerability (Bertram & Watters, 1985). Furthermore, small islands are also rich and full of cultural diversity, local knowledge, and typical adaptation types that can be used to manage small island resources (Fisher, 2004; Voght, 2014).

It is notifiable that small island management, specifically those with multi-ethnic characteristics like Masalembu, is complicated and need multi-disciplinary approaches. Therefore, a comprehensive and appropriate management of natural and social resources is necessary. To support this demand, this study aims to understand the perception of the community in the island on the importance and threat value of the resources.

B. METHOD

This study employs a post-positivist paradigm through empirical observations and measurements. As stated by Creswell, (2014), this paradigm implies that researchers need to collect information using certain measurement instruments filled in by participants and strengthened by observations of the research location. Meanwhile, the research design used a quantitative approach with a survey method.



Figure 1. The Location of Masalembu Island, Sumenep Regency, East Java, Indonesia

The location was chosen purposively in Masalembu Island, Masalembu District, Sumenep Regency, East Java Province, Indonesia. The location was chosen with consideration of Masalembu as a small island (has large 23.86 Km²) with multi-ethnic communities (number of population are 17,066 people consisting of Madurese 74%, Bugises 18%, Mandarese 7% and Javanese 1%) (Ihsannudin et al. 2017b). Masalembu island is divided into two villages: Sukajeruk Village and Masalima Village. Primary data collection was carried out through observation on Masalembu island and interviews using questionnaires. Questionnaires were given to 53 respondents determined in proportionate random sampling representing ethnicity in Masalembu Island. Focus Group Discussion (FGD) was also carried out by involving community leaders, representatives of ethnic groups, and government elements. Then, the Rapid Rural Appraisal (RRA) was conducted for further exploration of the conditions of the research object. Secondary data from Masalembu District Office, village office and the other sources were used as supporting data.

Assessment of community perceptions of the importance and threat values of small island resources was carried out using variables by adapting the ideas of Raymond et al., (2009). Assessment points (importance and threat values) are carried out on 45 types of resources consisting of Marine, Agriculture Area, Cattle Farm, Field, Grasslands, Pond, Lake / swamp, Dryland forest, Wetland forest, Mangrove, Shrub, Runway (Prospective Airport), Plantation, Seaport, Settlement, Rainfed Rice Fields, Fishpond, Water Reservoir, Wells / springs, Public health center, breakwater Village Polyclinic, Police Office, Army Office, Sub-District Office, Village Office, Harbormaster office, Telecommunication Station, Post Office, Bank, School, Islamic School (*Madrasah*), Sport Building, Sand Mining, Stone Mining, Diesel Power Plant Building, Gas Station, Islamic Boarding School, Mosque, Tomb, The Square, Tourism Destination, Market, Entertainment Place and Foot Ball Field.

Table 1. Assessment Variables of Importance and Threat Values

No.	Type of Resources	Perception									
		Very Unimportant Not Very Threatened					Very Important Very Threatened				
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	Marine										
2	Agriculture Area										
3	Cattle Farm										
4	Field										
5	Grasslands										
6	Pond										
7	Lake / swamp										
8	Dryland forest										
9	Wetland forest										
10	Mangroves										
11	Shrub										
12	Runway (Prospective Airport)										
13	Plantation										
14	Seaport										
15	Settlement										
16	Rainfed Rice Fields										
17	Fishpond										
18	Water Reservoir										
19	Wells / springs										
20	Public health center										
21	breakwater										
22	Village Polyclinic										
23	Police Office										
24	Army Office										
25	Sub-District Office										
26	Village Office										
27	Harbormaster										
28	Telecommunication Station										
29	Post Office										
30	Bank										
31	School										
32	Islamic School										
33	Sport Building										
34	Sand Mining										
35	Stone Mining										
36	Diesel Power Plant										
37	Gas Station										
38	Islamic Boarding School										
39	Mosque										
40	Tomb										
41	The Square										
42	Tourism Destination										
43	Market										
44	Entertainment Place										
45	Foot Ball Yard										

Source: Adopted from (Raymond et al., 2009)

The data obtained using questionnaire were analyzed by descriptive analysis method. The score value of each type of resource (attached) by all respondents were classified in accordance to the score determination. Determining the level of importance was carried out by giving a score of 1-10. The score used in the preparation of this importance is a score of 1-2 (very unimportant); score 3-4 (unimportant); score 5-6 (Moderate), 7-8 (Important) and 9-10 (Very Important). Then, the determination of the threat level is carried out by giving a score from 1-10 with details: score 1-2 (not very threatened); 3-4 (not threatened); 5-6 (Moderate), 7-8 (threatened) and 9-10 (very threatened). Furthermore, by using frequency analysis will be found out what resources are perceived to be very insignificant to which resources are perceived to be very important.

C. RESULTS AND DISCUSSION

As a small island, Masalembu is surrounded by vulnerabilities and insularity. On the other hand, the small island has great potentials and valued to be empowered optimally. This condition can be analyzed and mapped in the form of importance and threat values based on the perception of the local communities on its geographical environment. An analysis and mapping of importance and threat values are performed on resources that have very important values and on very threatened areas that deserve more attention.

The higher value of the importance of a resource, the more attention the communities will carefully pay, because they consider it to have value in their lives. Likewise, the resource that is considered to have a high threat will need more awareness. An analysis and mapping of importance and threat values are very useful in planning natural resource conservation, spatial planning and land use, and identifying potential conflicts related to the use of natural resources. The community's ability to recognize the geographical environment is very useful in fostering public awareness to manage the resources they have. Such kind of ability can also be used as a strategy to conduct community-based development. Such development concept is recognized as being able to provide maximum results because in its establishment, the community-based principles and strategies are used (Bhattacharyya, 2004). The community-based development requires community participation which includes the exchange of information (Rowe & Rewer, 2000). Thus, the exposure of information related to the importance and threat values of island resources is expected to be able to provide significant information in the formulation of small island development policies.

1. Community Perception on Importance values

Exploring perceptions on areas with high importances is conducted by asking for respondents of Masalembu community. The questions proposed are concerned in the types of natural resources having high values (i.e. having an important meaning) in supporting their life. In other words, it has a vital role both individually and socially.

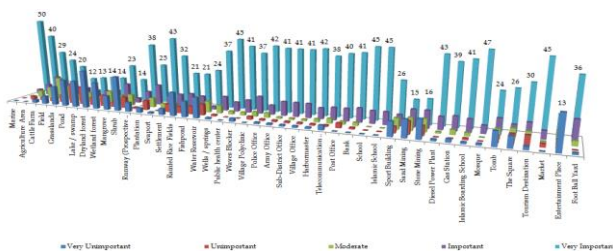


Figure 2. Community Perception on Importance Values of Resources

Based on the results of the assessment, the top 3 types of resources on Masalembu Island having the most important perceptions are marine, mosque and 4 types of resources with the same score; namely Islamic schools (*madrasah*), schools, health centers and markets. Meanwhile, the top 3 types of resources perceived as the least important are pond, 2 resources with the same score (lake/swamp and entertainment place), and 3 resources with the same score (dryland forest, wetland forest, and shrub).

The Masalembu community assesses that marine resource is very important because the majority (49.03%) of the communities depend their lives on their livelihood as fishermen. Fishery

activities are supported by means of 117 outboard motor boats and 541 motor boats. Based on the fishing gear the boat is divided into 2 types, namely *pajala* and *panyambalang*. *Pajala* are boats equipped with fishing gear mainly gillnet, while *panyambalang* are boats equipped with fishing rods. The masalembu community also uses fish aggregate devices (FADs) in their fishing efforts. Conditionally, Masalembu fishermen have break from fishing activities for about 3 months during the storm and big wave season. The fish production, particularly from capture fisheries, in Masalambu island is quite high, reaching 4,188.50 tons per year, rely on small-scale fisheries (DKP-Sumenep, 2017).

These yields indicate that Masalembu communities depend their basic needs much on the sea. The dependence of the communities on this resource is not only in a short time. Because of such viscous closeness to marine activities, Masalembu communities create local knowledge known as *nyampa*. *Nyampa* is a resource sharing strategy for FADs owned by the people of Masalembu island that can be lured/netted by other fishermen regardless of their ethnicity, of course under the clump owner's permission. The utilization of marine resources by Masalembu community shows behavior that pays attention to sustainability. Besides, this local knowledge is able to strengthen the social values and prevent conflicts over resources scrambles.

The high dependence on marine resources has led to a situation where marine resources have vital roles for the socio-economic development of the community (Ram-Bidesi, 2008). In many cases, for small-scale fisheries, the resources become such “last resort” or as “safety valve” for the poor (Béné, 2001). Therefore, exploration efforts for marine resource management need to be carried out (Tungale, 2008). In this case, the potential management that can be carried out is in the aspects of modernizing environmentally-friendly fishing gear, arranging the placement of FADs, and establishing the fishing institutions and regulations. Modernization of fishing gear, including boat engines and navigation equipment, is intended for efficiency and enhancement in catch productivity. The arrangement of FADs is carried out for the optimal function and conflict avoidance. Fishermen institutions are needed to strengthen the capital and assist the marketing. Accordingly, regulations are more focused on fishing activities protection that has the values of sustainability.

Buginese perceived more on the importance of marine resource compared to other ethnic. It is shown by the use of some terms that are commonly used in Masalembu, such as *panjala*, *panyambalang* and *nyampa*, originally from Buginese. This occurred because early inhabitants of the island were Buginese, renowned by their maritime culture. (Ihsannudin, et al., 2017). The occupancy of Maduranese followed afterward, and were also utilize marine resources as their source of living.

The second resource that was perceived to be important is the mosque. There are 20 mosques recorded throughout Masalembu island, consisting of 9 mosques in Sukajeruk village and 11 mosques in Masalima village. This fact is inseparable from the status quo that all Masalembu island communities are adhering to Islam. Mosques are perceived to have both religious and cultural values. All ethnic groups in Masalembu island, including Madurese, Bugises, Mandarese, and other ethnic groups, have religious background of Islam. The mosque is one of the unifying icons for all existing ethnic groups. It proves that Masalembu island community might use mosques as a medium to adapt to the new environment, people and culture (García-Acosta, 2016). In more details, Yahya et al., (2019) explained that religion, within the religious frame of social integration, can be built by establishing and synergizing the values of harmony, unity, justice, kinship, and solidarity with the government support. The mosque can continue to be empowered as an institutional medium in community development with the urgency of identity symbol and unifying symbol of the people in Masalembu island. Government authorities need to pay attention to the existence of this religious symbol (i.e. mosque) as a unifier and trigger for life harmonization.

The third resources having the same score are educational institutions (public schools and Islamic schools/*madrasah*), markets, and health centers. Throughout Masalembu island, there are 8 elementary schools, 1 junior high school and 1 high school. Meanwhile, for the Islamic schools (*Madrasah*), there are 13 *Madrasah Ibtidaiyah* (Islamic Elementary Schools), 7 *Madrasah Tsanawiyah* (Islamic Junior High Schools) and 4 *Madrasah Aliyah* (Islamic Senior High School) throughout Masalembu Island. Based on the education profile, most of Masalembu island communities have graduated from elementary school (41%) and have not graduated from elementary school (39%) (BPS-Sumenep, 2015). In this case, the society expects to have a generation with higher education. Viewed from the ethnicity, it can be seen that Bugis ethnic generation has higher education than other ethnic. Education is believed to be capable of being a capital in human development, as a means of human development efforts, in facing external shocks, challenges—economic, environmental, cultural, and political—in a small island (Crossley & Sprague, 2014). Thus, the education sector in Masalembu island needs to receive greater attention, especially in relation to infrastructure and teaching staff.

The resource with the next score is public health center. There is 1 public health center in Masakambing island, serving the community. The public health center is equipped with the services of 2 doctors, 4 midwives and 15 nurses, and 2 non-nurse paramedics. In addition, some of the facilities available include 2 units of Village Health Post (*Poskesdes*) and 14 units of Integrated Healthcare

Center (*Posyandu*). It is admitted that health infrastructure and technology on small islands are generally still inadequate, so an effective and efficient transportation means is required for the health workers (Suzana et al., 2018). Comprehensiveness of infrastructure is a support, and the readiness of medical personnel (i.e. doctors, midwives and nurses) is a must. This is due to the remoteness of the island, with a travel time of, at least, 10 hours to the hospital.

The market is a resource that is perceived, in the third place, to be very important. There exist 1 market, on Masalembu island, as a place for transactions of marine, agricultural and handicraft products and other products produced by the community. From ethnic aspect, Madurese dominant in commerce. In addition, the market is also a place to fulfill people's needs imported from the outside of the island. Staple goods are generally supplied from Sumenep, Surabaya, and Kalimantan. Apart from being transported by large ships, there also exist wooden ships that regularly carry goods needed by the community. However, the market facilities on Masalembu island are still inadequate. This will certainly affect the service and comfort. The market character on small islands is generally smallscale; large transaction costs and prone to natural hazards (Tisdell, 2006). Therefore, it is necessary to pay attention to structuring and completing the market facilities/infrastructure in Masalembu. It can be expected that the market becomes increasingly involved in the economic activities of the community, as a place for transactions. In addition, the market also needs to be encouraged to become a location for transactions increasing the domestic competition, which is often considered constraints on Small islands (Briguglio, 2000). Self-sufficiency efforts need to be primarily made in relation to food productions. Figure 2 shows the distributional map of community's perception on the importance of public facilities and natural resources.

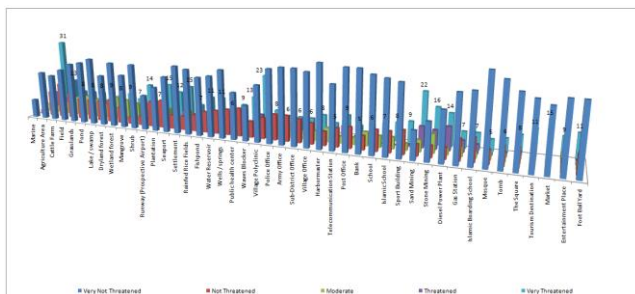


Figure 3. Perception Map of the Importance of Natural Resources and Public Facilities in Masalembu Island. (Source: primary data collection, 2016).

The top three resources that the people of Masalembu island perceive as having very important values consist of the sea, mosques, schools, markets and public health centers. It indicates that the sea is an inseparable resource in life and affects all aspects. Apart from being a source of income, the transportation route also has socio-cultural values for the whole society. The mosque is the second resource that is perceived to have very important values. This implies that socio-religious values have an important position in people's lives; beside being able to unite ethnic differences between them. Meanwhile, the four resources that have the same value (schools, *madrasah*, health centers, and markets), give an indication that the education sector, health and wellness are perceived important by the people of Masalembu island. This condition provides guidance that development policies and programs should place these resources on a priority scale for all ethnics in Masalembu.

2. Community Perception on Threats values

The people of Masalembu island have a perception on resources with a very high level of threat and on resources with a very low level of threat. The resources perceived as being highly threatened need more attention. This is important to do to maintain the functionalization of resources affecting the sustainability of Masalembu island.



prohibition of the use of trawls in Masalembu fishing area. This is necessary to avoid conflicts between fishermen from Masalembu island and fishermen from outside Masalembu island. It is believed that more than having impact on destroying FADs, the fishermen from Masalembu island feel disadvantaged by the reduced fish resources. As a result, fishermen have to quest fish far out to sea. This has happened. The fishermen currently have to fish for more than 20 miles. This indeed will require a longer time and higher costs.

The second resource that is perceived as being seriously threatened is breakwater. This is due to conditions of breakwater on Masalembu Island that has relatively been damaged. Several fractures are visible and eroded by the waves. Urgently, budgeting for construction of breakwaters in the areas prone to abrasion needs to be done immediately. Buginese and Mandar are those who experienced most, because it located near their settlement area. However, an introduction to mangrove is also necessary, considering the findings of Choirunnisa & Giyarsih, (2018) that beaches with mangrove habitat (as natural wave barriers) are considered capable of minimizing land area exposed to sea waves and coastal erosion. Factually, the areas experiencing abrasion are areas that used to be mangrove vegetation, but are no longer there. Thus, the communities need to be given awareness and motivation to replant the area with mangroves. Mangroves are believed to have an ecological service function, as well as to provide food and economy (Veitayaki et al., 2017). Unfortunately, in several areas on Masalembu island, mangroves have been damaged due to their use as firewood and land conversion. Improvement and conservation efforts should be able to use a tourism perspective with the involvement of local communities (Hakim et al., 2017). This will further enrich the efforts to develop the existing tourist destinations on Masalembu Island. Of course, efforts to raise awareness among communities are crucial because based on the findings of Setiawan et al., (2017), people still have low education in mangrove conservation. This effort is considered able to reduce erosion.

The third resource that the people of Masalembu island perceive as highly threatened is the area of sand mining. Buginese and Madurese are dominantly perceived this because their settlement area are nearby, and shared the area that are closed by. There are 7 locations of sand and stone mining in Masalembu island. The threat of this massive exploitation is the potential existence of seawater abrasion. The sand and stone mining is entirely used to meet the needs of the house construction and other facilities in Masalembu island. The activities of sand and stone mining are carried out in the coast, with the state and private land ownership. As Law 27/2007 concerning Management of Coastal Areas and Small Islands, land along the edge whose width is proportional to the physical shape and condition of the beach, at least 100 (one hundred) meters from

the highest tide point to the land, is categorized as coastal boundaries. Sand and stone mining is a big problem for the small island. The community does not have another choice because if they bring materials from outside the island, of course, it will cost a lot. The effects of uncontrolled sand mining activities are closely related to the balance of the ecosystems and disasters. As stated by Méheux et al., (2006), disasters, such as tsunamis and hurricanes, are the main sources of vulnerability on small islands. So, there needs to be a recitation step and arrangement of spots where mining can be carried out. This step needs to be followed by recovery efforts, because if not, it will give a very big threat to the survival of the people of Masalembu Island. Figure 4 show distributional map of resources perceived as threatened by the community

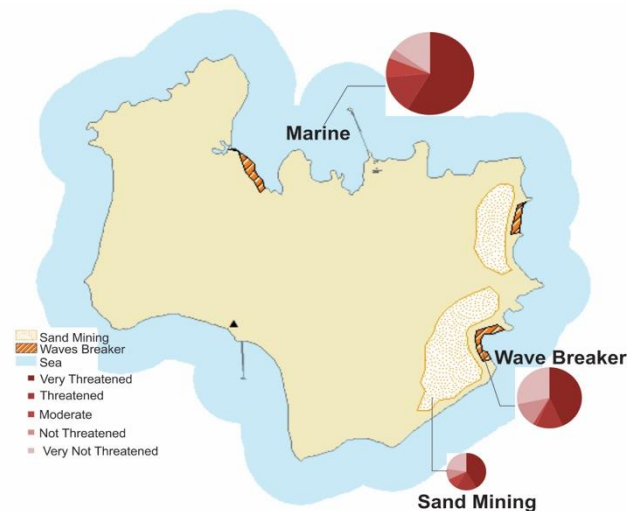


Figure 5. Map of Resources Perceived as Being Highly Threatened (Source: PrimaryDataCollection, 2016)

In addition to being perceived as very important, marine resources are also perceived as being very threatened. It suggests a paradox for this resource. Accordingly, Dahl, (2014), in Agenda 21 for development in small island areas, emphasizes on the sustainable use of marine and coastal resources for human needs, mitigates and reduces threats to coastal and marine resources. Consequently, all stakeholders, especially the Masalembu communities, should pay more attention to it. Likewise, other stakeholders, such as the government from the village level to the central level, need to focus on programs, policies and regulations in this regard. It cannot be denied that these two resources greatly affect the sustainability of the life of the small island communities.

D. CONCLUSIONS

The resources of Masalembu island that are perceived respectively as very important by the communities are the sea, mosques, and 4 resources with the same scores (schools, *madrasah*, public health center, and markets). The sea, which is

considered very important as a source of livelihood, has an important relationship with various other aspects of life specifically for Buginese. On the other hand, the mosque represents a socio-religious aspect and is a symbol of unifying between various ethnicities. Additionally, the aspects of education, health and trade have an important meaning in people's lives of all ethnics. Furthermore, the top 3 resources on Masalembu island perceived as being highly threatened are the sea, breakwater, and sand mining which were dominantly perceived by Buginese, Mandar and Madurese. The sea threats come from fishing activities using trawls carried out by fishermen from outside the island. While breakwater and sand mining are considered as threats for the island's existence through abrasion. These findings indicate a paradox for marine resources because in addition to being perceived to have very important values, the marine resources are also perceived as being very threatened. For this reason, comprehensive regulations, programs and policies in the development related to the sea of Masalembu island are needed. Accordingly, social development, education, health and trade (economy) need to be the

focus of attention. Religious value can be used as means for unification, since this value is considered as common value of all ethnics. A strict regulation of sand mining activities must be implemented immediately to avoid ecological damage and danger of abrasion. Likewise, rehabilitation and addition of mangroves must be encouraged in ex-mining and abrasion areas. In this case, besides being able to breakwater, mangroves also have ecological values that can increase the wealth of marine and coastal resources.

E. ACKNOWLEDGMENT

A sincere thank is dedicated to the Directorate of Higher Education for funding this research through the "Pekerti" scheme. Similarly, the great gratitude is also dedicated to the communities and the government of Masalembu island for the information and facilities during the research.

REFERENCES

- Adams, T. J. H. (1996). *Coastal Fisheries and Marine Development Issues for Small Islands*.
 Badan Riset Kelautan dan Perikanan (BRKP). (2003). *Buku Panduan Survei Topomini Pulau-Pulau di Indonesia*.
 Barnett, J., & Waters, E. (2016). The palgrave handbook of international development. In J. Grugel & D. Hammett (Eds.), *The Palgrave Handbook of International Development* (Issue August, pp. 1–774). Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-42724-3>
 Béné, C. (2001). When Fishery Rhymes with Poverty: A First Step Beyond the Old Paradigm on Poverty in Small-Scale Fisheries. *World Development*, 31(6), 949–975.
 Bertram, G., & Watters, R. (1985). The MIRAB economy in South Pacific microstates. *Pacific Viewpoint*, 26(3), 497–519.
 Bhattacharyya, J. (2004). Theorizing Community Development. In Community Development Society. *Journal of Community Development Society*, 34(2).
 BPS-Sumenep. (2015). *Statistik Daerah Kecamatan Masalembu 2015*.
 Briguglio, L. (1995). Small Island Developing State and Their Economic Vulnerabilities. *World Development*, 23(9), 1615–1632.
 Briguglio, L. (2000). The Global Involvement of Small Island Developing States. In *Regions and Development: Politics, Security and Economics*. Routledge.
 Briguglio, L., & Nurse, L. (2001). Small island states. In *Climate change*. Cambridge University Press.
 Campling, L., & Rosalie, M. (2006). Sustaining social development in a small island developing state? the case of Seychelles. *Sustainable Development*, 14(2), 115–125.
 Choirunnisa, A. K., & Giyarsih, S. R. (2018). The socioeconomic vulnerability of coastal communities to abrasion in Samas, Bantul Regency, Indonesia. *Quaestiones Geographicae*, 37(3), 115–126. <https://doi.org/10.2478/quageo-2018-0029>
 Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Quantitative, Qualitative and Mixed Methods Approaches* (4th ed.). Sage.
 Crossley, M., & Sprague, T. (2014). Education for sustainable development: Implications for small island developing states (SIDS). *International Journal of Educational Development*, 35, 86–95.
 Dahl, A. L. (2014). Agenda 21. In *Global Environmental Change*. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5784-4_88
 DKP-Sumenep. (2017). *Laporan Kinerja Instansi Pemerintah (LKjIP) Tahun 2017*.
 Fisher, E. (2004). Island Ecosystems Conservation and Sustainable Use Problems and Challenges. *The International Journal Of Island Affairs, Island Biodiversity, Sustaining Life In Vulnerable Ecosystems*, 1–6.
 García-Acosta, V. (2016). Disaster Risk Reduction Including Climate Change Adaptation In The Longue Durée. In J. Mercer, J. . Gaillard, & I. Kelman (Eds.), *The Routledge Handbook Of Disaster Risk Reduction*

Including Climate Change Adaptation (pp. 203–2013). Routledge.

- Haeril, & Purnomo, E. . (2019). Management Of Sustainable Coastal Areas And Small Islands Based On Collaborative Management (Case Study in Bima Regency, West Nusa Tenggara). *Logos Journal*, 2(1), 18–37.
- Hakim, L., Siswanto, D., & Nakagoshi, N. (2017). Mangrove Conservation in East Java: The Ecotourism Development Perspectives. *The Journal of Tropical Life Science*, 7(3), 277 – 285.
- Ihsannudin, Hidayati, D. R., Ariyani, A. H. M., Subejo, & Suadi. (2017). Fishermen ' s Behavior of Multi Ethnic Community in Adapting Climate Change in Small Island. *International Journal of Agriculture Sciences*, 2(2), 1–7.
- Ihsannudin, Subejo, Suadi, Pinuji., S., Ariyani, A. H. ., Aini, S. ., Iffah, A. ., & Sugiono. (2017). *Masalembu [Resolusi Konflik Masyarakat Maritim Bercorak Multi Etnis]*. Bangkalan: UTM Press.
- Kaly, U., Pratt, C., & Howorth, R. (2002). Towards Managing Environmental Vulnerability in Small Island Developing States. *South Pacific Applied Geosciences Commission*, 2.
- McElroy, J. (2006). Small Island Tourist Economies Across The Life Cycle. *Asia Pacific Viewpoint*, 47(1), 61–77.
- Méheux, K., Dominey-Howes, D., & Lloyd, K. (2006). Natural hazard impacts in small island developing states: A review of current knowledge and future research needs. *Natural Hazards*, 40(2), 429–446.
- Niles, K., & Lloyd, B. (2013). Small Island Developing States (SIDS) & Energy Aid: Impacts on the Energy Sector in the Caribbean and Pacific. *Energy for Sustainable Development*, 17(5), 521–530.
- Patil, P. ., Virdin, J., Diez, S. ., Roberts, J., & Singh, A. (2016). *Toward A Blue Economy: A Promise for Sustainable Growth in the Caribbean; An Overview*. The World Bank.
- Pinuji, S., & Ihsannudin. (2016). Social Capital Integratiion of Multi-ethnic Communities for Land Management in The Small Islands (Case Study of Masalembu Island, Sumenep Regency, East Java). *Conference of Control of Land Tenure and Ownership in The Small Islands*.
- Ram-Bidesi, V. (2008). Development of marine resources, fisheries policies and women's rights in the Pacific Islands. *PC Women in Fisheries Information Bulletin*.
- Rampengan, M. M. F., Boedhihartono, A. K., Law, L., Gaillard, J. C., & Sayer, J. (2014). Capacities in Facing Natural Hazards: A Small Island Perspective. *Int J Disaster Risk Sci*, 5, 247–264.
- Raymond, C. M., Bryan, B. A., Raymond, C. M., Bryan, B. A., Hatton, D., & Cast, A. (2009). Mapping community values for natural capital and ecosystem services. *Ecological Economics*, 68(5), 1301–1315. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2008.12.006>
- Rowe, G., & Rewer, L. J. (2000). Public Participation Methods: A Framework for Evaluation. *Science, Technology, & Human Values*, 25(1), 3–29.
- Setiawan, H., Purwanti, R., & Garsetiasih, R. (2017). Perception and Attitude of Community Towards Mangrove Ecosystem Conservation at Tanakeke Island - South Sulawesi. *Jurnal Penelitian Sosial Dan Ekonomi Kehutanan*, 14(1), 57–70.
- Subejo. (2009). Characteristics And Functions Of Labor Institutions In Rural Java: A Case Study In Yogyakarta Province. *Journal of the International Society for Southeast Asian Agricultural Science (ISSAAS)*, 15(1), 101–117.
- Suntoo, R., & Chitoo, H. (2012). Managing Multi-Ethnic Mauritius. *Global Journal of Human Social Science*, 12(3).
- Suzana, M., Walls, H., Smith, R., & Hanefeld, J. (2018). Achieving universal health coverage in small island states: Could importing health services provide a solution? *BMJ Global Health*, 3(1).
- Tisdell, C. (2006). *Economic Prospects for Small Island Economies, Particularly in the South Pacific, in a Globalising World* (Issue 43).
- Tungale, R. (2008). *Livelihoods and Customary Marine Resource Management Under Customary Marine Tenure: Case Studies in the Solomon Islands*. Lincoln University.
- UN-OHRLLS. (2011). *Small Island Developing States Small Islands Big(ger) Stakes*. New York: United Nation.
- Veitayaki, J., Waqalevu, V., & Rollings, N. (2017). Mangroves in Small Island Development States in the Pacific: An Overview of a Highly Important and Seriously Threatened Resource. In *Participatory Mangrove Management in a Changing Climate*. Springer.
- Voght, M. (2014). *Ethnic Mobilization, Equality and Conflict in Multi Ethnic State*.
- Walshe, R. A., & Stancioff, C. . (2018). Small island perspectives on climate change. *Island Studies Journal*, 13(1), 13–24.
- Yahya, P., Montessori, M., & Padang, U. N. (2019). Social Integration of Multi-ethnic and Religious Communities in the Village of Rama Agung District of Argamakmur North Bengkulu. *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 4(2): 145-154

Available online at: <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



PREVENTING CHILD MARRIAGE: THE ROLE OF STRATEGIC ACTORS IN SOUTH KALIMANTAN

Vinita Susanti,⁽¹⁾ Reni Kartikawati,^(2*) Irwan M Hidayana,⁽³⁾ Ida Ruwaida, ⁽⁴⁾ Lusiana Rumintang ⁽⁵⁾

¹ Department of Criminology, Faculty of Social and Political Sciences, University of Indonesia, Depok, Indonesia.

² Gender and Sexuality Study Unit, LPPSP Faculty of Social and Political Sciences, University of Indonesia, Depok, Indonesia.

³ Department of Anthropology, Faculty of Social and Political Sciences, University of Indonesia, Depok, Indonesia.

⁴ Department of Sociology, Faculty of Social and Political Sciences, University of Indonesia, Depok, Indonesia.

⁵ Doctoral Program Student of Anthropology Department, Faculty of Social and Political Sciences, University of Indonesia, Depok, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 24th March, 2021
Review : 15th April, 2021
Accepted : 11th May, 2021
Published : 07th June, 2021
Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Child marriage; child protection; gender justice; strategic actors; SRHR.

CORRESPONDENCE

E-mail: vinita.susanti@ui.ac.id

ABSTRACT

South Kalimantan Province is the province with the highest number of child marriage cases, according to data from the Central Statistics Agency (BPS) in 2017 and 2019. This has resulted in various negative impacts, one of which is the high maternal mortality rate, as well as the low human development index (HDI) in the province, which is placed at the 22nd position from 34 provinces in Indonesia. This paper aims to examine various strategic actors who can prevent and reduce the practice of child marriage in South Kalimantan Province in three levels of analysis: the macro, mezzo, and micro levels. This paper seeks the relationship between the three aspects of structure, culture, and social processes at the three macro, mezzo, and micro levels, as the concept of analysis used to prevent child marriage practices from a child protection perspective and SRHR issues. This study uses a qualitative approach through in-depth interview methods to key policy makers and is supported by focus group discussions (FGD) to participants in discussions from various backgrounds, both government agencies, and non-governmental organizations concerned with the issue of child and women's protection in South Kalimantan Province.

A. INTRODUCTION

There was also a girl who was 'compelled' to marry because of an 'accident' (pregnancy), and then divorced after the wedding. The man divorced her, who returned to be a burden on her parents." One of the stories collected in the study titled "A Qualitative Study on Causal Factors and Consequences of Divorce After Child Marriage in Sukabumi, Rembang, and West Lombok Districts," conducted by the Center for Gender and Sexuality Studies, FISIP UI (2017), describes how girls become the most vulnerable victims of the practice of child marriage (Benedicta et al., 2017). One of the factors causing child marriage is generally young women experiencing unwanted pregnancies outside the marital relationship. Several other factors that cause child marriage are economic factors and poverty (dropping

out of school, paying parents' debts, reducing family burdens), religious factors (to avoid adultery), cultural factors (better to marry young rather than becoming a spinster), and adolescents' ignorance of their reproductive health and sexuality (Pakasi, 2018).

Statistically, based on data from SUSENAS (Badan Pusat Statistik, 2016), it shows that 1 in 9 girls get married before the age of 18, or the equivalent of 375 girls getting married each day. The data have put Indonesia in the 7th position in the world in the number of cases of child marriage under 18 years (Statistik & UNICEF, 2016). Data from the Central Bureau of Statistics for 2017 also shows that the prevalence of child marriage in Indonesia in 2015 was 23%, (Badan Pusat Statistik, 2017). Meanwhile, there are 20 provinces with a higher prevalence of child marriage

than the national average (22.82%). The three provinces with the highest number of cases of child marriage are South Kalimantan at 39.53%, Central Kalimantan at 39.21%, and Bangka Belitung Islands at 37.19% (Badan Pusat Statistik, 2017).

The results of the meta research "Reconstruction of Social and Political Interpretations of Child Marriage" (Hidayana, 2018) confirmed the findings of these statistical data. Analysis of 60 research results on child marriage in the last 10 years (2007-2017) in the form of books, book chapters, bachelor theses, theses, scientific journal articles, and research reports, concludes that: (1) Child marriage occurs due to a number of factors, namely economy, religion, customs, weak marriage laws, gender and sexuality disparities; (2) Child marriage is not seen as a social problem so that it does not require efforts to prevent it; (3) The impact of child marriage is not only felt by girls who become married, but also affects the family and community. In families, child marriage does not necessarily ease the burden on parents, in fact, it is often burdensome because the economic conditions of the child's family are not yet established. Especially if there is a divorce, the daughter will return to her parents' house. For the community, child marriage can have an impact on population problems, continuing poverty, low quality of human resources and low productivity; (4) Local policies to prevent child marriage are still limited to a few areas. From a legal standpoint, a number of parties admit that the Marriage Law No.1 of 1974, which regulates the minimum age for marriage, needs to be amended; (5) The practice of child marriage requires cultural intervention through reconstruction of social and political interpretations.

The explanation above shows that the practice of child marriage in Indonesia shows an alarming number of cases and impacts. For this reason, the role of the state, in this case the governments at the central and provincial levels, down to the district and village levels, as well as all elements of society, including families (parents/guardians), are required to take responsibility for the implementation of child protection. In this case, this means the prevention of the practice of child marriage, because it violates children's rights, as stated in the 1986 Convention on the Rights of the Child, Presidential Decree No. 36 of 1990 concerning the CRC, and Law No. 35 of 2014 concerning Amendments to Law No. 23 of 2002 concerning Child Protection.

Observing the results of meta research on to the issue of child marriage, which has different points of view from several fields of study, including health, child protection, social and cultural issues, gender-based violence, anthropology, criminology, sociology and

others, it can be said that there have been many lessons learned from the results of studies examining the issue of child marriage in various social and regional backgrounds in Indonesia. However, what must be questioned is why these studies have not significantly changed or reduced the number of child marriage cases in Indonesia. This article is part of the results of a meta-research study titled "Reconstruction of a Socio-Political Interpretation of Child Marriage". Specifically, this article aims to examine the issue of child marriage in the light of child protection, and the issue of sexuality and reproductive health rights (SRHR) by looking at the role of strategic actors in Banjarmasin City, South Kalimantan Province, who can change and prevent child marriage in three levels of analysis, namely the macro, mezzo, and micro levels. South Kalimantan Province was selected as the object of study, because it ranks the highest of 34 provinces in Indonesia on the practice of child marriage (Badan Pusat Statistik, 2017).

B. METHOD

The data in this study were collected using qualitative research methods, through primary data collection, in-depth interviews with key policy stakeholders (DPRD Commission 4 and Bappeda of South Kalimantan Province), as well as representatives of non-governmental organizations (NGOs) that are active in child protection issues, such as Aisyiyah and the Child Protection Agency. In addition to in-depth interviews, focus group discussions (FGD) were also conducted with government agencies related to child protection issues and the practice of child marriage, represented by the Provincial DP3A and the Provincial Office of the Ministry of Religion, and other non-governmental organizations (Children's Forum, PKK, PKBI, PGRI, Indonesian Teachers Association, Population Coalition) in South Kalimantan Province. Meanwhile, this article also draws secondary data from the BPS, previous studies, as well as existing policy documents at the level of South Kalimantan Province, particularly Banjarmasin City. The method used, in the end, intends to explore the roles of strategic actors in preventing the practice of child marriage within the framework of the concept of child protection seen from three aspects of structure, culture and social processes.

C. RESULTS AND DISCUSSION

In the results and discussion section, this article focuses on two discussions, namely *first*, an explanation of the practice of child marriage in terms of structure, culture and social processes, especially in the perspective of child protection, and *second*, the role of strategic actors in preventing child marriage at the macro, mezzo and micro levels.

1. Child Marriage in the Child Protection Perspective seen in the Aspects of Structure, Culture and Social Process

Review of existing literature records two patterns of child marriage, namely girls marrying grown-up men, or girls marrying boys of a similar age, both of which are decided by the parents as the party with the decision making role in child marriage.

In the Indonesian context, structural and cultural factors are the background for the practice of child marriage. Based on Yulkardi (2020) Sialang residence used Tigo Sapilin cord as way of life including marriage as solution of sex before married and unplanned pregnancy. But then in reality it give idea of disfunction and disruption of its own fuction to help the child, as Merton theory state in disfunctional theory. The disfunction then open new idea of Doro, another way of punishing the act of sex before marriage. Yulkardi believed doro is another paradox of disfunction of 3 institution, adat, religion, and governemnt. Another researched by Wulandari (2020) about how Simbur Cahaya Law in Palembang Sultane is used in every human relation such as the marriage of the citizen including child. In this law state how they punished people who get pregnancy out of marriage to be wedded and payed fine, and if the men is missing, the pregant woman should be secluded for 3 years as punishment.

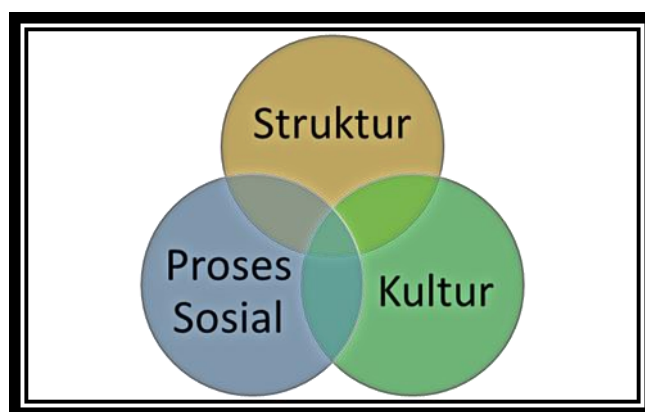
In particular, there are two studies on the practice of child marriage in South Kalimantan province. First, research by Fauziah in (Kustini, 2013) which shows that since 2010, according to the Basic Health Research (Riskesdas), the rate of child marriage in South Kalimantan was quite high, namely the number of couples who marry at the age of under 15 has reached 9%. This shows that the practice of child marriage in South Kalimantan was above the national average of only 4.8%. According to the Head of the South Kalimantan Provincial Health Office, this high number was caused by economic and cultural factors, unwanted pregnancy, technological sophistication, teenage interactions, and the inability to continue with

higher education, so that many students chose to get married (Kustini, 2013). Furthermore, in the results of this study it is also stated that the practice of child marriage was also the background of the many cases of unrecorded marriages (Fauziah in Kustini, 2013). The second study was conducted by the Center for Gender and Sexuality Studies in 2014 which states that there are several factors behind the case of child marriage in South Kalimantan, namely poverty, traditions/customs, wrong understanding of religion, lack of education, and risky sexual behavior. In this case these factors cause the impacts of child marriage, such as economic, social, health, psychological impacts and sustainability of education (Djamilah dan Kartikawati., 2014).

Observing Article 1 paragraph 2 of the Child Protection Law Number 34 of 2014, it is stated that "Child protection is all activities to guarantee and protect children and their rights so that they can live, grow, develop and participate, optimally in accordance with their dignity and humanity, and receive protection from violence and discrimination". Child protection is an effort to prevent and respond to violence, exploitation, abuse and neglect of children.

In relation to the practice of child marriage, there are three aspects that can play a role in solving the problem of child marriage in society, so that the community plays an active role in protecting the interests of children. These three aspects, namely, structure, culture, and social processes, are as follows:

Figure 1. Socio-Cultural Transformation: Structure Culture, Process



Source: (Wirutomo, 2014)

Referring to the picture above, social transformation includes 3 (three) aspects:

- **Structure**, namely in the form of changes in society towards a gender-just order, including being supported by policies and institutions that are gender responsive. Various formal and

non-formal policies are “binding” and “compelling”, in an effort to improve the structure that is exclusive (unfair, discriminatory) to be inclusive (fair, provides equal rights).

- **Culture**, namely all value systems, norms, beliefs and all habits and customs that have been ingrained (internalized) in an individual or society so that they have “power” to shape behavior patterns and attitudes of community members (from within). In the context of human development and its participation in development, it is necessary to improve the quality of norms and values in social institutions that produce a pattern of social relations that is gender-equitable and equal. More than the quality of a value system, customs can promote the welfare of the people. The approach can be direct (through socialization, education, etc.) or indirect (as role models).
- **Social processes**, namely the dynamics of everyday interaction between a member of the public in efforts of structural and cultural development. Through a dynamic and creative social process, individuals and groups can express their aspirations relatively freely, carry out negotiations between members of the community. This arena can be a place for people to negotiate an existing order so that it becomes a source of changes in the existing (unjust) structure and culture. In this context it is empowering to be part of the social process, both at the individual level in the form of a substantive empowerment agent, even transformative (human resources including mindset/value etc.). Empowerment at the collective level is in the form of organizing collective action which will later become the basis for strengthening social and political capital. The last is empowerment at the institutional level, namely the involvement of various strategic social institutions: family, peer groups, mass media, education, religion, politics, and others.

Thus, it is necessary to develop an agenda for social transformation by prioritizing the principle of synergy of various elements of civil society and its organizations, even the mass media. In the context of child marriage, this synergy is needed in an effort to build policies that have the paradigm of protecting and

causing welfare for children, and with a gender justice perspective, including the level of policy and implementation in South Kalimantan Province, for example through the roles of various strategic actors.

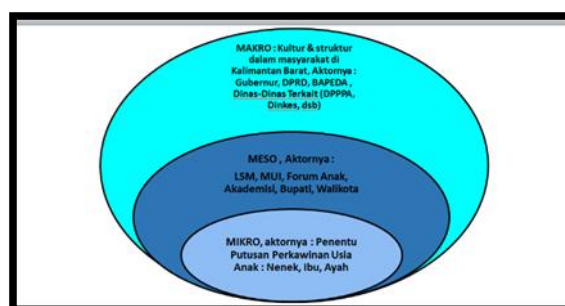
2. The Role of Strategic Actors in Preventing Child Marriage at the Macro, Mezzo and Micro Levels

The role of strategic actors in preventing child marriage in South Kalimantan will be analyzed at 3 (three) levels, namely macro, mezzo and micro. For the level of macro analysis, the structure and culture of the people of West Kalimantan, specifically Banjarmasin City, which is a location associated with the issue of child marriage, will be explained, as well as the relationship between strategic actors at the macro level and those at the mezzo level. The data were obtained from in-depth interviews with the chairman of the DPRD Commission 4 and the Chairperson of the South Kalimantan Provincial Bappeda.

For the level of mezzo analysis, what will be analyzed is the moderating agent in the relations between strategic actors at the macro level and those at the micro level: how strategic actors at the macro level are related to the mezzo level, and how strategic actors in the mezzo level are related to the micro level. Data were obtained from FGDs and in-depth interviews with both government and non-government institutions actively involved in child protection issues.

At the micro level, what will be analyzed are the strategic actors in the family where the decision to carry out child marriage is made: how strategic actors at the mezzo level and strategic actors at the micro level are related.

Figure 2. Levels of Analysis of Strategic Actors in Preventing Child Marriage



Source: processed from research data, 2018

Methodologically, analysis is carried out by studying secondary data, from existing regulations or publications, relating to child marriage in South Kalimantan Province. With the diversity of data obtained from various levels, the role of strategic actors

in preventing child marriages can be explained. As previously explained in Child Protection Law Number 35 of 2014, children must be protected. In this case, the parties who play a role in child protection efforts are stated in Article 20, namely "State, Government, Local Government, Community, Family, and Parents or Guardians are obliged and responsible for the implementation of Child Protection". However, in the case of child marriage, it appears that children's rights are neglected, such as the right to education, the right to play, as well as the growth and development of children because the children are 'forced' to live as a household. Whereas the role of strategic actors in this case as agents of social transformation should be able to play a role in solving the problem of child marriage in society. The following is an explanation of strategic actors in preventing child marriage according to their level.

▪ **Macro Level**

The roles of strategic actors in the macro level are obtained from interviews and focus group discussions (FGD) of key stakeholders in South Kalimantan. Based on the interview it can be concluded that they are aware of the high number of child marriage in their area. As the issue is up on 2018 Development Planning Deliberations (Musrenbang) and were discussed as strategic plan on province level. But then the issue only ended up as socialization in academic level, regional government, and community organization that concerned in the area, where they need it is to touch the grassroot of the problem, the village where the child lives. Children's Voice of South Kalimantan as one of the stakeholder said both in 2017 and 2018 they already state that children are actually aware of occurring child marriage in their area, but there is no immediate action to protect the children. Banjarmasin as one of the regency in South Kalimantan province states they already have child-friendly police but it said it is ineffective as it's not reach all cities.

Government Representative (Bappeda) in FGD state prevention matters was held because of lack of policies at the implementation level. They explain that prevention of child marriage has not been budgeted yet and has not become a priority issue at this time, even though the number of cases is quite high. Bappeda elaborate more child protection policies are already budgeted but then it's not distributed evenly, they explain its because south kalimantan is wide and geographically quite far, so it only reaches at provincial level. As for now, The predominant local culture of the communities, such as marrying off children after they have reached puberty (when girls have begun to menstruate, and boys have wet dreams), or for reasons

of economic factors (as part of a way of easing the burden of family economy), and due to having dropped out of school, make the practice of child marriage considered the best solution for those who do not understand the impact of child marriage. What need it is the formation of policies such as Regional Regulation (Perda) and Mayor/District Head/Governor Regulations to be used as legal umbrella for policies and budgeting for each agency, to work programs in village/district governments. Another thing that is needed is Cooperation between stakeholders from the provincial level to districts/cities. All of this to give best socialization channel about impact of child marriage from provincial level, districts/cities level, to the most important, village level.

▪ **Mezzo level**

Meanwhile, at the mezzo level, in South Kalimantan Province, the role of strategic actors can be seen from the roles of schools, religious figures (Ustad and Ustadzah), community leaders (Village Heads, Hamlet Heads, RT/RW) and related institutions or agencies (KUA/Religious Court/Civil Registry/Women Empowerment and Child Protection Services, and others) at the village/city/district level, as well as community social organizations (NGOs) that care about the issues of women's empowerment and child protection. Based on FGD, the following are elaborating how each of the organizations hold a position to flow the information to the smallest level of society, the grassroot of this problem. The following provides an elaboration:

1. **The role of the school** is about educating the child, providing a comfortable, safe, and happy environment. There are two things school can take to help the child, first educate about sexual and reproductive health as well as the negative impact of child marriage, also educate about child protection law about child marriage. Both of them to educate the child how marriage will impact their physical and psychological. This hope the child can advocate and reject when their parents want to marry them off. School also need to educate the parents about this impact. One of the aim is to reduce school drop out. Role of Religious Leaders.
2. **Religious leaders** are believed to become impactful people to relay the message. If in nationwide and province have Indonesian Ulama Council (MUI) then in community they have Ustad and Ustadzah (a term for religious leaders in general). They can relay the message about child marriage through several forums, such as friday khutbah, routine recitation event, even simple gathering after praying. Ustadzah (woman prefix) even can use house to house and Taklim Assembly (a small gathering). Intervention can be carried out by reducing under-hand marriage or 'village marriage' (kawin siri) as it is usually done using religion

procedures. However, there are still religious leaders who think that young age marriage (that children can be married off when they reach puberty) is one of the alternatives to prevent dating or adultery. This problem needs another advocacy process by another stakeholder, community and nationwide.

3. **Role of Community Leaders.** Community leaders such as village head, sub-district head, and other several other figures surely have impact in the community. They can make policies that aim to create a child-friendly city. The most obvious example associated with this is disseminating child marriage prevention programs, beginning with socialization on the negative impacts of child-age marriage. They need to have knowledge about maturing the age of marriage (PUP) and encouraging the importance of children (12-year compulsory education). Culturally, there is the term 'ragap papap' in Banjarmasin, which means a community figure who is embraced, so that is what is followed. However, there are community leader who "support" child marriage by falsifying the child's age so they can married by law.
4. **Role of the Office of Religious Affairs (KUA), Religious Courts (PA) and Civil Registry.** KUA has a program for prospective brides and grooms, named Suscatin program. The aim is to increase understanding and knowledge of household/family life and reducing the number of disputes, divorces and domestic violence. However, this implementation of the program was deemed ineffective. The program is still limited only about information on the roles of husband and wife, which is also gender bias with patriarchal perspective. In addition, the KUA, Religious Courts, and Civil Registry (for non-Muslims) must participate in socializing the existence of legal sanctions on illegal practices that support child marriage. Such as sanction parents, and religious/community leaders if they still officiate child marriage. In the FGDs, there was also the recounted experience of a KUA official, which took considerable attention, whereas a girls was forced to wed a much older man, and the girl did not understand the idea of consummation of marriage. Also in FGD, KUA said how community leaders and parents falsify document to marry off the child and KUA 'compelled' to accept it :

"There are still government officials who manipulate marriage administration at various levels. We cannot refuse if the registered documents are complete, although in appearance we can tell that the bride and groom are still children. For this reason, legal sanctions for individuals who marry off others even though they are not authorized are also necessary so that there is also no practice of under-hand marriage. " (FGD Dissemination of

Research Results of Child Marriage, 20 August 2018, Banjarmasin City).

Apart from the role of the KUA, the roles of the religious court (PA) and the civil registry are also quite important in preventing child marriages. The role of the PA is primarily in preventing prospective brides from filing a marriage dispensation letter. This is quite important considering that many parents also use this method in marrying their children even though they are not yet of age.

The Banjarmasin chapter of Aisyiyah Women's Organization. Aisyiyah is one of the autonomous organizations for Muhammadiyah woman. As a social organization, Aisyiyah also focuses on health and environmental issues around women. Aisyiyah developed a center for service activities and improving the quality of public health and environmental conservation through education (www.muhammadiyah.or.id). In interview, Aisyiyah state their mission is to work directly with public, one of them is providing health education. What Aisyiyah have can be beneficial in term of socializing impact of child marriage, through reproductive health issue. Also based on the interview, Aisyiyah also provides counseling from district level to PKK mother activities. One of the topic is risk of pregnancy if it occurs in child uterus. Aisyiyah provides socialization about the impact of child pregnancy in various ways and is easily understood by the community. In addition, Aisyiyah also advocate the impact of child marriage through community leaders so they will not provide letter approving the marriage. Aisyiyah also works alongside religious leaders to give opinions that marrying a girl with unwanted pregnancy will not solve the problem. Aisyiyah also conducts health training for mubaligh. In this case the preachers (ulama/ustadz/ustadzah) are role models for the community, so that the community in general will listen and obey what they talk about, as previously explained regarding the role of religious leaders.

• *Micro Level*

The most strategic actor at micro level is the family as one of the expression of the FGD participants :

"The family is the closest party in relation to the children. How can the family educate and become the strongest defender?" (FGD for Dissemination of Research Results on

Child Marriage, 20 August 2018,
Banjarmasin City)

Education starts from the smallest social unit, family. According to Child Protection Law Family (parents/guardian) are obliged to provide and guarantee protection for the fulfillment of children's rights, including preventing the practice of child marriage. In some region child marriage is so common, one of the reason is because they afraid their daughter become spinster if not married fast. The following section provides an explanation of this phenomenon:

Family Role (Grandmother and Mother); First, Grandmother (mostly wife's parents) is the most decisive actor in the family with traditional culture of south kalimantan. The grandmother is usually around mid 40- mid 50 and still helps with family economy. She determined various aspect, such as the decision to marry off the child, determined the matchmaking, and she also hold decision when the child got proposed (use 'membalu - balu' action, 'just marry first, even when one ends up a widow its fine,'). The culture idea about spinster still influence this particular thing in the community.

Second, the role of the mother is more dominant than that of the father in making the decision to marry off the child. There are ideas in general, one, children are considered to be a burden on the family if they do not work or go to school, second, culture of "when the child has menstruated, she should be married off as soon as possible" and that of "it is fine to be divorced". These two idea seems legitimize the practice of child marriage in the village/district level. In addition, in FGD also state, how similar to grandmother, the myth of 'spinster' is also haunting the mother to marry off their daughter even if they are very young. Besides sinister, they are also afraid their children engage in risky teenage associations which can lead to sexual intercourse and unwanted pregnancy. After all, marrying off their children is the best way out for the family rather than enduring disgrace.

D. CONCLUSIONS

Various efforts on the role of strategic social actors from the macro, mezzo, and micro levels in preventing the practice of child marriage in South Kalimantan Province have basically been clearly mapped. However, the actors at the three levels have not been synergized. Likewise, the handling of several cases of child marriages have not been focused. Actors from each level are still working on their own according

to their 'program', so that the impact of preventing the practice of child marriage at the implementation stage is not yet visible. This was admitted by the Head of Bappeda of South Kalimantan Province who was of the opinion that the prevention or handling of cases of the practice of child marriage in South Kalimantan Province has not been carried out in a holistic and integrated manner. Each of the main levels at the macro and mezzo levels, consisting of local government and regional apparatus organizations (OPD) related to handling this issue, has not yet implemented the HITS method (Holistic, Integrative, Integrated, Spatial). In general, the budget allocation remains *money follows function* (budget allocation using a functional approach) not *money follows program* (prioritizing selection to fund priority programs/activities), in which everyone feels that 'their' program and work are the most important.

Thus, it is necessary to create synergy between institutions or agencies and related OPD, to jointly make the issue of the practice of child marriage as one of the strategic and priority issues in South Kalimantan. Moreover, since 2011, South Kalimantan Province has also had a policy in the form of a Regional Regulation on Gender Mainstreaming, which can also be linked to policies on the Prevention of the Practice of Child Marriage. In other words, if at the macro level the policies and budgets are clear, it will make it easier for cooperation between mezzo and micro levels as an extension of the government to jointly prevent the practice of child marriage on a more massive basis, as has been done by the women's organization Aisyiyah. The organization, which works from the mezzo level to the micro level by socializing impacts of child marriage through the approach of reproductive health in particular, also including the impact of a pregnancy at a young age to the PKK, to the level of the village head, district head and religious figures in its organizational network, can be a good practice that can be followed by other community organizations that also care about the issue of protecting children and women, specifically for the prevention of child marriage in South Kalimantan Province, which in 2020, based on BPS 2019 data, again ranks as the province with the highest occurrence of child marriage.¹

¹ The proportion of women aged 20-24 who were married before the age of 18, by province, in 2019 was highest in South Kalimantan with a percentage of 21.2%, while the national average was 10.82% (BPS, 2020).

E. ACKNOWLEDGMENT

Our gratitude goes to PKBI South Kalimantan (Banjarmasin) for assisting the research process in the field, as well as stakeholders and informants from government elements (Bappeda South Kalimantan Province, Ministry of Religion Regional Office), as well as the provincial non-governmental organization LPA (Child Protection

Agency), Aisyiyah Women's Organization, Provincial Children's Forum, and other parties that cannot be mentioned one by one. Further, our gratitude goes to the Ministry of Research, Technology and Higher Education who has provided funding for research, as well as FISIP UI and the Gender and Sexuality Study Unit of the LPPSP FISIP UI as part of the research team.

REFERENCES

- Badan Pusat Statistik. (2016). Data Susenas 2016. *Badan Pusat Statistik*.
- Badan Pusat Statistik. (2017). Perkawinan Usia Anak di Indonesia 2013 dan 2015 Edisi Revisi. In *Badan Pusat Statistik*.
- Benedicta, G. D., Noor, I. R., Kartikawati, R., Zahro, F. A., Susanti, L. R., Natih, N. N. S., & Ramadhan, F. R. (2017). Studi Kualitatif 'Yes I Do Alliance'(YID). *Faktor Penyebab Dan Konsekuensi Perceraian Setelah Perkawinan Anak Di Kabupaten Sukabumi, Rembang Dan Lombok Barat*.
- Djamilah & Kartikawati. (2014). *Dampak Perkawinan Anak di Indonesia*. Jurnal Pemuda, Vol.3 No.1.
- Hidayana, M. I. et. al. (2018). *Rekonstruksi Tafsir Sosial Politik Atas Perkawinan Anak*.
- Kustini. (2013). Menelusuri Makna di Balik Fenomena Perkawinan di Bawah Umur dan Perkawinan tidak Tercatat. *Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan*.
- Pakasi, D. et. al. (2018). *Situasi Perkawinan Anak, Kehamilan Remaja, dan Sunat Perempuan di Kabupaten Sukabumi, Rembang, dan Lombok Barat (Studi Midline 2018)*.
- Statistik, B. P., & UNICEF. (2016). Kemajuan yang tertunda: analisis data perkawinan usia anak di Indonesia. In *Badan Pusat Statistik dan UNICEF*.
- Wirutomo, P. (2014). Mencari Makna Pembangunan Sosial: Studi Kasus Sektor Informal di Kota Solo. *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, 101–120.
- Wulandari, Dwi Anggi, Marzuki. (2020), Undang-undang Simbur Cahaya Dalam Mengatur Hukum Perkawinan Di Kesultanan Palembang. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya - Vol. 22 No. 02 (December 2020)*.
- Yulkardi, Jelly, Yunarti (2020), Pernikahan Usia Anak: Manifestasi Disfungsi Sistem Tali Tigo Sapilin Dalam Masyarakat Di Nagari Sialang, Kabupaten 50 Kota, Sumatera Barat, *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya - Vol. 22 No. 02 (December 2020)*

Websites:

"Stop Early Marriage:" Happiness for a Moment, Suffering for a Lifetime", <https://www.kompasiana.com/menix/57b446e9a123bd9b162a1d29/stop-pernikahan-dini-kebahagiaan-sesaat-sengsara-sepanjang-masa?page=all>; accessed 20.20, 15/10/18.

Regulation of the Director General of Islamic Community Guidance Number: DJ.II/542 of 2013 concerning the Guidelines for Pre-Marriage Course

Law Number 16 of 2019 concerning Amendments to Law Number 1 of 1974 concerning Marriage

Available online at: <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5863 |



PENGEMBANGAN EKOWISATA PULAU TUNDA BERBASIS KOMUNITAS DALAM ERA INDUSTRI 4.0

Helmy Faizi Bahrul Ulumi⁽¹⁾, Muhammad Syafar^(2*)

^{1,2} Department of Islamic Community Development, State Islamic University of Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 15th April, 2021
 Review : 03rd May, 2021
 Accepted : 10th May, 2021
 Published : 07th June, 2021
 Available Online : June, 2021

KEYWORDS

Social capital; Community; Ecotourism; Industry 4.0

CORRESPONDENCE

*E-mail: m.syafar@uinbanten.ac.id

ABSTRACT

The development agenda that designed in the Sustainable Development Goals (SDGs) in 2030 is a challenge for all global stakeholders. This article aims: 1) To identify ecotourism that is develop based on the social capital and local wisdom of community in Tunda Island, 2) To identify the development of community-based ecotourism in the industrial era 4.0 through digital technology, 3) To analyse of benefits of digital technology for ecotourism development. The method used through field study with descriptive qualitative research type. The results of the study show that are: 1) ecotourism that has been developed by the community focuses on social capital and local wisdom of the community, 2) Digital technology application on the implementation of ecotourism development conducted through the provision of websites and social media by community of Tunda island, and 3) Benefit of digital technology has an impact for socio-economic of community and acessability dealing with ecotourism management. Furthermore, enhaching human capacity needed for community to improve Tourism Group (Pokdarwis) as a social institution that has a role in developing ecotourism in Tunda Island.

A. PENDAHULUAN

Pulau Tunda terletak di desa WargaSara yang merupakan salah satu gugusan pulau di Serang, Banten. Pulau ini jaraknya sekitar 18 mil dari pelabuhan Karangantu, pulau ini memiliki luas ± 260 hektar yang di dalamnya memiliki potensi sumberdaya yang unik, terdiri dari: sosial, laut dan pesisir dan pertanian yang memiliki manfaat bagi penduduk. Sebagaimana yang dikemukakan Umam (2019: 14) bahwa Pulau Tunda memiliki potensi alam, berupa laut yang cukup luas dan garis pantai dengan pasir putihnya, keindahan biota bawah laut dengan berbagai macam jenis ikan hias, terumbu karang dan lamun, di bagian kampung timur terdapat hutan Mangrove yang sebagian potensinya masih belum diperkenalkan sebagai ekowisata bahari bagi wisatawan.

Wisata bisa diartikan sebagai aktivitas berkunjung seseorang ke tempat tujuan untuk rekreasi,

menghabiskan waktu untuk memenuhi rasa ingin tahu di waktu libur maupun senggang. Dalam Undang-undang (UU) Nomor 10 tahun 2009 tentang Kepariwisataaan, yang dimaksud dengan pariwisata adalah berbagai macam kegiatan wisata yang didukung oleh berbagai fasilitas serta layanan yang disediakan masyarakat, pengusaha, Pemerintah dan Pemerintah Daerah. Jadi wisata merupakan upaya seseorang untuk berkunjung dalam mengisi waktu senggangnya dengan tujuan dapat memperoleh manfaat dari berbagai fasilitas dan layanan yang tersedia.

Konsep ekowisata sangat melekat dengan alam dan manusia. Manusia yang tinggal di lingkungan alam yang indah memiliki tanggung jawab untuk melestarikannya untuk memberikan manfaat bagi manusia lainnya, termasuk memberikan pelayanan wisata tanpa merusak lingkungan alamnya. Ekowisata

ekowisata didefinisikan *The International Ecotourism Society* (TIES) dalam Hijriati (2014) sebagai perjalanan wisata alam yang bertanggung jawab terhadap lingkungan dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat lokal. Dalam pengembangan ekowisata sangat penting peran modal sosial komunitas sebagai aset yang memegang peranan penting untuk menjaga keberlanjutan sosial ekonomi lingkungan.

Potensi alam yang indah dan lestari tersebut ternyata belum didukung oleh sumberdaya sosial dalam memanfaatkan alam sebagai sumber peningkatan ekonomi masyarakat. Pulau tunda memiliki potensi wisata berbasis sumberdaya pesisir dan lautan yang mampu berkontribusi bagi tumbuhnya peluang ekonomi lokal, namun saat ini pengembangannya masih relatif terbatas. Namun Sulistian (2016: vi) menyebut di Pulau Tunda memiliki kelemahan berupa kualitas sumberdaya manusia dan sadar wisata yang rendah serta permasalahan sampah yang berada di pesisir Pulau Tunda, serta ancaman kerusakan taman bawah laut yang dapat menghambat kelestarian lingkungan bagi pengembangan wisata berbasis sumberdaya lokal.

Pulau Tunda yang menyimpan keindahan potensi sumberdaya alam yang sangat menarik, serta memiliki ekosistem lautan dan pesisir yang kompleks tersebut ternyata juga di akui oleh berbagai peneliti sains dan sosial yang mengkaji Pulau Tunda (Kuswara, 2013; Syahrial & Sastriawan, 2018; Zamani, 2016). Namun kelestarian sumberdaya alam di pulau ini belum dikembangkan oleh program wisata yang saat ini sedang dikelola oleh komunitas lokal. Pengelolaan wisata tersebut juga belum didukung oleh sumberdaya manusia (SDM) yang fokus pada peningkatan pelayanan wisata berbasis kelestarian alam dan penggunaan teknologi digital sebagai sarana promosi wisata. Padahal pengelolaan wisata di era millenial bertumpu pada kekuatan teknologi informasi di era industri 4.0 sebagai sarana promosi wisata, dimana setiap wisatawan yang ingin menikmati wisata pulau tunda memperoleh informasi sehingga mereka ingin berkunjung ke pulau ini. Bagi wisatawan yang berkunjung ke Pulau Tunda, menurut Darus, dkk (2014) mencatat bahwa wisatawan dapat menikmati 3 (tiga) ekosistem pesisir penting, diantaranya: ekosistem mangrove, lamun dan terumbu karang.

Pengembangan ekowisata di Pulau Tunda berbasis komunitas tentu akan memberikan pengaruh terhadap kehidupan masyarakat lokal. Pengelolaan ekowisata berbasis masyarakat di Pulau Tunda secara manfaat akan memberikan kontribusi secara signifikan terhadap ekologi, sosial dan ekonomi komunitas tersebut. Pendekatan pengembangan ekowisata ini

bertumpu pada sumberdaya lokal, baik alam maupun sosial untuk menciptakan ekonomi keberlanjutan, yang tidak hanya mengejar profit sesaat dan kelestarian ekologi akan terancam di masa depan. Untuk itu, pemanfaatan teknologi informasi dalam mempromosikan ekowisata di era industri 4.0 diarahkan untuk mengedepankan aspek kelestarian lingkungan dalam upaya menciptakan ekonomi komunitas yang berkelanjutan. Para wisatawan bisa menikmati keindahan pulau tunda dengan sarana yang disediakan oleh komunitas, dan juga tetap bersama-sama menjaga kelestarian lingkungan. Untuk itu, artikel ini membahas: 1) potensi modal sosial yang ada Pulau Tunda dalam pengembangan ekowisata berbasis komunitas, 2) penggunaan teknologi informasi sebagai sarana promosi ekowisata Pulau Tunda di era industri 4.0, dan 3) menganalisis manfaat teknologi informasi melalui website dalam mempromosikan ekowisata Pulau Tunda.

Pengembangan ekowisata perlu mengedepankan aspek kelestarian lingkungan. Komunitas di Pulau Tunda merupakan penduduk yang sudah lama mendiami pulau ini dan menjadikannya sebagai sumber penghidupan. Dalam kajian ini, ekowisata diarahkan pada peningkatan ekonomi berbasis lingkungan dan mendukung konservasi, serta pengelolaannya mendukung berbagai aspek sosial, ekonomi, budaya dan teknologi informasi. Komunitas memiliki modal sosial yang mampu mendukung pengembangan penghidupannya ke arah yang lebih baik, sehingga identifikasi modal sosial komunitas Pulau Tunda sangat penting dilakukan untuk memperoleh gambaran yang utuh dalam pengembangan ekowisata berbasis komunitas ini di era millenial. Kemudian, peran website sebagai sarana teknologi informasi dalam mendukung promosi wisata Pulau Tunda juga penting diintervensi untuk mengetahui manfaat yang bisa berkontribusi komunitas dan wisatawan. Komunitas millenial yang saat ini di dominasi oleh pemuda di Pulau Tunda memegang peranan penting dalam mempromosikan ekowisata di wilayahnya kepada publik, sehingga pondasi sosial ekonomi dapat diperkuat oleh komunitas tanpa mengancam kerusakan lingkungan yang membayakan penghidupan mereka di masa yang akan datang.

B. METODE PENELITIAN

Pengembangan ekowisata yang telah dilakukan oleh komunitas Pulau Tunda setidaknya sudah memberikan manfaat walaupun belum berdampak secara luas, khususnya Provinsi Banten.

Usaha yang dilakukan ini digerakkan oleh Kelompok Pemuda yang tergabung dalam Kelompok Sadar Wisata (Pokdarwis) dalam naungan Karang Taruna dan Pemerintah Desa. Pokdarwis ini terdiri dari keanggotaan yang memiliki tujuan bersama, yaitu memanfaatkan sumberdaya alam lokal untuk kesejahteraan bersama, namun ada juga tokoh masyarakat yang berpartisipasi menjadi anggota Pokdarwis. Dengan demikian, Pokdarwis yang telah terbentuk secara social ekonomi mampu memberikan pelayanan dan secara bisnis dikembangkan oleh pemuda.

Atas dasar penjelasan di atas, Pulau Tunda yang terletak di desa Wargasara, kecamatan Tirtayasa, kabupaten Serang dipilih sebagai lokasi studi yang merupakan wilayah yang memiliki potensi pengembangan ekowisata untuk pembangunan pedesaan melalui kewirausahaan yang digerakkan oleh pemuda lokal. Saat ini Pokdarwis hanya sebatas menjalankan program wisata sederhana melalui pola *Tour Guide* padahal wilayah ini pada umumnya banyak usaha produktif yang bisa dilakukan pada sektor industri kecil termasuk industri rumah tangga (usaha mikro, kecil dan menengah), seperti : industri kerajinan lokal. Disamping itu, wilayah ini memiliki potensi sumberdaya alam (pertanian & perikanan) sebagai sumber penghidupan masyarakat pedesaan melalui pengembangan ekowisata berbasis komunitas.

Dari segi tujuannya, penelitian ini merupakan studi deskriptif-analitik yang digunakan untuk mendapatkan gambaran secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta hubungan antara fenomena yang sedang diselidiki. Menurut Sugiyono (2008: 105) studi deskriptif-analitik didefinisikan sebagai studi yang dilakukan dengan cara mengumpulkan data dan informasi sesuai dengan kondisi yang sebenarnya kemudian data-data tersebut disusun, diolah dan dianalisis untuk dapat memberikan gambaran mengenai masalah yang ada.

Definisi di atas menjelaskan bahwa jenis studi ini tidak dapat dilepaskan dan sangat terkait dengan proses studi deskriptif yang dilakukan untuk mengumpulkan informasi mengenai suatu gejala yang ada dalam kondisi yang sebenarnya pada saat studi berlangsung. Mengutip penjelasan dari Neuman (Neuman, 2000: 21-22) bahwa "Descriptive research presents a picture of the specific details of the situation, social setting, or relationship." (Studi deskriptif menyajikan suatu gambaran detail yang spesifik dari situasi, seting sosial, atau hubungan). Kemudian data dan informasi tersebut disusun, diolah serta dianalisa secara mendalam yang bertujuan memberikan gambaran lengkap mengenai gejala atau fenomena yang terjadi apa adanya. Jadi, proses yang

dilakukan dalam jenis studi ini yaitu proses deskripsi dan analisa.

Dalam penentuan informan dilakukan secara selektif. Informan yang dipilih dalam studi kualitatif perlu memiliki informasi yang cukup mengenai fenomena yang akan diteliti sehingga peneliti dapat memahami mengenai fenomena yang terjadi berkaitan dengan objek studi. Neuman (2003: 394) menjelaskan bahwa narasumber yang baik memiliki karakteristik (The ideal informant has four characteristic) sebagai berikut ini: a) *The informant is totally familiar with the culture and is position to witness significant events makes a good informant*; b) *The individual is currently involved in the field*; c) *The person can spend time with the researcher, and*; d) *Non analytic individuals make better informants. A non analytic informant is familiar with and uses native folk theory or pragmatic common sense*.

Atas penjelasan tersebut bahwa pemilihan informan yang ditentukan yaitu mereka telah mengenal dengan baik kondisi sosial budaya lokal dan merupakan saksi mata terhadap kejadian yang terjadi, informan merupakan pihak yang terlibat langsung di lapangan, informan tersebut dapat menghabiskan waktu bersama dengan peneliti, dan informan tidak bersifat analitis.

Sesuai dengan karakteristik sumber data dan informasi, teknik pengumpulan data yang digunakan, yaitu: 1) Studi literatur, dilakukan untuk memperoleh data sekunder yakni dengan mempelajari dan mengkaji sejumlah bahan-bahan tertulis baik berupa: buku, artikel jurnal, dan sebagainya yang berasal dari pendapat para ahli maupun literatur yang memiliki keterkaitan dengan topik yang dibahas. 2) Wawancara, yaitu serangkaian pertanyaan yang diajukan memperoleh data dan informasi yang dibutuhkan, yaitu melalui: Wawancara Mendalam dan Wawancara Kelompok. 3) Pengambilan foto, dilakukan untuk memperkaya data yang diperoleh melalui wawancara mendalam. Pengambilan foto-foto dilakukan pada saat wawancara.

Teknik analisis data yang digunakan yaitu teknik kualitatif. Analisis data akan dilakukan secara induktif untuk mengidentifikasi realitas yang bermacam-macam di lapangan sehingga analisis menjadi lebih eksplisit, lebih nampak dan mudah dilakukan. Selain itu, analisis kualitatif secara operasional akan dilakukan melalui tiga (3) cara, yaitu: 1) Reduksi data yaitu proses pereduksian data ke dalam bentuk uraian yang lengkap dan banyak. 2) Display data yakni upaya pembuatan dan penyajian data melalui tabel sehingga keseluruhan data serta bagian-bagian detilnya dapat dipetakan dengan jelas. 3) Kesimpulan dan verifikasi, yakni penyusunan secara

sistematis data yang sudah terkumpul, baik melalui penentuan tema maupun tabel. Selanjutnya disimpulkan sehingga dapat diperoleh makna data yang sesungguhnya.

C. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

1. *Landscape* Sosial Budaya Komunitas Pulau Tunda

Pulau tunda merupakan salah satu pulau yang berada di kabupaten serang provinsi Banten, secara administratif pulau tunda terletak di Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang Provinsi Banten. Dilihat dari letak geografisnya pulau tunda terletak di koordinat 5° 48' 43" LS 106° 16' 47" BT (Profil Desa Wargasara, 2018). Secara administratif, Di Pulau Tunda terdapat satu desa atau kelurahan yaitu Desa/kelurahan Wargasara. Desa ini terdiri atas 2 dusun yakni Kampung Barat dan Kampung Timur. Secara keseluruhan kelurahan warga sara terbagi menjadi 2 (dua) Rukun Warga (RW) dan 6 (enam) Rukun Tetangga (RT), dimana Kampung Timur terdapat 1 RW dan 4 RT, serta 1 RW dan 2 RT terletak dikampung Barat. Sementara untuk Luas wilayah Pulau Tunda sendiri mencapai 289.79 hektare (lihat Gambar 1). Pemukiman dan jalan Desa hanya menempati setengah bagian pulau saja yang terbentang dari bagian timur pulau hingga bagian tengah.

Gambar 1. Lokasi Pulau Tunda



Sumber: Google Earth diolah oleh tim peneliti (2019)

Secara geologi, wilayah Pulau Tunda atau desa Wargasara merupakan pulau vulkanik yang terbentuk dari hasil endapan beku lava. Tofografi daratan Pulau Tunda datar berkisar antara (0-3 mdpl) dengan bagian imur lebih tinggi 1-2 meter dari bagian baratnya. Kondisi morfologi pantainya berpasir dan bervegetasi mangrove di bagian timur dan selatan pulau. Untuk pemanfaatan lahan di Pulau Tunda di dominasi oleh semak belukar, hanya sekitar 10 hektar lahan yang dijadikan area untuk perumahan dan fasilitas umum. Dalam jumlah terbatas, secara tradisional lahan penduduk juga dimanfaatkan untuk hortikultura seperti

cabai serta tanaman perkebunan seperti kelapa, sukun, jambu dan sebagainya, warga juga mengembangkan pembesaran pohon kayu jenis albasiah (sengon).

Selanjutnya Pulau Tunda merupakan pulau yang ditempati lebih 1.115 jiwa penduduk dengan jumlah kepala keluarga sebanyak 364 Kepala Keluarga (KK). Warga di 2 (dua) kampung ini di pimpin oleh ketua RW & RT dengan kantor pusat pemerintahan desa yang terletak dipinggir laut dekat pelabuhan. Selain itu, keterbatasan energi listrik di Pulau Tunda masih terbatas, hanya tersedia dari pukul 18.00 s.d 21.00 WIB untuk Pembangkit Listrik Tenaga Diesel (PLTD) dan pukul 21.00 s.d 02.00 untuk Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS). Akses jaringan internet di Pulau Tunda masih sulit didapatkan, sinyal bisa dijangkau hanya pada tempat-tempat tertentu, salah-satunya di dermaga Pantai Timur, kantor Kepala Desa, area jembatan galau di Pantai utara dan Pantai Timur. Mereka hidup dalam kondisi seperti ini sudah sejak lama dialami, yang mereka sebagian besar merupakan penduduk yang hidup turun-temurun di daerah tersebut, dimana menurut warga sekitar nenek moyang mereka berasal dari daerah pantai utara wilayah Serang terutama dari kecamatan pontang, Kabupaten Serang.

Penduduk Pulau Tunda memiliki mata pencaharian sebagai nelayan, buruh tani, pedagang, wiraswasta, tukang, dan Pegawai Negeri Sipil (PNS) dengan persentase: nelayan 80%, buruh tani 10%, dan yang lainnya sekitar 10%. Selanjutnya, berdasarkan keterangan informan, diketahui bahwa anak muda Pulau Tunda banyak yang menganggur. Mayoritas pekerjaan masyarakat Pulau Tunda adalah nelayan dan petani. Namun tidak sedikit yang beralih profesi pada sektor wisata dan usaha untuk menambah penghasilan guna membantu perekonomian keluarga. Data Kecamatan Tirtayasa dalam Angka (2016) mencatat dari sisi kesejahteraan ekonominya, 200 KK diantaranya masuk dalam kelompok prasejahtera dan sejahtera 1, sehingga apabila dihubungkan antara mata pencaharian dan kondisi kesejahteraan ekonominya dapat ditemukan bahwa mata pencaharian penduduk sebagai nelayan di wilayah tersebut belum memberikan kesejahteraan yang cukup bagi keluarga yang ditanggungnya.

Selanjutnya, masyarakat di Pulau Tunda sudah memiliki modal sosial sosial yang kuat, dimana sebagai masyarakat pulau/pedesaan mereka memiliki norma dan hubungan sosial yang menyatu dalam struktur masyarakat dan membuat semua warga dapat bekerjasama dalam bertindak untuk mencapai tujuan. Dengan sektor mata pencaharian yang terbatas, mereka memiliki aksi bersama atau kerjasama dalam

membangun ekonominya yang mampu menopang kesejahteraan keluarganya, melalui aksi mengembangkan wisata sebagai alternatif nafkah. Pola ini sudah berlangsung beberapa tahun terakhir yang dibangun melalui modal sosial dalam masyarakat.

Konsep modal sosial Syafar (2017: 5) menyebut sebagai seperangkat nilai-nilai, norma, dan kepercayaan yang mempermudah masyarakat bekerja sama secara aktif dan terkoordinasi untuk mencapai tujuan-tujuannya. Secara sosial, komunitas Pulau Tunda masih memegang tradisi dalam menjaga alam dan lingkungannya untuk keberlanjutan penghidupannya di masa kini dan yang akan datang. Untuk itu, pengembangan ekowisata di Pulau Tunda tidak bisa dilepaskan dari modal sosial komunitas yang secara manfaat memberikan dampak sosial ekonomi wilayahnya.

2. Pengembangan Ekowisata Melalui Pemanfaatan Teknologi Digital

Upaya penguatan sosial ekonomi oleh komunitas Pulau Tunda dalam pengembangan ekowisata di era milenial membutuhkan dukungan teknologi informasi. Ekowisata yang dibangun oleh komunitas perlu sejalan dengan era industri 4.0 dalam meningkatkan usaha ekonomi lokal, dimana menurut Marsudi (2019) menyebut revolusi industri 4.0 menggambarkan realisasi dari *Internet of Things* dalam konteks pabrikasi untuk merealisasikan kemampuan fleksibilitas dan kemampuan beradaptasi yang tinggi dari sistem produksi. Dengan demikian, keberadaan website bagi pengembangan ekowisata berbasis komunitas di pulau Tunda sangat penting dalam menjalankan aktivitas industri bisnis wisata, yang utamanya berfungsi sebagai sarana promosi bagi kemajuan ekowisata tersebut.

Dengan melesatnya nama Pulau Tunda sebagai salah satu destinasi wisata di Provinsi Banten, para pemuda mulai menggerakkan usaha ini secara bersama-sama dalam naungan Pokdarwis, mereka menjadikan Pulau Tunda sebagai desain pilihan wisata yang menarik bagi wisatawan.

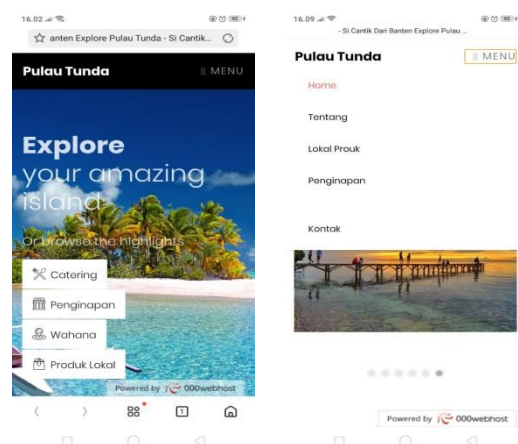
Keindahan biota bawah laut Pulau Tunda menjadi hal yang dicari oleh wisatawan. Hasil wawancara mencatat bahwa Pokdarwis ini awalnya dibentuk karena rasa kebersamaan sekelompok warga pulau tunda yang peduli terhadap kesenjangan yang terjadi pada masyarakat. Hingga dibentuklah suatu komunitas yang fungsinya mengenalkan dan mengembangkan Pulau Tunda sebagai objek pariwisata bahari dengan *branding* Ekowisata, dimana Pokdarwis ini di jadikan *platform* khusus untuk menggerakkan masyarakat

Pulau Tunda terlibat dalam upaya-upaya pengembangan wilayah pariwisata berbasis komunitas dengan mengusung tujuan terciptanya wilayah pariwisata Sapta Pesona (ketertiban, keamanan, keindahan, kebersihan, keramahan dan kenangan) dengan menyajikan ekosistem yang unik dan lengkap, sekeliling pulau mengenalkan taman mangrove, lamun dan terumbu karang yang ketiganya saling mendukung membentuk suatu ekowisata yang sangat unik.

Selanjutnya, upaya Pokdarwis dalam menciptakan peluang ekowisata di era industri 4.0 merupakan syarat penting dilakukan melalui digitalisasi berbasis internet. Upaya ini bisa dilakukan melalui penyediaan website khusus bagi Pulau Tunda, namun memiliki keterbatasan akses mulai dari listrik, internet, dan sarana prasarana lainnya. Kegiatan ekowisata ini memiliki peluang untuk memperoleh keuntungan yang diwujudkan oleh masyarakat melalui peningkatan layanan wisata dengan melengkapi kebutuhan pengunjung/wisatawan, seperti *guest house* dan pengembangan sarana akomodasi lainnya (Miswanto & Safaat, 2018: 49). Sejalan dengan upaya tersebut, Mba (2020: 205) menyebut bahwa peningkatan pelayanan wisata seperti di desa Liang Ndara diarahkan pada Lembaga Ekowisa Riang Tana Tiwa yang menjadi pelopor karena mampu menangkap peluang keuntungan finansial sekaligus melestarikan budaya dan ekologi.

Dalam catatan lapangan ditemukan bahwa di Pulau Tunda terbatas pada akses informasi yang berbeda seperti penduduk di darat karena keterbatasan koneksi internet yang menghubungkan mereka untuk berkomunikasi jadi tidak semua dapat mengerti tentang internet, sosial media, apalagi bisnis online hanya ada salah satu dari warga sana yang sebagian mengerti tentang internet. Yang paham tentang sosial media umumnya para pemuda, sedangkan generasi orang tuanya terbatas soal perkembangan teknologi ini.

Gambar 2. Website ekowisata Pulau Tunda.



Sumber: dokumentasi tim peneliti (2019)

Menurut Pokdarwis, program ekowisata yang menggunakan sarana teknologi informasi, sangat berguna dan mereka menyadari pentingnya sosial marketing di era globalisasi saat ini. Sebab era ini menuntut adanya kemajuan teknologi di berbagai bidang khususnya pariwisata. Program ini sudah difasilitasi oleh Jurusan Pengembangan Masyarakat Islam (PMI), Fakultas Dakwah-UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten yang merupakan inisiasi bersama dalam bentuk fasilitasi untuk mempromosikan Pulau Tunda sendiri dan juga produk-produk lokal yang ingin dipasarkan oleh masyarakat (lihat **Gambar 2**). Konten yang sudah diposting di website tersebut terdiri dari: homestay, produk lokal, transportasi, dan paket wisata (snorkling, mancing, diving, dan sebagainya).

Konsep promosi menurut Basu Swastha dalam Wolah (2016: 2) dijelaskan bahwa promosi merupakan insentif jangka pendek untuk mendorong pembelian atau penjualan dari suatu produk atau jasa. Keberadaan website bisa memberikan informasi yang spesifik dan manfaatnya bisa diakses oleh publik terkait dengan ekowisata yang dikembangkan oleh komunitas. Ekowisata berbasis masyarakat dilakukan sebagai usaha wisata yang bertumpu pada peran aktif masyarakat. Disinilah letak urgensi pemberdayaan yang menurut Sujarwani, dkk. (2018: 22) menyebut suatu program pemberdayaan dalam konteks pembangunan masyarakat perlu bertumpu pada landasan filosofisnya, yakni program pembangunan itu memberikan dampak positif kepada semua pihak, diantaranya: komunitas sasaran dan *stakeholders*.

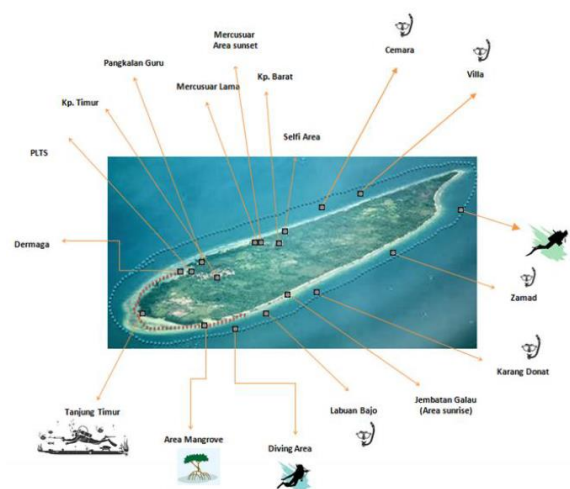
Untuk mengoperasikan website, peran pemuda sebagai generasi milenial sangat penting, dikarenakan saat ini dunia internet sudah menjadi kebutuhan generasi milenial, sehingga proses promosi bisa dijalankan. Hal tersebut didasarkan kepada kenyataan bahwa masyarakat memiliki pengetahuan tentang alam serta budaya yang menjadi potensi dan nilai jual sebagai daya tarik wisata, sehingga pelibatan masyarakat menjadi mutlak. Pola ekowisata berbasis masyarakat mengakui hak masyarakat lokal dalam mengelola kegiatan wisata di kawasan yang mereka miliki secara adat ataupun sebagai pengelola. Dengan adanya pola ekowisata berbasis masyarakat bukan berarti masyarakat akan menjalankan usaha ekowisata sendiri.

Era industri 4.0 yang hadir pada generasi *millennial* sekarang ini, ternyata mulai dikembangkan secara serius sejak media sosial semakin menyemarakkan dunia internet seperti *Facebook*, *Twitter*, *Line*, dan *Instagram*. Para pengguna internet tidak saja sebagai konsumen data yang tersedia, melainkan merupakan produser data itu sendiri. Jadi Pokdarwis dalam

mengembangkan ekowisata memiliki potensi untuk memasarkan Pulau Tunda melalui berbagai saluran media internet, yaitu website. Bagi Pokdarwis yang sedang melakukan upaya bisnis ekowisata, saluran ini sangat besar dan dapat dimanfaatkan untuk menghasilkan suatu pola atau bentuk yang menghasilkan suatu pengetahuan baru bagi publik yang ingin berkunjung ke Pulau Tunda. Secara umum, Pokdarwis menganggap bahwa dengan adanya akses internet ini akan menciptakan usaha yang dikembangkan komunitas akan menciptakan volume pengunjung yang besar (volume), pertumbuhan permintaan yang pesat (velocity), bentuk berbagai format pelayanan yang sesuai kebutuhan pelanggan (variety), nilai kelestarian ekosistem yang dapat dimanfaatkan (value), pelayanan yang valid dan menyenangkan bagi pelanggan (veracity). Untuk itu, keberadaan akses teknologi informasi ini bagi Pokdarwis akan semakin menarik bagi pengembangan usahanya manakala dapat dimanfaatkan dan berguna untuk kepentingan kemajuan komunitas di Pulau Tunda.

Pokdarwis Pulau Tunda sebagai kelompok bisnis yang bergerak dalam bidang ekowisata di wilayahnya, bisa bertugas sebagai penggerak sadar wisata dan sapta pesona di Pulau Tunda melalui sarana internet. Tentunya perlu ada peningkatan kompetensi SDM guna memperbaiki kualitas pelayanan terhadap wisatawan terutama, akses wisatawan untuk mengenal Pulau Tunda dan pelayanan yang umumnya menjadi skala prioritas dalam wisata yang ditawarkan. Sebagaimana diperlihatkan pada **Gambar 3** di bawah ini.

Gambar 3. Area Snorkeling dan Diving di Pulau Tunda



Sumber: Umam (2019: 18)

Selanjutnya, dalam aplikasi internet tersebut, Pokdarwis sudah bisa menyediakan sarana untuk menunjang fasilitas wisatawan dimana beberapa warga lokal sudah menyediakan *homestay*, sekitar 20 unit. Besaran harga yang ditetapkan untuk menginap sekitar Rp. 200.000,- hingga Rp. 400.000,- ribu yang dengan fasilitas sederhana untuk 10-15 orang/unit dan cukup untuk tidur dan mandi bagi wisatawan. Begitu juga dengan sarana transportasi yang bisa diakses oleh wisatawan melalui website maupun *social media*, hal ini untuk menunjang transportasi yang hanya bisa menggunakan kapal kayu, bisa Kapal Reguler maupun sewa kapal milik warga lokal maupun agen travel.

Berbagai manfaat akses internet yang digunakan oleh komunitas ekowisata di Pulau Tunda ternyata memiliki keuntungan bagi mereka yang menerapkannya sebagai aspek komunikasi pemasaran. Komunikasi melalui media internet memiliki pengaruh pada pemasaran ekowisata Pulau Tunda yang dikembangkan oleh Pokdarwis. Keberadaan internet sebagai sarana komunikasi ini terus dikembangkan oleh komunitas dalam menjaring wisatawan dari luar pulau. Dalam catatan lapangan dituliskan bahwa Pokdarwis saat ini menganggap komunikasi melalui media digital dan internet merupakan cara yang efektif dalam memasarkan produk ekowisata di Pulau Tunda, cara yang dilakukan saat ini adalah melalui proses penyebaran informasi tentang ekowisata dan apa yang hendak ditawarkan (offering) pada wisatawan melalui media daring (website dan media sosial). Pokdarwis mempromosikan potensi ekowisata dengan menekankan Pulau Tunda sebagai salah satu daya tarik wisata bagi wisatawan. Jika dilihat dari aktivitas wisata, pengunjung banyak yang datang di akhir pekan (Sabtu atau Minggu) dan mereka menikmati paket wisata di laut lepas Selat Sunda. Banyak dari mereka yang ingin mencoba *snorkeling* dan *diving* (lihat **Gambar 2**) pada titik lokasi yang sudah ditentukan oleh Pokdarwis, yaitu: Zamad, Karang Donat, Labuan Bajo, Cemara dan Villa. Jadi, keberadaan sarana komunikasi melalui *website* dan media sosial menjadi faktor pendukung keberhasilan program Pokdarwis, yaitu pengembangan ekowisata berbasis komunitas.

Era revolusi industri 4.0 telah hadir di hadapan publik. Era ini akan meninggalkan pola lama dalam proses bisnis yang mengedepankan efisiensi dan afektifitas. Komunitas di Pulau Tunda sudah mulai memikirkan peran internet sebagai media promosi yang paling jitu dalam menjangkau kebutuhan dan keinginan publik untuk bisa menikmati fasilitas ekowisata di wilayahnya. Dalam Natasuwarna (2019: 23) menyebut bahwa era industri 4.0 telah memunculkan peluang industri baru yang melayani

konsumen lebih baik dengan menyediakan kecepatan pelayanan, fleksibilitas produksi, dan ditemukannya metoda menurunkan kegagalan produksi. Untuk itu, keberadaan website menjadi pembuka jalan bagi komunitas dikenal oleh publik.

Aktifitas bisnis di era ini sudah cenderung mengalami perubahan yang begitu cepat. Berbagai kalangan menilai bahwa era ini memberikan pengaruh yang efektif dan efisien dalam menggunakan fasilitas teknologi informasi dalam skala yang luas. Hal ini dapat dilihat dari kecenderungan publik merasa senang menggunakan ojek online, dengan biaya yang murah dan pelayanan yang baik. Selain itu, pola jual beli online sudah mulai digemari publik yang secara manfaat berkontribusi bagi kenyamanan berbisnis yang efisien.

Keberadaan *website* dan media sosial yang digunakan oleh Pokdarwis memiliki implikasi bagi komunitas di Pulau Tunda. Bukan hanya pada kelompok pemuda sebagai penggerak ekowisata, namun juga masyarakat secara umum memperoleh manfaat ekonomi. Penyediaan jasa *homestay*, paket kuliner dan cinderamata yang mereka kembangkan, ternyata banyak dilirik oleh wisatawan. Walaupun saat ini manfaat ekonominya masih terbatas, namun sajian pelayanan yang diberikan oleh komunitas kepada wisatawan tetap berjalan baik. Hal ini disebabkan komunitas saat ini telah memahami bahwa unsur pembentuk pengalaman perjalanan wisatawan adalah daya tarik yang dimiliki oleh suatu tempat atau lokasi yang menjadi tujuan wisata. Sebagaimana dikemukakan oleh tokoh masyarakat bahwa untuk dapat meningkatkan taraf hidup masyarakat pulau yang sejahtera di perlukan segala bentuk fasilitas pendukung yang memadai terciptanya kesejahteraan. Berikut adalah kutipan wawancara yang dilakukan :

*“Masyarakat pulau tunda mayoritas kan pekerjaannya sebagai nelayan, tapi penghasilan harian sebagai nelayan bagi kebanyakan masyarakat tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup, karena itulah masyarakat pulau tunda yang punya potensi pariwisata terumbu karang (lihat: **Gambar 4**) yang bagus harus dimanfaatkan sebagai upaya untuk membantu perekonomian masyarakat secara langsung” (HSM, kampung timur 21 Agustus 2019)*

Atas dasar penjelasan di atas, Pulau Tunda yang lokasinya tidak jauh dari kota Serang sebenarnya menjadi peluang bagi pengembangan ekowisata yang digeluti oleh komunitas. Peluang ini juga sangat diakui oleh Pokdarwis, pemerintah, perguruan tinggi serta

pelaku usaha lainnya. Semua pihak menilai, jika ekowisata ini dikemas dengan baik melalui promosi digital era industri 4.0 yang berkelanjutan, maka jarak Pulau Tunda bagi wisatawan yang tidak menjadi tantangan, bahkan bisa memberikan nilai manfaat bagi komunitas di Pulau Tunda. Saat ini, permintaan pasar wisata telah meningkat dan menyebar secara luas, dan jika dikelola dengan baik akan meningkatkan daya tarik dan memenuhi kebutuhannya. Sehingga ini menjadi peluang bagi komunitas agar mewujudkan kehidupan mereka yang lebih baik. Keindahan alam dan kearifan lokal yang ada Pulau Tunda, merupakan asset komunitas yang perlu dijaga dan secara potensial menambah nilai kelestarian ekowisata, misalnya keunggulan pengelolaan tanaman mangrove dan hortikultura. Dengan demikian, promosi sangat perlu dilakukan secara berkelanjutan sebagai salah satu strategi yang akan menjadi daya tarik wisatawan untuk datang ke Pulau Tunda.

Gambar 4. Terumbu karang Pulau Tunda



Sumber: dokumentasi tim peneliti (2019)

Era otonomi desa yang saat ini sejalan dengan pencapaian Sustainability Development Goals (SDGs) tahun 2030 dalam arah pengembangan proses desentralisasi pembangunan di dalamnya terkandung tujuan menciptakan pembangunan berdasarkan prakarsa masyarakat. Kemampuan desa Wargasara (Pulau Tunda) dalam melaksanakan tujuan pembangunan tersebut perlu terus ditingkatkan melalui pendekatan strategi, dengan perencanaan dan pelaksanaan pembangunan yang lebih terarah dan optimal melalui ekowisata. Dengan demikian, jelas bahwa pengembangan ekowisata yang bertumpu pada modal sosial komunitas dan kearifan lokalnya akan mewujudkan kawasan tersebut memiliki manfaat secara sosial ekonomi. Modal sosial ini sebagai potensi penunjang kehidupan bagi komunitas yang tercermin dari pemanfaatan fungsi sumberdaya dan

kearifan lokalnya yang terus berkembang dan berkelanjutan untuk masa depan generasi selanjutnya. Besar atau kecilnya, maupun tinggi atau rendahnya tingkat perkembangan tersebut sangat tergantung pada faktor-faktor perkembangan, yang meliputi aspek fisik, demografi dan sosial-budaya, ekonomi, dan kelembagaan yang bertumpu pada modal sosial dan kearifan lokanya untuk selalu menjaga sumberdaya alam sebagai potensi unggulan komunitas lokal.

3. Manfaat Teknologi Digital Bagi Pengembangan Ekowisata

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa Pulau Tunda sebagai kawasan ekowisata kepulauan, perkembangannya perlu mengintegrasikan pengembangannya dengan modal sosial dan kearifan lokal yang dimilikinya. Hal ini penting, sebab menurut Syafar (2016) menyebutkan menyebut modal sosial sebagai seperangkat nilai-nilai, norma, dan kepercayaan yang mempermudah masyarakat bekerja sama secara aktif dan terkoordinasi untuk mencapai tujuan-tujuannya. Perkembangan Pulau Tunda yang hanya fokus pada komersialisasi ekowisata dari produk yang dihasilkan, struktur pasar serta penyebaran sarana dan prasarana yang tidak memperhatikan kearifan lokalnya, maka akan menjadikan wilayah tersebut tidak dapat memiliki surplus manfaat sosial ekonominya, dan kecenderungannya akan menurunkan kualitas hidup komunitas Pulau Tunda. Untuk itu, jika komunitas ingin tetap mengembangkan ekowisatanya, maka secara sosial, komunitas Pulau Tunda terus memegang tradisi dalam menjaga alam dan lingkungannya dalam mempertahankan keberlanjutan kehidupannya di masa kini dan yang akan datang. Dengan demikian, pengembangan ekowisata di Pulau Tunda tidak bisa dilepaskan dari modal sosial komunitas yang secara manfaat memberikan dampak sosial ekonomi wilayahnya.

Ekowisata Pulau Tunda yang dikembangkan berbasis komunitas merupakan usaha yang berkelanjutan yang menitikberatkan peran aktif warga lokal untuk mengelolanya ke arah yang lebih baik. Hal tersebut dilihat dari realitas bahwa komunitas memiliki pengetahuan dan keterampilan mengelola alam serta modal sosialnya yang menjadi potensi dan peluang serta memiliki nilai jual daya tarik wisata yang bertumpu pada perkembangan teknologi informasi di era industri 4.0 dalam kerangka *millenial*. Keterlibatan komunitas mutlak memegang peran penting dalam mengelola dan melestarikan pola ekowisata yang dikembangkan.

Keberadaan *website* yang telah eksis hari ini, merupakan modal/aset yang terus dijaga keberlanjutannya. Komunitas lokal mengelola kegiatan ekowisata di kawasan Pulau Tunda yang secara adat sebagai sumber penghidupannya. Dengan adanya pola ekowisata yang bertumpu pada kekuatan lokal dan global, komunitas sudah mulai terbuka dan profesional dalam pengelolaannya untuk mencapai tujuan yang efektif dan efisien. Sehingga tujuan ini sejalan dengan agenda pemerintah dalam mencapai SDGs 2030, yang tertuang dalam Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 33 Tahun 2009 bahwa prinsip pengembangan ekowisata, meliputi: (1) kesesuaian antara jenis dan karakteristik ekowisata; (2) konservasi; (3) ekonomis; (4) edukasi; (5) memberikan kepuasan dan pengalaman kepada pengunjung; (6) partisipasi masyarakat; dan (7) menampung kearifan lokal.

Salah satu tantangan yang dihadapi komunitas terkait dengan pengelolaan ekowisata sesuai dengan perkembangan teknologi informasi dan ilmu pengetahuan adalah tingkat kompetensi maupun keterampilannya yang dihadapkan dengan persaingan dunia usaha wisata untuk mencapai eksistensi kehidupan komunitas lokal. Pengembangan *website* dengan berbagai inovasinya sangat penting dan perlu digalakkan oleh komunitas, salah satunya adalah untuk memasarkan ekowisata yang dipromosikan komunitas. Pengelolaan *website* maupun *social media* dalam mempromosikan Pulau Tunda yang berkelanjutan dengan semangat nilai-nilai kearifan lokal akan menciptakan peluang usaha menjadi meningkat, karena dikelola oleh insan yang memiliki ketrampilan teknologi maupun ketrampilan bisnis untuk melakukan pemberdayaan masyarakat. Sehingga pengembangan ekowisata akan terwujud dalam pengelolaan SDM yang berkualitas dan handal.

Tantangan ke depan yang dihadapi komunitas yaitu keberadaan jaringan komunikasi yang ada di Pulau Tunda yang masih terbatas. Dari beberapa *provider* telekomunikasi, Indosat merupakan jaringan yang relatif stabil, baik GSM, 3G, HSDPA maupun 4G. Untuk itu, jika komunitas ingin memiliki target pencapaian tujuan yang diharapkan, maka membangun kolaborasi itu sangat penting dengan berbagai pihak, diantaranya: pemerintah, *provider* telekomunikasi, dan Perusahaan Listrik Negara (PLN).

Berbagai penjelasan di atas menyebutkan bahwa potensi Pulau Tunda memiliki objek ekowisata yang menawarkan berbagai keindahan alam dan juga modal sosial kehidupan masyarakatnya. Potensi ini menjadi peluang pengembangan ekowisata, diantaranya: 1) Pasar wisata yang dapat menjangkau wisatawan secara luas, 2) kebutuhan wisatawan menikmati jasa ekowisata yang semakin meningkat, dan 3) lokasi

Pulau Tunda yang relatif tidak jauh dari pusat kota dengan melintasi laut sekitar 2 jam perjalanan. Dengan demikian, potensi dan peluang tersebut mengindikasikan bahwa wisatawan akan banyak menerima manfaat dari pelayanan yang ditawarkan ketika berwisata di Pulau Tunda.

Tidak hanya itu, keberadaan *website & social media* yang terus digalakkan tersebut juga memiliki manfaat yang diterima oleh wisatawan. Berbagai produk ekowisata yang dipromosikan melalui internet tersebut merupakan kekuatan komunitas untuk terus menjaga permintaan dan kebutuhan wisatawan. Untuk itu, upaya mengawal industri wisata berbasis teknologi informasi secara berkelanjutan akan memberikan manfaat bagi semua pihak, sehingga hal yang perlu tetap dipertahankan oleh komunitas yaitu: 1) Meningkatkan penyebaran informasi melalui internet, 2) membuat icon-icon wisata yang sesuai dengan kearifan lokalnya, dan 3) menambah produk wisata di daratan dan lautan.

Manfaat keberadaan akses internet yang telah ada dan dikembangkan komunitas ekowisata di Pulau Tunda ternyata, ternyata memberikan dampak secara luas. Komunikasi yang digencarkan melalui internet (*website* dan *social media*) memiliki pengaruh pada promosi ekowisata Pulau Tunda. Pokdarwis mempromosikan potensi ekowisata dengan menekankan Pulau Tunda sebagai salah satu daya tarik wisata bagi wisatawan. Jika dilihat dari aktivitas wisata, pengunjung banyak yang datang di akhir pekan (Sabtu atau Minggu) dan mereka menikmati paket wisata di laut lepas Selat Sunda. Internet telah memberi manfaat sebagai sarana komunikasi ini terus dikembangkan oleh komunitas dalam menjaring wisatawan dari luar pulau.

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa Pokdarwis saat ini menganggap komunikasi melalui media digital dan internet merupakan cara yang efektif dalam memasarkan produk ekowisata di Pulau Tunda, cara yang dilakukan saat ini adalah melalui proses penyebaran informasi tentang ekowisata dan apa yang hendak ditawarkannya (*offering*) pada wisatawan melalui media daring (*website* dan media sosial). Banyak dari mereka yang ingin mencoba *snorkeling* dan *diving* di beberapa titik lokasi yang sudah ditentukan, yaitu: Zamad, Karang Donat, Labuan Bajo, Cemara dan Villa. Jadi, keberadaan sarana komunikasi melalui *website* dan media sosial memiliki korelasi sebagai faktor pendukung keberhasilan program Pokdarwis, yaitu pengembangan ekowisata berbasis komunitas.

D. KESIMPULAN

Studi ini menghasilkan temuan terpenting dalam pengelolaan dan pengembangan ekowisata berbasis komunitas di Pulau Tunda dalam era industri 4.0 yang selama ini dijadikan sumber mata pencaharian penduduk lokal. Pengembangan ekowisata di Pulau Tunda tidak bisa dilepaskan dari modal sosial komunitas yang secara manfaat memberikan dampak sosial ekonomi wilayahnya. Komunitas hingga kini tetap mengembangkan ekowisatanya yang secara sosial memegang tradisi dalam menjaga alam dan lingkungannya untuk mempertahankan keberlanjutan penghidupannya di masa kini dan yang akan datang.

Komunitas ekowisata Pulau Tunda memiliki pengetahuan dan keterampilan mengelola alam serta modal sosialnya yang bertumpu pada perkembangan teknologi informasi di era industri 4.0 dalam kerangka milenial. Keberadaan website yang telah eksis hari ini, merupakan modal/aset yang terus dijaga keberlanjutannya, sehingga akan mencapai tujuan komunitas sejalan dengan agenda SDGs 2030. Terakhir, pengelolaan ekowisata oleh komunitas bertumpu pada teknologi digital, ternyata memberikan manfaat secara luas. Komunikasi yang digencarkan melalui internet (website dan social media) memiliki pengaruh pada promosi ekowisata Pulau Tunda.

Pokdarwis mempromosikan potensi ekowisata dengan menekankan Pulau Tunda sebagai salah satu daya tarik wisata bagi wisatawan. Pokdarwis saat ini menerapkan berbagai cara yang efektif dalam memasarkan produk ekowisata di Pulau Tunda, yaitu: *snorkeling* dan *diving* di beberapa titik lokasi yang sudah ditentukan, yaitu: Zamad, Karang Donat, Labuan Bajo, Cemara dan Villa.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Kami mengucapkan terima kasih kepada Kementerian Agama RI yang telah memberi kami peluang melaksanakan riset ini melalui program *Competitive Community Service Grant on the Title Coastal Community Assistance in Tunda Island, Serang-Banten, Indonesia*. Kemudian kepada Prof. Fauzul Iman, selaku Rektor UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) yang telah mendorong kami dalam melaksanakan riset ini di Pulau Tunda, serta para mahasiswa kami selaku asisten lapangan yang telah membantu dalam pengumpulan data yang relevan.

DAFTAR PUSTAKA

- Darus, Robba Fahrissy, Dedi, Juraij, Syahrial, Dea Fauzia Lestari, Aditya Hikmat Nugraha, N. P. Z. (2014). Keanekaragaman Hayati Ekosistem Pesisir di Pulau Tunda, Kabupaten Serang, Banten. *Seminar Nasional Kelautan: Pengelolaan Sumber Daya Kelautan Dan Perikanan Wilayah Pesisir Dan Pulau-Pulau Kecil Berkelanjutan Melalui Kedaulatan Maritim*, 53(9), 1689–1699.
- Djamba, Y. K., & Neuman, W. L. (2002). Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches. *Teaching Sociology*, 30(3), 380. <https://doi.org/10.2307/3211488>
- Hijriati, E., & Mardiana, R. (2015). Pengaruh Ekowisata Berbasis Masyarakat terhadap Perubahan Kondisi Ekologi, Sosial dan Ekonomi di Kampung Batusuhunan, Sukabumi. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 2(3). <https://doi.org/10.22500/sodality.v2i3.9422>
- Kuswara, K. (2013). Daya Dukung Lahan untuk Pengembangan Perumahan Di Pulau Panggang, Pulau Pramuka, Pulau Kelapa dan Pulau Tunda. *Jurnal Permukiman*, 8(1), 24–29. Retrieved from <http://jurnalpermukiman.pu.go.id/index.php/JP/article/download/95/82>
- Marsudi, A. S., & Widjaja, Y. (2019). Industri 4.0 dan Dampaknya Terhadap Financial Technology serta Kesiapan Tenaga Kerja di Indonesia. *Ikraith Ekonomika*, 2(2), 1–10.
- Mba, D. A. (2020). Ekowisata sebagai Bentuk Adaptasi Masyarakat Liang Ndara pada Pariwisata. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 198–207. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p198-207.2020>
- Miswanto, M., & Safaat, M. (2018). DAMPAK PEMBANGUNAN INDUSTRI PARIWISATA TERHADAP ALIH FUNGSI LAHAN. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 20(1), 45–55. <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n1.p45-55.2018>
- Natasuwarna, A. P. (2019). Tantangan Menghadapi Era Revolusi 4.0 (Big Data dan Data Mining). *Seminar Nasional Hasil Pengabdian Kepada Masyarakat (Sindimas) 2019*, 23–27.
- Neuman, W. L. (2003). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. USA: Allyn and Bacon.
- Pemerintah Desa Warga. (2018). *Profil Desa Warga: Pulau Tunda*. Serang.
- Pemerintah Kecamatan Tirtayasa. (2016). *Tirtayasa dalam Angka*. Serang.
- Sugiyono. (2008). *Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*. Bandung: Penerbit Alfabeta.

- Sujarwani, R., Wulandari, F. D., Husni, A., Rianto, F., & Sarinah. (2018). PEMBERDAYAAN MASYARAKAT KOMUNITAS ADAT TERPENCIL (KAT) OLEH PEMERINTAH KABUPATEN LINGGA. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 20(1), 17–31. <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n1.p17-31.2018>
- Sulistian, A. (2016). *Pulau Tunda sebagai Daerah Tujuan Wisata Bahari Kabupaten Serang*. Skripsi pada Program Studi Ilmu Komunikasi, FISIP, Universitas Sultan Ageng Tirtayasa-Banten.
- Syafar, M. (2016). Memahami Penerapan dan Manfaat Teori Sistem, Life-Span, Interaksi Simbolis, Pertukaran Sosial pada Masalah Sosial. *Lembaran Masyarakat*, II(1), 1–28. Retrieved from <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/lembaran/article/view/479/415>
- Syafar, M. (2017). Modal Sosial Komunitas dalam Pembangunan Sosial. *Lembaran Masyarakat*, III(1), 1–22. Retrieved from <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/lembaran/article/view/530/457>
- Syahril, S., & Sastriawan, Y. (2018). Pola Sebaran, Indikator Kualitas Lingkungan dan Ekologi Komunitas Mangrove Pulau Tunda. *SAINTEK PERIKANAN: Indonesian Journal of Fisheries Science and Technology*. <https://doi.org/10.14710/ijfst.14.1.43-51>
- Umam, C. (2019). Strategi Pengembangan Ekowisata Bahari di Pulau Tunda. *Jurnal*, 2(1), 13–22. Retrieved from <http://ejournal.lppm-unbaja.ac.id/index.php/jls/article/download/528/243>
- Wolah, F. F. C. (2016). Peranan Promosi dalam Meningkatkan Kunjungan Wisatawan di Kabupaten Poso. *Acta Diurna*, 5(2). Retrieved from <https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/actadiurnakomunikasi/article/view/11722>
- Zamani, N. P. (2016). Kondisi Terumbu Karang dan Asosiasinya dengan Bintang Laut di Perairan Pulau Tunda, Kabupaten Serang, Provinsi Banten. *Jurnal Teknologi Perikanan Dan Kelautan*. <https://doi.org/10.24319/jtpk.6.1-10>

PETUNJUK PENULISAN YANG WAJIB DIKETAHUI OLEH PENULIS JURNAL ANTROPOLOGI: ISU-ISU SOSIAL BUDAYA

JENIS NASKAH SEBAGAI BERIKUT:

Naskah yang diterima adalah artikel yang belum pernah dipublikasikan sebelumnya (original). Naskah dapat berupa jurnal laporan hasil penelitian atau artikel review. Naskah ditulis menggunakan Bahasa Indonesia atau Bahasa Inggris.

SISTEMATIKA NASKAH SEBAGAI BERIKUT:

1. Judul artikel
2. Nama lengkap penulis (tidak disingkat, tanpa gelar)
3. Afiliasi penulis (instansi tempat penulis bekerja dan alamat korespondensi)
4. Abstrak dan Kata kunci (Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris)
5. Pendahuluan
6. Metode Penelitian
7. Hasil dan Pembahasan
8. Kesimpulan & Saran
9. Ucapan terimakasih
10. Daftar Pustaka (**Sistem APA**)

PETUNJUK PENULISAN

1. Artikel ditulis sesuai dengan kaidah penggunaan bahasa yang berlaku. Artikel diketik dengan satu spasi pada kertas A 4 dengan menggunakan program pengolah kata MS-Word for Windows, menggunakan huruf "Arial" 10 font, rata kiri, tanpa pemenggalan kata (*hard-hyphenation*), dan panjang tulisan 5.000-5.500 kata.
2. Judul artikel ditulis secara spesifik dan efektif, tidak lebih dari 11 kata.
3. Artikel dilengkapi dengan abstrak dalam bahasa Inggris dan Indonesia (dua bahasa), masing-masing berisi 100 s.d 150 kata, disertai 3 s.d 5 kata kunci
4. Artikel ditulis dalam bentuk essay, sehingga tidak ada format numeric (atau abjad) yang memisahkan antarbab/bagian, ataupun untuk menandai bab/bagian baru; Kesimpulan tidak dirinci dalam poin-poin, tetapi berupa paragraph. Setiap kutipan harus menyebutkan sumber pustaka yang termutakhir secara lengkap dan ditulis dengan sistem running note, misalnya:

Jurnal:

Zamzami, Lucky. (2011). Pemberdayaan Masyarakat Pesisir, Jurnal MIMBAR: Sosial dan Pembangunan. Vol. 8, No.3, pp. 209–223.

Buku:

Effendi, Nursyirwan, (eds) (2007). 'Pembangunan Sosial dan Pembangunan', Edisi 1, Laboratorium Antropologi

Bagian dari buku:

Manan, B. (2010). Managing Innovation in the Information Age, in: Soelaiman, T.M. (Ed.) Seeing Differently: Insight on Innovation, Harvard Business Review Book, pp.193-202.

Conference paper (proceedings):

Dahlan, M.D. dan Tirtosudiro, A. (2010). Quality System Based on ISO 9000 Combined with QFD Proceedings: World Innovation & Strategy Conference 1998 incorporating 4th International Symposium on Quality Function Deployment, 2-5 August, Sydney Australia, pp.1-8.

Internet (bila ada) disusun dengan menyebutkan nama, judul artikel dan alamat situs web dalam kurung siku serta waktu mengakses. Contoh: R. Ceha (2010). Fenomena Anak Jalanan. (<http://www.mailarchive.com/kimiaui.html+anak+jalanan&hl>) diunduh pada 1 Januari 2014.

Penulis yang ingin memasukkan naskah harus memperhatikan poin-poin di bawah ini. Jika naskah tidak sesuai dengan persyaratan yang telah dicantumkan, ada kemungkinan naskah tersebut akan dikembalikan.

1. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini adalah hasil karya penulis sendiri.
2. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini belum pernah diterbitkan atau dalam proses penerbitan pada media apapun.
3. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini dibuat tanpa ada unsur plagiasi sedikitpun.
4. Dengan ini penulis menyatakan, panjang naskah yang diberikan adalah antara 10 sampai 15 halaman A4 (210 x 297 mm) termasuk di dalamnya gambar dan tabel.
5. Dengan ini penulis menyatakan, format dan aturan penulisan dalam naskah ini telah sesuai dengan format yang telah ditentukan dan telah menggunakan Bahasa Indonesia yang sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (*EYD*)
6. Penulis menyatakan, bersedia bertanggung jawab penuh terhadap isi naskah yang telah di submit maupun yang diterbitkan jika dikemudian hari ada pihak-pihak yang mempermasalahkannya.
7. Dengan ini penulis menyatakan, referensi yang digunakan minimum 10 sumber referensi, dengan > 70% adalah berasal dari 10 tahun terakhir.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya telah mendapatkan akreditasi nasional peringkat 2 Ristek Dikti, dengan nomor SK: 34/E/KPT/2018 Tanggal 10 Desember 2018



9 782393 506312



1 410 003504