

Volume 24, No.1 (June 2022): 01-136

ISSN 1410-8356
E-ISSN 2355-5963

JURNAL ANTROPOLOGI

Isu-isu Sosial dan Budaya

**Cultural Approach to Election Conflict Resolution in
Buru District, Province of Maluku
ANWAR ALAYDRUS, MOHAMMAD JAFAR LOILATU, ZULY QODIR
AMERA MAHFAN, PAISAL AKBAR**

**Netnography Study: Racism Against Tiktok Account @Mingokwamkilama16
INGGI MIYA FEBTY, ZULY QODIR**

**Location Characteristics of The New Country Capital in
East Kalimantan Province
ROSALINA KUMALAWATI, ASTINANA YULIARTI, SYAMANI D ALI
KARNANTO HENDRA MURLIAWAN, ABD RAHMAN, OGIE ELIAN AZIZ ARIEF
MUHAMMAD NAUFAL MUZA, SAHRUL RINALDI, NURITA ANGGRAINI**

**A Rational Choice Analysis in Offering the Spirit of the Northern Buddhism
NGUYEN TAN KHANG, JUNARDI HARAHAH, BUDI RAJAB**

**Young Offender Resistance Towards State Hegemonic Practices:
Case Study of "LPKA BELANTARA"
WILLIAM MAXEY, SRI SETIAWATI, ZAINAL ARIFIN**



**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://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



DAFTAR ISI

	Halaman
Cultural Approach to Election Conflict Resolution in Buru District, Province of Maluku ANWAR ALAYDRUS, MOHAMMAD JAFAR LOILATU, ZULY QODIR, AMERA MAHFAN, FAISAL AKBAR.....	1
Netnography Study: Racism Against Tiktok Account @Mingokwamkilama16 INGGI MIYA FEBTY, ZULY QODIR.....	10
Location Characteristics of The New Country Capital in East Kalimantan Province ROSALINA KUMALAWATI, ASTINANA YULIARTI, SYAMANI D ALI KARNANTO HENDRA MURLIWAN, ABD RAHMAN, OGIE ELIAN AZIZ ARIEF MUHAMMAD NAUFAL MUZA, SAHRUL RINALDI, NURITA ANGGRAINI.....	18
A Rational Choice Analysis in Offering the Spirit of the Northern Buddhism NGUYEN TAN KHANG, JUNARDI HARAHAP, BUDI RAJAB.....	26
Young Offender Resistance Towards State Hegemonic Practices: Case Study of "LPKA BELANTARA" WILLIAM MAXEY, SRI SETIAWATI, ZAINAL ARIFIN.....	34
Stereotip dan Penolakan Indekos Mahasiswa Asal Papua di Salatiga, Jawa Tengah KRISTINA ROSEVEN NABABAN.....	42
Dinamika Identitas Betawi Kristiani di Kampung Sawah, Bekasi MUHAMMAD AGUS NOORBANI, HALIMATUSA'DIAH.....	51
Dari Sawah ke Dusun: Dinamika Pelestarian Kesenian <i>Senjang</i> di Kabupaten Batang Hari, Provinsi Jambi FEBBY FEBRIYANDI YS.....	60
Model Pariwisata Berbasis Tri Hita Karana: Studi Kasus Pengelolaan Kawasan Luar Pura Uluwatu, Desa Pecatu, BALI IDA BAGUS GDE PUJAASTAWA, I PUTU SUDANA	70
Tradisi <i>Bona Taon</i> Suku Batak Toba Di Perkotaan (Medan, Jakarta, Surabaya dan Denpasar): Antara Kekerabatan dan Citra MANGIHUT SIREGAR.....	81
Budaya, Gender, dan Kasus Kekerasan Pada Perempuan di Jawa Barat YULIANINGSIH, ERNA HERAWATI	90

Interaksi Etnik Lokal dan Pendatang: Studi Tentang Perubahan Struktur Keluarga di Kota Bengkulu RIFA'I, AYU WIJAYANTI, HAFRI YULIANI.....	100
Antropologi dan Persoalan Perubahan Iklim: Perspektif Kritis Ekologi Politik SURAYA A. AFIFF.....	109
Remitan dan Kendala Pemanfaatannya Dalam Peningkatan Kesejahteraan Rumah Tangga Migran di Kabupaten Cilacap, Jawa Tengah SUYANTO, FAJRUL FALAH.....	119
Penguatan Fungsi Keluarga Pada Masa Pandemi Covid-19 di Kota Tanjungpinang Provinsi Kepulauan Riau ALFI HUSNI, SRI AMBAR RINAH, ENDRI BAGUS PRASTIYO.....	128

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



CULTURAL APPROACH TO ELECTION CONFLICT RESOLUTION IN SOUTH BURU DISTRICT, PROVINCE OF MALUKU

Anwar Alaydrus^{1*}, Mohammad Jafar Loilatu², Zuly Qodir², Amera Mahfin¹, Paisal Akbar³

¹ Department of Government Studies, Universitas Mulawarman. Samarinda, East Kalimantan.

² Department of Government Affairs and Administration, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

³ Department of Polical Islami-Political Science, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 01st September, 2021
Review : 09th March, 2022
Accepted : 29th April 2022
Published : June 2022
Available Online : June 2022

KEYWORDS

Cultural approach; conflict; local wisdom; election.

CORRESPONDENCE

* E-mail: anwar.alaydrus@fisip.unmul.ac.id

A B S T R A C T

This paper aims to analyze conflict resolution in South Buru during the regional election through a cultural approach. The conflict in the South Buru Regency was caused by dissatisfaction with the election results. This study uses qualitative tool analysis by choosing Nvivo as a computer assistant program to answer the question; the data in this study were sourced from direct observation and interviews during the conflict resolution process, and informants were selected based on the representation of each group. This analysis shows that the conflict in regional elections is caused by two dominant factors, namely the traditional doctrine of indigenous peoples. Meanwhile, the approach used in resolving regional election conflicts is an accommodation approach and a local wisdom approach. This study classifies that traditional communities in resolving conflicts tend to use a traditional approach, even though the category of conflict is not a cultural conflict. Exploring this conflict approach, Nvivo proves this by showing a correlation between the conflict approach and the conflict caused.

A. INTRODUCTION

Conflicts of local elections are caused by competition represented by political elites, poor regulation, pragmatic voter behavior, incompetent human resources, and unsupporting electoral infrastructure (Syarif Makhya, 2017), in addition to the presence of institutions that decide election disputes also still cause conflict (Nazriyah, 2015), the cause of which is dissatisfaction with the results of the election results. Conflicts studies such as the conflict of the destruction of campaign props in Aceh Besar District (Muhajir et al., 2021), Cimahi City (Humaedi et al., 2017), the impropriety of the results of the Tuban district elections (Puspitasari, 2019), Gianyar District (Febri & Putra, 2009), campaign conflicts (Legionosuko & Pertahanan, 2017), Blitar election administration conflicts (Moh. Fajar Shodiq Ramadhan, 2016), the money politics of Surakarta City (Harsasto, 2014), conflict resolution (Sri Anggraini, 2019) and the religious, ethnic conflict of Makassar City (Almunarto, 2015).

As a homo conflictus, human beings are involved in competition, difference, and opposition. Recently conflict has been developing in many

paradigms, such as; democratic conflict (Paul K. Huth, 2012), conflict management and engagement (Carr & Callan, 2002), election (Kusumaatmaja, 2015), and elite conflict (Ramdhani, 2019). The conflict had been explored; however, the cultural approach as a tool for conflict resolution is still lacking. Recently authors have classified it as a way out has not been so much. Some customary approaches such as maja la'bo dahu (Arihan et al., 2018) in ngali and renda community conflicts bima regency, hamemayu hayuning bawono approach in the conflict of Madiun pencak silat college (Widiyowati et al., 2018), the role of scholars in the conflict of West Kalimantan (West Kalimantan, 2013), and ambon conflict with pela gandong approach (Bakri, 2015).

Previous studies explore that the transition of local power had a potential conflict. Local democracy is not designed maturely by the political elite (Mark E. Warren 2008). Understanding democracy is overshadowing the deficit, and then society has a role in existing politically because it actively mer can change the democratic system

directly. Democracy is now more formal and makes rational choices (Svolik, 2019). Formal politics and rational choices show that democracy has been a healthy institution. Deliberative democracy is a form of democracy that provides a formal or non-formal discussion space to reach an agreement, especially in deliberative democratic conflicts giving space for decisions to be taken by putting forward prevailing values and norms. Based on the explanation above, this study has limitations to previous research, namely the causes of conflict and the approach used. First, the cause of conflict in the study, the second approach was used to resolve election conflicts.

The South Buru District conflict occurred between supporters of Top-Ayub and Rivai-Anthon. The conflict escalated after the recapitulation carried out by the Election Commission of South Buru. South's Buru Election Commission recapitulation results were the most votes obtained by Tagop-Ayub. The recapitulation result of the votes of Tagop-Ayub couples won elections in five districts of South Buru Regency.

The conflict began with the rejection of the Tagop-Ayub while campaigning. Therefore candidate pair could not campaign in Ambalau Subdistrict. For this reason, the political endorsement of the Ambalau community limited the occurrence of exclusion of supporters of the Tagop-Ayub couple. This was also exacerbated by indigenous support that gave legitimacy to the community to commit acts of violence and destruction of Tagop-Ayub supporters.

There has been conflicting during the campaign process; although the conflict does not surface but limits the insecurity of other spouses. Ramdhani (2019) assessed that in the fight of the local political elite, he played a role in small-scale and large-scale areas. This role created a stable situation for himself and unstable for other groups. Such conditions result in potential conflicts. Tuban district elections become one form of negative conflict arising from the role of the political elite and influence groups to reject the results of local elections. Puspitasari (2019) described the form of action in the South Buru Regency, the destruction and burning of the number 1 supporting house.

The South Buru Regency's election insecurity index is included the vulnerable areas and Maluku. Based on the IKP 2015-2018, the implementation of local elections from that period shows that the insecurity index increased significantly in Maluku; in 2015, IKP Maluku Province 2.74 entered as a region prone (Bawaslu RI, 2015), 2017 moderate insecurity 1.71 (Bawaslu RI, 2017), 2018 3.40 very vulnerable (Bawaslu RI, 2018), 2019 with IKP 51.02 very vulnerable (Bawaslu RI, 2019) with IKP 51.02 very vulnerable (Bawaslu RI, 2019). From this category, Maluku is one of the regions with the highest level of election insecurity in Indonesia.

This study aims to resolve conflicts in the South Buru district based on the explanation above.

As a region with indigenous values, South Buru Regency has a tradition of solving problems, especially conflicts. This study answers two questions; first, the cause of the regional head election conflict in South Buru district; second, the approach used in conflict resolution of south Buru district elections.

B. METHOD

This research uses qualitative research methods to explore studies (Drobot, 2012). Further, qualitative research is an excellent approach to understanding problems. Mohajan's (2018) qualitative research aims to explore a case of group or individual phenomena in more detail. This approach uses a qualitative tool to explore conflict resolution by analyzing interview documents (Bethea, 2015). Nvivo has developed and supported qualitative research in many subject areas (Dowling, Lloyd, and Suchet-Pearson 2016; Kallio et al. 2016). As a tool of research, Nvivo assists the researcher in visualizing data by comparing it with a lot of concepts and theories, notably in reducing data results (Salahudin et al., 2020).

This research was conducted in South Buru Regency by direct observation of the conflict resolution process. In the observation process, interviews were chosen to explore the ongoing resolution process to find out the group's wishes in the conflict resolution process. Direct interviews were conducted with each respondent representing their respective group. Respondents were chosen based on their role in the resolution process; respondents in this study included traditional leaders, campaign teams, government, voters for each candidate pair, government and regional election commissions, and the police.

The Crosstab analysis feature compares one node to another based on the responder's response or case. Cluster analysis determines the association between one case and one or more nodes. The Pearson correlation coefficient calculates the association between one example and one node, and the results are displayed numerically. The code that produces the number 0.0-0.50 has a low correlation, whereas the code that produces the number 0.51-1.00 has a high correlation—this study contrasts one subjected to considerable to the another.

C. RESULTS AND DISCUSSION

The South Buru regent head election conflict occurred in 2015 and have resolved in 2018. The peak of conflict was initially during the pre-election period. According to Kammerud (2012), election conflict is divided into three; pre-election period, election period, and post-election period. The election conflict of the South Buru Regency occurred during this period with different

scales of conflict. Pre-election occurs when the spouses of prospective regents and deputy regents are announced, followed by two candidate pairs; Rivai Fatsey-Anthon Lesnusa [1] Tagop Soullisa-Ayub Selekty [2]

Pre-election periods, there have been conflicts such as campaign rejections, plots, and character assassinations against different groups of voters. Election period, the condition of conflict is at the peak of the destruction and burning of the house of the number [2] couple voters, post-election period as a condition of conflict that lasts for two years. Aspinall and Mas'udi (2017) local elections in Indonesia have been identified as elections followed by certain ethnic, religious, and identity groups. South Buru District elections are also the same, followed by certain groups and identities, resulting in group fanaticism.

The fanaticism of supporters number [1] leads to acts of violence against supporters number [2], violence and threats are inherent actions in humans (IFES, 2006), in addition to the election conflict in South Buru regent occurs due to the polarization of two different groups, where the two dominate each other. The polarization creates new boundaries for other groups. It provides social sanctions for different groups, a social sanction given to the number [2] pairs of voters to express the election results. The social sanction given to supporters is rejecting the right of indigenous peoples. After the election period, people cannot return to their territory.

South Buru District elections were won by the pair number [2], Tagop-Ayub, with the vote (21,987) votes of Rivai-Anthon with the vote (19,190). The result is dissatisfaction with the number [1] pair supporters, thus destroying and burning the house of the number [2] pair voters. According to the government's report, 97 electoral homes number 2 were damaged, with a category 30 severely damaged and moderately damaged 67. The destruction occurred in three villages in Ambalau sub-district.

The local political elite has a central role in these circumstances (Akbar & Purnomo, 2019), but in the conflicting circumstances, political actors who participate in local elections ignore the conditions of prolonged conflict; this means that there is also an interrelated conflict between peoples and the conflict between peoples (Arihan et al., 2018). In line with the Election Insecurity Index (IKP) report, one of the causes of conflict in Maluku is caused by the political elite (Bawaslu RI, 2015, 2017, 2018, 2019). Political elites alongside political parties are slow in responding to political change, and developing countries tend to delegitimize power over the formal mechanisms of elections. Political content represented by the local elite (Aspinall and Mas'udi 2017) assessed that the Indonesian elections were quasi by several political actors such as; party and parliamentary elites, bureaucratic,

executive elites. All three build a relationship in the form of excellent and detrimental policies.

Due to the election result, the South Buru elections made rejections, such as refusing to hold simultaneous village head elections in 2017-2018. The election results still give a sense of impropriety to the political elite by consolidating power through the rejection of other democratic agendas. Although the election results show a significant change in the votes for pair number 2, the results are still not a definitive decision from the election commission.

1. Causes of Conflict

South Buru District Election in 2015 as the second election in South Buru Regency, South Buru Regency is classified as a new district that was expanded in 2008 through Law No. 32 of 2008 on the Establishment of South Buru Regency and officially the implementation of the wheels of the government of South Buru Regency began running on September 16, 2008. One of the goals of expanding a new region is the existence of local leaders who came from the region or the distribution of power from the center to the region for regional autonomy. As regional head election organizers, local power is distributed through formal institutions.

Putra Daerah became the central issue in South Buru District Elections, and the sons of the regions are entitled to leadership in the region. However, in a democratic system, every individual has the right to vote and be elected; moreover, there is a guarantee of those civil rights. The issue of putra daerah served as one of the main issues to limit one of the candidates' spouses in the 2015 election. Tagop is a candidate for regent who is considered unreserved of the voice of the regional son and unfit to return to lead the South Buru Regency. However, Tagop represents one of the clans in Maluku, and Ayub represents the Buru islands clan. Culture creates the community's behavior to be antipathy towards others to commit acts of violence (Almunarto, 2015); the composition of the two contestants culturally represents their respective cultures, religions, and kingdoms. Rivai represents the Ambalau community with the Islamic group, and Anthon represents the people of South Buru from the Lesnusa clan with most Christian voters. Such conditions create a democratic situation that is not conducive because select group groups dominate it.

Based on the type of conflict, the conflict that occurs in South Buru Regency is a horizontal conflict (Galtung, 2000). However, superior groups dominate the conflict (MacQueen, 2009). Political conflicts involving many difficult times are challenging to resolve quickly because there are differences in the group. The South Buru District election conflict could not be resolved quickly due to differences in views in one group.

These different groups of voters usually do not have much influence, especially on religious issues, but the most dominant is the clan issue. Candidates with large clans can win competitions compared to candidates with small clan groups. The south Buru district election conflict is an inter marga conflict that is polarized because of differences in choice. Especially the clan in Ambalau Subdistrict is divided into two groups, the number 1 pair voter group and the number 2 pair group. The most dominant clans are those in the first voter group, while the voters are 2 with a small clan group.

The fermented clans in this election are some of the major clans that divide themselves between choosing the number 2 pair, resulting in inter-marga conflict as explained above about the election conflict in South Buru Regency. This conflict began with the issue of regional sons by the number 1 spouse voters, resulting in discriminatory actions against voters number 2, exclusion as indigenous peoples, and rejection as part of the clan group.

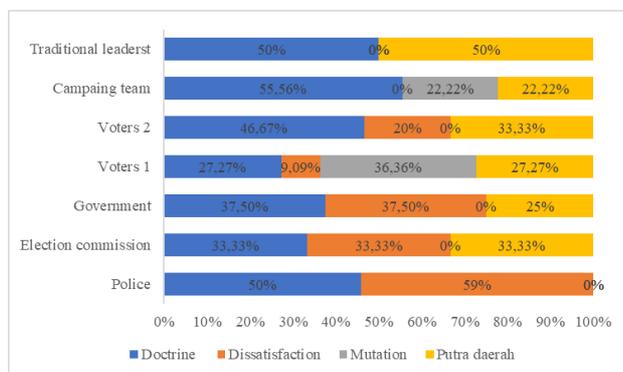


Figure 1. Causes of Conflict

Based on crosstab Nvivo analysis, four factors caused the conflict in south Buru district elections: first; orthodox doctrine, second; son of the region, third; dissatisfaction, fourth; employee mutations results of interviews with respondents assessed that the conflict started from established doctrine, namely pair number 1 had been given a mandate by traditional leaders so that voters felt that customary support was a non-formal legitimacy for Rivai and Anthon. The traditional doctrine also legitimizes repressive actions such as voter number 2 and the support of indigenous figures as the initial cause of conflict. The issue of regional sons reinforces traditional doctrine. The issue of regional sons is made legitimacy by figures and voters number 1 in committing acts of violence. The third and fourth causes are part of the expression of disappointment. The conflict arises on the surface and destroys the house of voters number 2. From the cause, the cause of the election conflict affects each other and creates harmful conflicts.

Pearson correlation analysis aims to measure or see the answer of each information whether it has the same level of similarity to the first analysis using crosstab; crosstab analysis performs a comparison between one indicator with another

indicator, more ever the answer obtained is the cause of the conflict, while in the analysis Pearson correlation sees the relationship or answer of the respondent about the cause in the conflict, Pearson correlation measures the similarity of words between based on coding, the results show the highest value, the highest value explains that between case and node has coefficient correlation. Cluster analysis shows the relationship between the case and the node; the relationship is seen based on the results of coding against the node and case; the code will show the relationship with the highest number so that these two analysis models can be measured the relationship and can be collected that the node with the case has an influence.

The measurable power of local politics is undoubtedly predictable. The political power of political capital is very different in terms of the experience of Politic Tagop-Ayub, who was more professional and established in building political relations with parties in the region. Tagop-Ayub, as an incumbent, has solid economic capital in economic capital. Unlike Rifay-Anthon, as a challenger, Rivai-Anthon does not have the same political capital as Tagop-Ayub.

Cluster analysis in figure table 2 shows a correlation between each node and case, the case in this study is an informant that becomes a source of information for researchers. In contrast, the node is a variable used in this study. The cluster analysis results showed that the four variables closely correlate with three cases: number 1 voter, number 2 voter, government, and successful team. At the same time, indigenous figures and the election commission do not have a strong relationship with the nodes/indicators causing conflict. The cluster above also explains the informant's opinion on the conflict. Each informant's answer in the cluster analysis will connect with the node or indicator causing the conflict.

Table 1. Pearson Correlation Coefficient Analysis

Case	Nodes	Pearson correlation coefficient
Voters 2	doctrine	0.81
Voters 1	doctrine	0.80
Voters 2	dissatisfaction	0.79
Government	dissatisfaction	0.78
Voters 2	putra daerah	0.77
Voters 1	putra daerah	0.76
Camping team	doctrine	0.75
Government	doctrine	0.74
Voters 2	mutation	0.73
Camping team	dissatisfaction	0.72
Selector 1	dissatisfaction	0.70

Pearson correlation analysis has similarities with crosstab. Pearson correlation analysis looks at the relationship between informant/case opinions

about the cause of conflict. According to voters, number 1 and 2 conflicts are caused by doctrine with values (0.81), (0.80). In addition to considering the conflict is caused by the doctrine of voter number 2, assessing conflict is also caused by dissatisfaction (0.79), as well as the opinion of the government (0.78). The issue of regional sons with a score (0.77) as the third cause in the election conflict according to the voter number 2 answer is based on the opinion code informant/case; voter number 1 also so assessed that the conflict is caused by the issue of regional sons (0.76). Doctrine (0.75) according to Election Success Team, (0.74) government. According to the government and the victorious team, conflicts are caused by doctrine, successful teams (0.75), and governments (0.74).

2. Conflict Resolution Approach

The 2015 conflict lasted until 2018, and various approaches have been taken both by mediation and legal process, but the conflict cannot be resolved quickly. Several demands cause the dynamics of conflict resolution, so conflict resolution is hampered. The conflicting approach accommodates two common interests so that the resolution process runs well. In the first case of the election conflict, some groups rejected the resolution efforts; as well in the second year of the conflict; a resolution offer could not be agreed upon, so the conflict continued, Gunkel, Schlaegel, and Taras (2016), due to differences of views on the sides' demands and offers desired by the conflicting parties.

Conflict resolution measures in post-election conditions, voter dissatisfaction number [1] to the election results hinder the conflict resolution. Communication was traditionally used but has not been able to defuse the conditions. A year of conflict has not been found the right step. After two years of conflict, both sides understood the situation and opened up. Both took a stand to communicate openly (Fomin & Yakimova, 2016), aware of the potential conflicts that can arise at any time. Then both sides communicate as a preventive measure. This step is taken to reduce the conflict (Kammerud, 2012).

The primary approach in resolving this conflict is the accommodation of demands by one of the parties as an offer of conflict resolution. Conflict resolution is eliminated by the barter of power and positions, especially in the districts, some employees who have been mutated are returned to their original place, and the implementation of the duties of the head of the village to the number [1] voter, this is done in order to open up and accept victims of the conflict. Meanwhile, voter number [2] in his lawsuit asks for protection and guarantees from the government in the form of money repatriation for victims of vandalism.

After the accommodation of a win-win solution, the second approach is customary, and the approach is customary as a binder so that there will be no rejection or physical action. This approach is made formally through the customary procession in order to have a fixed law that anyone who violates the agreement has violated the customary law, so it is denied using customary law as a reward (Carr & Callan, 2002); the resolution step of both groups were born from the wishes of individuals and competing groups. Although slow in responding to conflicts, the course of election conflicts in Indonesia can still be resolved. This also applies to national political contests that are ended by dissatisfaction with the election results. This means that the democratic process is procedurally sound but not substantially because maturity in democracy shows an attitude to accept defeat and conflict can be resolved (Humaedi et al., 2017).

Parker's (2015) conflict can be resolved by creating a circle of peace. The circle includes dialogue, mediation, and negotiation. These measures follow the process of resolving election conflicts and promoting harmonious relations—efforts to resolve election conflicts to maintain relations because the conflict occurs between different clans selectively. In addition, conflict management will change the community's behavior to engage in it and resolve the conflict (Wang et al., 2016).

Conflicts that arise from the democratic agenda should be resolved through the decision of the Constitutional Court. However, the Constitutional Court's decision is not a fair verdict for the number 1 supporter, so the step that can be taken is conflict management to limit the role of conflict actors with a traditional approach. After considering the condition of the conflict that has not been completed within two years, the conflicting parties reduce the ego and consider persuasive principles to resolve the conflict. In this case, the consideration taken is the consideration of religious leaders and indigenous figures (Sholeh, 2017).

The cluster analysis in table 2 describes the relationship between node and case, a node in this study is a conflict resolution approach. The approach in conflict resolution is property, customary, legal, and negative. Cluster analysis shows that demand accommodation is the most

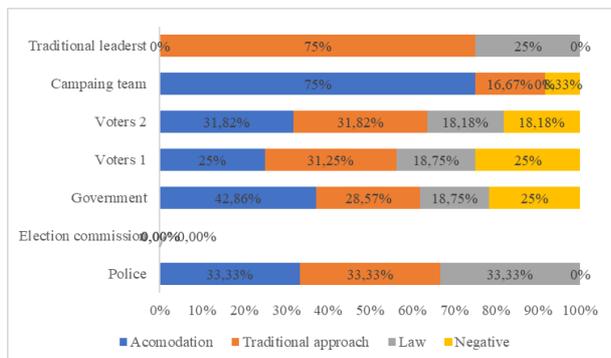


Figure 2. Conflict Approach

powerful relationship in conflict resolution. The accommodation of demands has a solid relationship with the cases (actors) involved in conflict resolution. Second is the traditional approach as a conflict resolution approach, the law as the third option in conflict resolution. In contrast, the steps not taken in this approach are negative approaches. Negative approaches are avoided so that conflicts do not widen and involve many parties.

Cluster analysis also shows the involvement of actors in the conflict resolution program; table 3 shows that the police do not have a role as mediators in the election conflicts of South Buru Regency as law enforcement or as a third party. Likewise, with indigenous figures, his role is not dominant; he is passive in taking policies on conflict resolution. The absence of the two actors resulted in this protracted conflict.

Table 2. Pearson Correlation Coefficient Analysis

Case	Node	Pearson correlation coefficient
Camping team	acomodation	0.88
Voters 2	acomodation	0.88
Voters 2	custom	0.83
Voters 1	custom	0.81
Voters 1	law	0.79
Voters 2	law	0.79
Government	law	0.78
Government	acomodation	0.77
Government	custom	0.77
Camping team	custom	0.74
Camping team	law	0.70

Pearson's correlation analysis shows that conflict resolution approaches increase accommodation demands by successful teams on the repatriation of victims and the return of employees who have been mutated during the election process. Accommodation demands based on Pearson correlation analysis with a value (0.88), accommodation demands voter number [2] with a value (0.88), in addition, the approach that is also the focus is the traditional approach (0.83) as described above with cross tab analysis tools.

The conflict approach taken by both parties focuses more on accommodation between the two. This approach is an effort to restore conditions, such as putting up a puzzle. (Paul K. Huth, 2012). Based on the answer response, the dominant approach in the conflict is to accommodate the demands. According to Hipel and Bernath (2011), the path of accommodation demands a form of cooperation between the two parties in conflict. In the election conflict of the South Buru Regency, both sides cooperated with deliberations and conducted traditional processions to resolve the

conflict. For the conflict resolution process to run well, customary law is carried out. The goal is to avoid actions that limit conflict (Surwando, 2016), steps taken through deliberations by community leaders and indigenous leaders as part of conflict management, conflict management by Ho-Won Jeong (2010) as a step to resolve the conflict altogether, to find common opinions between conflict groups (Bush & Folger, 2005).

Conflict relates to the political culture elite and social group to build a single value and assumption that the approach of conflict must go through the political elite (MacQueen 2009), so it is necessary to identify the value between the group the elite. The approach in conflict traditionally also represents the institution. It requires a democratic and accountable approach (Paul K. Huth 2012). The conflict approach is the same as reattaching a different puzzle to form a re-image (Paul K. Huth, 2012). Starting this, Carr and Callan (2002) assessed the need for conflict management, which can be done through trusted institutions. In the election conflicts, institutions believed to institutionalize conflict are a conflict with society itself and strengthened by greater institutionalization of institutes.

Democratic approach (Paul K. Huth, 2012), using a suitable communication model (Fomin & Yakimova, 2016), cross-culture communication model that brings together two opposite directions, this communication model will affect both sides, provide a cyclical effect for both parties, the effect arises from the impact of destruction and acts of violence (Fomin & Yakimova, 2016). Cross-culture communication is an agreement to avoid conflict, mutual respect, and recognition.

The approach taken by both sides is nonviolent. A nonviolent approach sees attitude, the behavior of both actors' conflicts, and the situation. The resolution of the election conflict takes advantage of the momentum of the great days of Islam and the cultural traditions of conflicting communities so that the conflict can be resolved even over a long period (Jacoby, 2007). The behavior of the two conflicting groups can also be restrained, the choice of a traditional or cultural approach to avoid a rejection attitude towards conflict resolution (Syafrita & Murdiono, 2020).

Nonviolent approach as a democratic approach, conflicts born of the democratic process need to be resolved through the democracies process (Paul K. Huth, 2012), by Mark E. Warren (2008) referred to as deliberative democracy. Deliberative democracy is a model of democracy that promotes ways of mutual consensus to reach an agreement. This approach was carried out by actors involved in the south Buru district election conflict through government deliberations, community leaders, indigenous shops, and successful teams of both groups. Both groups agreed to end the election conflict.

D. CONCLUSIONS

Based on the description above, this analysis answers that conflict is caused by two of the most dominant things, namely, traditional doctrine and regional son issues. In contrast, the approach used in resolving election conflicts is the approach of accommodation and the approach in a customary manner. The two approaches have similarities in cluster analysis. There is a strong

relationship between the causes of conflict with indigenous doctrines and regional sons issues and the traditional and accommodating approach to resolving conflicts. The traditional approach uses *sasi* law as a traditional ceremony to bind each other without conflict. Nvivo software in this study helped map respondents' answers about the causes of conflict and the approach used in conflict resolution through crosstab, cluster, and person correlation coefficient features.

E. ACKNOWLEDGMENT

Thank the author for the collaborative research

REFERENCES

- Akbar, P., & Purnomo, E. P. (2019). Political dynasty model of bontang city. *Politik, Jurnal Wacana*, 4(2), 145–156. <http://jurnal.unpad.ac.id/wacanapolitik/article/view/25381>
- Almunarto, A. A. (2015). Potensi Konflik pada Pemilihan Kepala Daerah Langsung di Kota Makassar Tahun 2013. *Jurnal Magister Ilmu Politik Universitas Hasanudin*, 1(1), 23–36.
- Arihan, A., Zuber, A., & Haryono, B. (2018). Resolusi Konflik Komunal dengan Pendekatan Budaya Maja La'bo Dahu Antara Warga Desa Ngali Dan Renda Kecamatan Belo, Kabupaten Bima Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB). *Proceeding of The URECOL*, 165–175.
- Aspinall, E., & Mas'udi, W. (2017). The 2017 Pilkada (Local Elections) in Indonesia: Clientelism, Programmatic Politics and Social Networks. *ISEAS Yusuf Ishak Institute*, 39(3), 417–426. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1355/cs39-3a>
- Bakri, H. (2015). Resolusi Konflik melalui Pendekatan Kearifan Lokal Pela Gandong di Kota Ambon. *The POLITICS: Jurnal Magister Ilmu Politik Universitas Hasanuddin*, 1(1), 51–60. <http://journal.unhas.ac.id/index.php/politics/article/view/133/pdf>
- Bawaslu RI. (2015). *Indeks Kerawanan Pemilihan kepala daerah 2015*. https://jdih.bawaslu.go.id/files/koleksi_dokumen/jrce763bih16ki15734sgncq11/peraturan_bawaslu_pengawasan_kampanye_pemilihan_umum_0.pdf
- Bawaslu RI. (2017). *Indeks Kerawanan Pemilihan Kepala Daerah 2017*.
- Bawaslu RI. (2018). *Indeks Kerawanan Pemilu Pemilihan Kepala Daerah 2018*.
- Bawaslu RI. (2019). *Indeks Kerawanan Pemilu 2019*. 1–173. https://bawaslu.go.id/sites/default/files/publikasi/RINGKASAN_EKSEKUTIF_IKP_2019.pdf
- Bazeley, P. (2002). The evolution of a project involving an integrated analysis of structured qualitative and quantitative data: From N3 to NVivo. *International Journal of Social Research Methodology*, 5(3), 229–243. <https://doi.org/10.1080/13645570210146285>
- Bethea, B. J. (2015). Using Nvivo to Analyze Qualitative Data. In *National Centre for Chronic Disease Prevention and Health Promotion* (Vol. 12, pp. 1–24).
- Bush, & Folger. (2005). The Promise of Mediation, The Transformative Approach to Conflict. In *Jossey-Bass* (pp. 1–305). <https://doi.org/10.1016/j.patrec.2005.01.006>
- Carr, F., & Callan, T. (2002). Managing Conflict in the New Europe The Role of International Institutions. In *Palgrave Macmillan* (pp. 1–237). https://doi.org/10.1057/9781403914255_1
- Dowling, R., Lloyd, K., & Suchet-Pearson, S. (2016). Qualitative methods 1: Enriching the interview. *Progress in Human Geography*, 40(5), 679–686. <https://doi.org/10.1177/0309132515596880>
- Drobot, L. (2012). Qualitative Research in Social Sciences and Education – Basic Paradigms and Research Methods. *Research in Pedagogy*, 2(2), 11–20.
- Febri, A. A. G., & Putra, P. (2009). Peran Negara dalam Menciptakan Perdamaian : Kasus Pilkada Langsung di Kab . Gianyar dan Kab . Buleleng , Provinsi Bali. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 13(2r), 172–189.
- Fomin, A. G., & Yakimova, N. S. (2016). Communication Strategies in Conflict Discourse: Cross-cultural Experimental Research. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 236(December 2015), 65–70. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.12.021>
- Galtung, J. (2000). Conflict Theory. *Encyclopedia of Sociology*, 414–417.
- Gunkel, M., Schlaegel, C., & Taras, V. (2016). Cultural values, emotional intelligence, and conflict handling

- styles: A global study. *Journal of World Business*, 51(4), 568–585. <https://doi.org/10.1016/j.jwb.2016.02.001>
- Harsasto, P. (2014). Politik Anggaran Lokal (Studi APBD Kota Surakarta Menjelang Pilkada 2010). *Jurnal Politika*, 5(1), 1–12.
- Hipel, K. W., & Bernath, S. (2011). Conflict analysis in environmental management. *Wiley on Behalf of Association for Public Policy Analysis and Management*, 2010(February 2010), 279–293. <https://doi.org/10.1002/env.1048>
- Ho- Won Jeong. (2010). Conflict Management and Resolution Conflict. *Conflict Management and Resolution*, 379–290.
- Humaedi, S., Kudus, I., Pancasilawan, R., Soni, A., Selatan, C., Tengah, K. C., Kampanye, P., & Konflik, R. (2017). Resolui Konflik Pilkada di Kota Cimahi Jawa Barat. *Socail Work Jurnal*, 8(1), 101–113. <https://doi.org/10.24198/share.v8i1.16032>
- IFES. (2006). *Election Violence Education and Resolution (EVER)*.
- Jacoby, T. (2007). Understanding conflict and violence: Theoretical and interdisciplinary approaches. In *Routledge Taylor & Francis Group*. <https://doi.org/10.4324/9780203028827>
- Kallio, H., Pietilä, A. M., Johnson, M., & Kangasniemi, M. (2016). Systematic methodological review: developing a framework for a qualitative semi-structured interview guide. *Journal of Advanced Nursing*, 72(12), 2954–2965. <https://doi.org/10.1111/jan.13031>
- Kammerud, L. (2012). An Integrated Approach to Election and Conflict. In *International Foundation for Electoral Systems* (pp. 1–18).
- Kumar, M. H. (2018). Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects. *Journal of Economic Development, Environment and People*, 7(1), 23. <https://doi.org/10.26458/jedep.v7i1.571>
- Kusumaatmaja, A. C. (2015). Pilkada: Habis Konflik , Terbitlah Demokrasi. *Jurnal Ilmu Hukum Dirgantara*, 06(1), 88–100.
- Legionosuko, T., & Pertahanan, U. (2017). Dinamika Fake News Sebagai Sumber Konflik Pada Pilkada Propinsi DKI Tahun 2017. *Jurnak Prodi Damai Dan Resolusi Konflik*, 3(3), 111–136.
- MacQueen, B. (2009). Poitical Cultural and Conflic resolution. In *Belbourne University Press* (3rd ed., pp. 1–190). Melbourne University Press.
- Mark E. Warren, H. P. (2008). *Designe Deliberative Democracy*.
- Moh. Fajar Shodiq Ramadhan, T. hendara W. (2016). Pembiaran Pada Potensi Konflik dan Kontestasi Semu Pemilukada Kota Blitar: Analisis Institusionalisme Pilihan Rasional. *Indonesia Political Science Review*, 1(2), 136–153.
- Muhajir, R., Agustino, L., & Muradi, M. (2021). Konflik Internal antara Bupati dan Wakil Bupati Aceh Besar Tahun 2019. *Journal of Education, Humaniora and Social Sciences (JEHSS)*, 4(1), 503–511. <https://doi.org/10.34007/jehss.v4i1.690>
- Nazriyah, R. (2015). Penyelesaian Sengketa Pilkada Setelah Putusan Mahkamah Konstitusi. *Jurnal Konstitusi*, 12(3), 448–472.
- Parker, C. (2015). Practicing Confl ict Resolution and Cultural Responsiveness within Interdisciplinary Contexts: A Study of Community Service Practitioners. *International Research Collaboration Conflict Resolution Quarterly*, 24(4), 433–446. <https://doi.org/10.1002/crq>
- Paul K. Huth, T. L. A. (2012). The Democratic Peace and Teritorial Conflict in the Twentieth Century. In *Cambridge Stuies in International Relation* (Vol. 66, pp. 37–39).
- Puspitasari, N. (2019). Penyelesaian Konflik Pilkada di Kabupaten Tuban Tahun 2006. *E-Jurnal Pendidikan Sejarah*, 7(1), 1–10.
- Ramdhani, H. (2019). Realitas Elit Politik Lokal dan Persepsi Masyarakat dalam Proses Pemekaran Daerah. *JPPUMA Jurnal Ilmu Pemerintahan Dan Sosial Politik Universitas Medan Area*, 7(2), 219. <https://doi.org/10.31289/jppuma.v7i2.3014>
- Salahudin, S., Nurmandi, A., & Loilatu, M. J. (2020). How to Design Qualitative Research with NVivo 12 Plus for Local Government Corruption Issues in Indonesia? *Jurnal Studi Pemerintahan*, 11(3). <https://doi.org/10.18196/jgp.113124>
- Sholeh, B. (2017). Resolusi Konflik Di Asia Tenggara: Pengalaman Muslim Indonesia. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 12(1), 29–52. <https://doi.org/10.21274/epis.2017.12.1.29-52>
- Sri Anggraini, A. & I. (2019). REGULASI KONFLIK PEMILU (Studi Kasus Resolusi Konflik Pilkada 2015 dan Persiapan Pemilu 2019 di Kabupaten Sijunjung). *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 02, 177–184.
- Surwando. (2016). Analisis isi tata kelola pencegahan konflik sosial di indonesia. *University Research Coloquium*, 150–158.
- Svolik, M. W. (2019). Democracy as an equilibrium: rational choice and formal political theory in democratization research. *Democratization*, 26(1), 40–60. <https://doi.org/10.1080/13510347.2018.1506768>
- Syafrita, I., & Murdiono, M. (2020). Upacara Adat Gawai Dalam Membentuk Nilai-Nilai Solidaritas Pada Masyarakat Suku Dayak Kalimantan Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 151.

<https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p151-159.2020>

- Syarief Makhya, D. K. B. (2017). Problem Pilkada yang Berkualitas di Lampung. *Prosiding Pelaksanaan Pilkada Serentak Yang Sehat, Jujur, Adil Dan Akuntabel*, 1–203.
- Wang, N., Jiang, D., & Pretorius, L. (2016). Conflict-resolving behaviour of project managers in international projects: A culture-based comparative study. *Technology in Society*, 47, 140–147. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2016.07.004>
- Widiyowati, E., Kriyantono, R., & Dwi Prasetyo, B. (2018). Model Manajemen Konflik Berbasis Kearifan Lokal: Konflik Perguruan Pencak Silat Di Madiun – Jawa Timur. *Komunikator*, 10(1), 34–47. <https://doi.org/10.18196/jkm.101004>



NETNOGRAPHY STUDY: RACISM AGAINST TIKTOK ACCOUNT @MINGOKWAMKILAMA16

Inggi Miya Febty^{1*}, Zuly Qodir²

¹Department of Government Affairs and Administration, Jusuf Kalla School of Government, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

²Lecturer of Master's Program of Government Affairs and Administration, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 21st November, 2021
Review : 05th April, 2022
Accepted : 09th April, 2022
Published : June, 2022
Available Online : June 2022

KEYWORDS

Racism; Papua; social media.

CORRESPONDENCE

* E-mail: inggimiyaf@gmail.com

A B S T R A C T

The purpose of this study is to find out what types of racism are experienced by TikTok users who have an account named @mingokwamkilama16. This research is to find out what racist words are expressed by TikTok users. Besides that, it also wants to find out what types of racism are happening. This study uses a descriptive qualitative approach to analyze social media data, namely with NVivo 12Plus to analyze TikTok social media content and data. The data is taken from the TikTok account @mingokwamkilama16, consists of 5 contents, and gets data of 50 discriminatory comments. The results show that the Papuan tribe often experiences acts of racism when using social media, such as creating content on the Tiktok application, and creating an @mingokwamkilama16 account, which is often discriminated against by other Tiktok users. Of the three indicators studied, the most dominant is discrimination on race, which reaches 70% of the data. This shows that racial discrimination is prevalent, this attitude can make account users feel hurt, and many are physically disturbed. Papuan people are also part of Indonesia, but Indonesian people are also racist toward them. There are still many Tiktok users who lack education about Indonesian races.

A. INTRODUCTION

Changes in the form of social interaction in society. These ongoing changes occur very quickly. As a result, the forms of social interaction that we used to know are very different from the forms of social interactions that occur in the present (Niegi, 2018). In the midst of technological developments that have resulted in cultural and social changes in society, Robert V. Kozinets offers a new approach called netnography.

The netnographic study is a qualitative research method that refers to ethnographic research techniques in studying the diversity of cultures and communities that occur in adimensional communication medium *computer-(computer-mediated communications)* (Niegi, 2018). Netnographic studies focus on studying culture and communities in social media (Bakry, 2017). In implementing netnographic research, a researcher must be familiar with *computer-mediated communication* (CMC) and be part of the community in the social media that will be studied (Addeo et al., 2019). Over time, netnography can also be used to study *cybernetics space* (*cyberspace*), where a cultural and social form of society is described textually.

According to (Addeo et al., 2019) the netnographic research method focuses on the language that is not spoken orally, which is the uniqueness of a computer-based community (the internet).

One of the social phenomena that occur in the midst of social media-based communities is racism (Widodo, 2020)., Racism that occurs in the media is an issue that happened in the past and still continues (Williams, 2020). The racism that occurs between a group, ethnicity, and religion has been going on for a long time. One of the massive acts of racism was when an American commercial plane was hijacked, which eventually crashed into the WTC and the Pentagon on September 11, 2001 (Yudono Yanuar, 2021). After that incident, inter-religious groups accused each other and mocked each other. Another incident that is an example of racism carried out by the media is the appearance of 12 cartoons that insult the Prophet, Muhammad (Jyllands, 2021). The Danish newspaper, *Jyllands-Posten*, published 12 cartoons aimed at insulting the Prophet Muhammad in September 2005. This certainly sparked controversy between religions because in Islamic teachings, it is

strictly forbidden to draw a prophet or make fun of him (Saw et al., 2017).

Acts of racism have also occurred in the country. On August 16, 2019, the Papuan student dormitory was attacked by various community groups as well as the police (Katharina, 2019). This was triggered by allegations that one of the Papuan students broke the flagpole in front of the dormitory. The incident was published by the online media Suara Papua. In the news, SuaraPapua wrote that police and army units came to the dormitory on August 16, 2019, by throwing a tantrum, shouting, and even kicking Papuan students who were inside the dormitory (Sugiharto, 2019). Speeches in the form of threats and racism were also thrown at Papuan students, "watch out for you, if you don't come out until 12 o'clock at night, I will kill you", "monkeys, pigs, dogs, monkeys" (Astuti et al., 2015).

This triggers various attitudes on social media. One of them is defending Papuan students on Twitter social media (Oktaviarawati & Abdurrahman, 2020). Twitter users are giving their support to Papuan students and the Papuan community as a whole using the hashtag #Papua NotMonyet (Sayang Mandabayan, 2020). Through the hashtag #Papua NotMonyet, Twitter users convey an anti-racism message aimed at all Indonesian people not to discriminate against Papuan people who, because of differences in skin color, must become victims of racism in Indonesia, let alone be treated like what Papuan students experienced in Indonesia. Surabaya. The discussion had become the most discussed topic on Twitter social media (Oktaviarawati & Abdurrahman, 2020).

Apart from being carried out directly with violence and repressive actions, racism is also experienced by Papuans through social media. Through TikTok social media, a TikTok account named @mingokwamkilama16 experienced various acts of racism in the form of text, where people commented sharply on the culture, religion, and even the physical form of the Papuan people (Petra et al., 2019).

Research on the TikTok application has been done several times before. One of them is (Bulele & Wibowo, 2020), with a research entitled "Utilization of the TikTok Application as Personal Branding on Instagram (Qualitative Descriptive Study on the @bowo_allpennliebe Account)." The research discusses the strategy of one TikTok user in building *personal branding* on Instagram social media. Based on the research above, the formation of *personal branding* must be based on positive values in the midst of the realities of life because an image based solely on images is not sufficient in the process of forming *personal branding* (Susilowati, 2018).

Another study that also discussed the use of the TikTok application was also conducted by Putri (2019), entitled "Symbolic Interaction in the Nonverbal Communication Process on the TikTok Application (Eka Putri, 2016)." This study discusses the

interactions that occur symbolically in the process of communicating indirectly through the TikTok application. Based on the research findings above, the symbolic interaction that occurs in the process of communicating nonverbally through the TikTok application is through *Lipsync* as a means to communicate in the TikTok application (Cahyani, 2020).

Based on the problems described above, through the research entitled "The Study of Netnography: Racism Against the TikTok Account @mingokwamkilama16", the researcher wants to find out what types of racism are experienced by TikTok users who have an account named @mingokwamkilama16. This study aims to find out what racist words are expressed by TikTok users. Besides that, it also wants to find out what types of racism occur.

This research is expected to provide theoretical benefits, namely by being an additional reference for further research based on netnographic studies, namely research on social media. Not only that, but this research is also expected to provide practical benefits, namely by providing an understanding to the public that racist behavior either directly or through social media is unacceptable.

B. METHOD

This study uses a qualitative approach with a netnographic study as an analytical tool. The method was chosen because this research uses *computer-mediated communication* (CMC)/internet as a medium for data collection. Netnographic studies are research techniques that are specifically designed to study various types of cultures and-based online communities. He added that the role of ethnographic studies designed to study culture and communities traditionally could be replaced with netnographic studies, thus enabling the study of culture and community to take place *online*.

The data in this study were taken through a *platform* social media, namely the TikTok application. The researcher chose the TikTok account @mingokwamkilama16 because many racist remarks were made to the owner of the account. Data taken in 10 videos of Tiktok social media content found 50 discriminatory comments. The data collection technique that the researcher uses is through the Tiktok social media account @mingokwamkilama16 which is then captured through the Ncapture feature in Nvivo 12 Plus, categorizing or manually coding comments on all posts and then collecting all racist comments for analysis. After finding the related data, the researcher analyzed and classified the data found in accordance with the racism theory that became the reference in this study. The underlying indicators are Race, Ethnicity, and Religion.

C. RESULTS AND DISCUSSION

As social beings, sometimes, in viewing their relationships with other humans, humans seem to be limited by physical barriers (Aucla, 2019). This is natural because humans are born with their respective innate genes. However, if these differences lead to prejudice, it can cause our social function to be disturbed. Whatever the name and form of this prejudice, it all boils down to what is called racism (Dewi, 2020).

Indonesia was born with a variety of diversity. As is the case, differences in ethnicity, religion, language, culture, and customs that develop in society (Lestari, 2015). This plurality provides more or less opportunities for conflict in Indonesia. One of the conflicts that has been in the spotlight and has never stopped in this country is the issue of ethnic conflict (Alifia Meita Putri, Mizani Adlina Safei, Ridwan Safaat, n.d.). Various events often occur in several areas involving two or more certain ethnic groups in the community. Based on the findings of the world bank on *New Patterns of Violence in Indonesia: Preliminary Findings from Six Provinces with Experiences of High-Scale Conflict*, it is explained that during the 2006-2008 period in six provinces namely Aceh, Central Sulawesi, Maluku, North Maluku, Papua, and West Papua, identity issues such as ethnicity, religion and ethnicity still cause casualties (Aji, 2021).

A total of 131 violent incidents occurred and caused 69 deaths. Half of violent conflicts over identity occur in the form of clashes between groups or riots. Ethnic conflicts occur and are widespread, of course, cannot be separated from how the media portrays them (Muliono, 2020). Conflict often refers to the majority and minority positions regarding an event. Issues or topics raised or broadcast by the media are processed in such a way with different styles. There are two things that influence the reporting of conflicts in the mass media. First, the media plays a role in expanding the escalation of conflict (Djelantik et al., 2016). The media actually helps to reduce conflict. This opinion is expected to be able to lead to a settlement agreement. This can be seen from the role of journalists in the mass media in constructing the reality of the events (Santosa, 2017). In addition, the information about conflicts displayed by the mass media is disproportionate, only on the surface, mostly emphasizing aspects of violence and open conflict, not on aspects of the situation, or the root causes that can support the improvement of the situation and peace regarding the conflict (HMZ, 2021).

1. Race

According to Horton, the race is a human group that is somewhat different from other groups, in addition to in terms of innate physical characteristics. In many ways, it is also determined by the understanding used by society. Humans are white, tan, and black. It seems what is behind the color of human skin (Dr. Murdiyanto, 2020). That's the

question. In the past, the feelings of white people, where all forms of exploitation of blacks by skins had triggered racial conflicts. In the past, many countries positioned black citizens as second-class citizens, which politically and juridically, the rights of blacks were often ignored. Many countries ignore the role of black groups. However, various forms of struggle against black racial discrimination were carried out in various countries in various ways, both through art media to controversial ways, so racial discrimination has been successfully eroded little by little (Wati, 2019).

One of the functions of mass media is to promote social cohesion. Cohesion is meant here is unification (Kusmiati, 2018). That is, the mass media encourage people to unite. If the media is able to cover the information with a cover both sides technique (covering two different sides in a balanced way), then the mass media indirectly plays a role in realizing social cohesion (Fitriyah, 2016). But in reality the mass media often take sides in conveying messages to the communicant in public matters. This of course can have a negative impact on community groups who do have negative prejudices against each other. For example, the placement of races that have black color in the domestic area in television advertisements, this then raises criticism (Nuswantoro, 2017). The myth about the superiority of the white race is not only spread by word of mouth, but through the mass media as well. The position of the white race is also constructed as the most superior race. which is a product of the mass media can also be considered racist. And in contrast to the white race, which he considered better and higher in position than black people (Reyhan et al., 2021).

It can occur when there is an imbalance of dominance between majority and minority opinion (Afriza et al., 2021). So that many opinions then develop into public opinion, and on the other hand, many individuals choose not to voice their opinions. This certainly becomes interesting when groups that are considered not daring to speak out actually begin to express their opinions or views on the case (Rahayu Ramadani & Mifda Hilmiyah, 2019). And this spiral of silence also seems to occur in the case of racism in Papuans. Racism is seen as the root of the frustration of the indigenous Papuans to become Indonesia (Alifia Meita Putri, Mizani Adlina Safei, Ridwan Safaat, n.d.). On the other hand, the issue of agrarian conflicts and land grabbing for plantations, forest exploitation, and mining that are increasingly acute are not always discussed together as an expression of racism from Indonesia's development in Papua (Rachman, 2013).

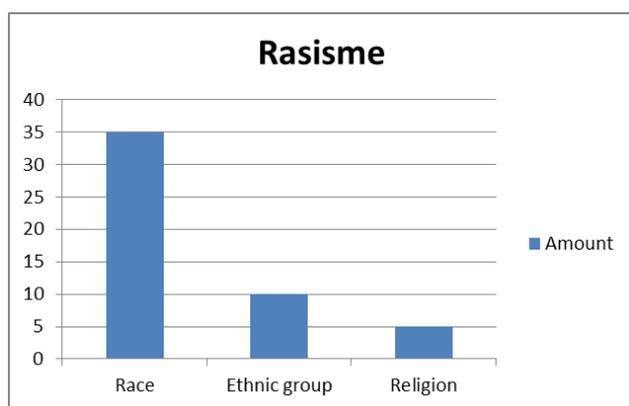
Prejudice is widespread in multiracial countries because differences in cultural backgrounds and events in the past make people have different views from others when they see something that is considered unusual (Maulia, 2014). In America itself, prejudice often arises considering that America is the only country that racial diversity in it. In prejudice, emotions often force a person to think subjectively

and do not see reality and the facts that are happening (Sinaga, 2020). So that once prejudice has gripped a person's mind, then that person will not be able to think objectively and everything he sees will always be judged negatively (Latuconsina, 2019).

Differences are often the reason for divisions, wars between groups by raising differences in ethnicity, religion, and race as a symbol of hostility. The role of citizens is also often overlooked because, in reality, there are still many Indonesian citizens themselves who throw speech hate, even jokes that are excessive or commonly called "jokes racist." Things related to racial and ethnic discrimination are still considered trivial by the community. Such as cases of insults related to skin color and race and ethnicity of Papua, which always become conflicts. Even though this is clearly regulated in the law in order to create a harmonious society and eliminate all forms of racial and ethnic discrimination. Papuans often experience acts of racism when using social media, such as creating content on the Tiktok application, creating an @mingokwamkilama16 account, which is often discriminated against by other Tiktok users. From the data that I processed on the @mingokwamkilama16 account, I found 50 data or comments from Tiktok users who discriminated against themselves. There are 70 percentages of data that show that they discriminate against themselves as Papuans.

The rise of news on social media makes all Indonesians aware of this incident because social media is very fast in conveying information. With Tiktok social media, the community is very open in conveying their aspirations. This is what the @mingokwamkilama16 account experienced racist comments because in the appearance of himself as a Papuan.

Picture. 1
Tribal Racism



Source: Data from Nvivo, 2021

From the data above, it can be seen that the percentage of race is very high. Netizens' comments through Tiktok are racist towards their race, such as blaspheming the color of their black skin, dreadlocks

hair. This is very unfortunate. Indonesian people still don't understand the race that Papuans have, so they often despise them. Like people's comments, "Have you ever taken a shower?" this attitude can make account users feel hurt, and many are physically disturbed. Netizens also often comment, "Is there no comb at home?" this gives a speech to @mingokwamkilama16 insults, the Papuan people are also part of Indonesia, but the Indonesian people are also racist to them, there are still many Tiktok users who lack education about Indonesian races, so racism against race is still very high.

2. Tribe

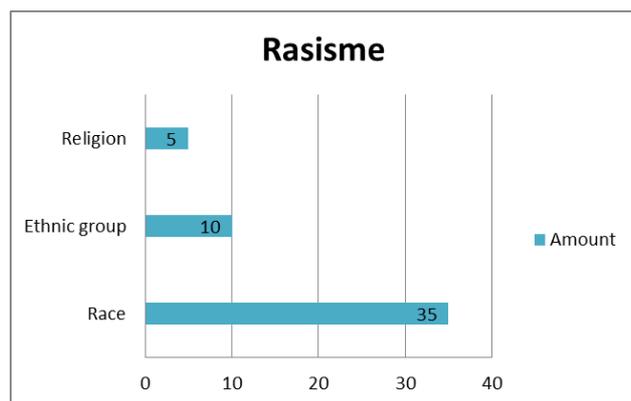
Ethnic groups are a group that has characteristics that can be seen from language, customs, culture, and even the region itself. Every culture that lives in a society that can manifest as a village community, as a city, as a group kinship, or other traditional groups, can display a distinctive style that is especially visible to outsiders who are not members of the community concerned (Rodiyah, 2018).

To avoid themselves from social isolation, humans will constantly review thinking quasi-statistical public opinion on related issues (Afriza et al., 2021). If public opinion has reached a certain threshold that makes the individual's opinion no longer a minority, then the individual will begin to speak and increasingly push the majority opinion to an opinion that is more supportive of it (Ramli, 2546).

Geography of Indonesia, Papua occupies a very large land area of Papua Island. Prior to the division, the province's territory was much wider, covering all of the western parts of the island of Papua. Since 2003, the territory of Indonesia has been divided into two provinces. Papua Province occupies the western region. Papua Province has a long coastline. The northern part is bordered by the Pacific Ocean. The northwest side faces the Arafura Sea. There are land borders on two sides, a very long land borderline is in the east (GHOSYIAH, 2018).

The tribe in Papua is known to the world because of the uniqueness of its people and is an underdeveloped tribe in Indonesia. The main factor that causes ethnic groups in Papua to be left behind is the geographical area that is difficult to reach by the government. The government's attention in terms of improving the quality of education, economy, and infrastructure development cannot run well. There are many shortcomings of the Papuan tribe, but behind these shortcomings, the Papua region has the potential for the artistic culture that is in demand by domestic and foreign tourists.

Figure II
Tribal Racism



The Papuan tribe, a tribe that is located far from the capital, is often ostracized by the community. From the data above, in ethnic discrimination, there is still a racist 20 percentage to account users @mingokwamkilama16. This is very sad. It can be seen from the comments of other TikTok users who offend their ethnicity, such as saying, "You are not suitable for using Indonesian" this information from TikTok social media leads the audience to feel sadness over the racism incident against one of the Papuan people who use TikTok social media, because Papua is a part of the Unitary State of the Republic of Indonesia that must be embraced together, not to be a vigilante. Papua is positioned as the party that is not to blame. an ethnic group that should be independent actually receives unfair treatment, is not respected, is not recognized by other ethnic groups, gets ridiculed treatment, attacks, and even insults its self-esteem will actually carry out collective resistance and harbor anger.

3. Religion The

The land of Papua is geographically located on the outskirts of Islam in the archipelago so that Islam in Papua escapes the study of local and foreign historians (Safitri & Suharno, 2020). Values created by the community concerned, so that it also distinguishes the religious values owned by the community between one area and another (Sambas & Barat, 2020).

The arrival of Islam in Papua is also still a cross of ideas among observers, researchers, and descendants of kings in Raja Ampat- Sorong, Fak-Fak, Kaimana, and Teluk Bintuni-Manokwari, among them, claim that Islam arrived early in their area, which is only proven by oral tradition without being supported by written evidence or archaeological evidence (Yusuf, 2020). Humans in carrying out their lives as social beings and part of society cannot be separated from other community members.

The influence of Islam on the Papuan population in terms of the social and legal life of the culture acquires a new color. Islam fills a part of their culture

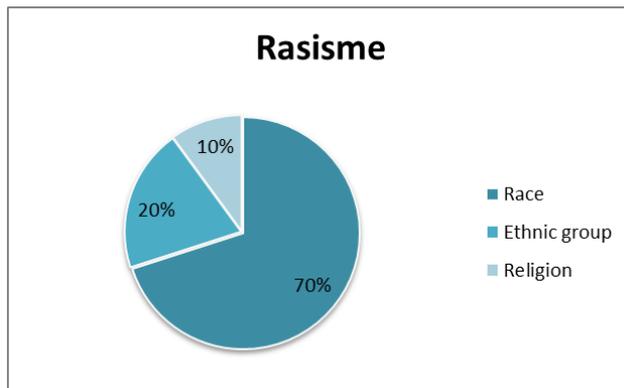
because the first target of Islam is only focused on matters of faith and the truth of monotheism, therefore in the past, the development of Islam was very slow apart from being caused by it is not the next generation to continue to exist for Islam on the island of Papua, and they also do not have a container that can accommodate it (Maulana Hamzah, 2017). However, the development of Islam in Papua has started to run lively and dynamically since Irian Jaya was integrated into Indonesia. At this time, Islamic da'wah movements, various institutions or individuals from the Papuan population themselves or from outside Papua, have encouraged members of the rapid spread of Islam in Papua. All cities in Papua (ROSYID D, 2017).

Data above shows ten percentages of religious discrimination, but there are still people who discriminate against fellow Indonesians. In this study, one of the Papuan people got racism from social media Tiktok account @mingokwamkilama16, as another human being he uses social media as entertainment, but there are still netizens who blaspheme him in terms of religion, such as being said: "eats pigs, so they look dirty!!" This, of course, is not in line with respect for human rights. they, as Papuans must feel uncomfortable with such actions. The form of discrimination shown is the segregation carried out by white people against black people by highlighting physical and biological differences openly, which then creates the view that the social status of black people is lower, inferior, minority and backward.

Mass media plays an important role in transmitting information. In the era of the industrial revolution 4.0, the growth of information and technology occurs very quickly. Not infrequently on other social media, it is often very sad and very sad. This action is in the form of words that are less pleasing to Papuan students. The danger of racism is a racist act that perpetuates an unequal distribution of power based on religious characteristics—talking about religion and belief. Indonesia, as a country where the majority of its citizens are Muslim, has recently been very sensitive to matters relating to non-Islam.

The majority of Papuans are non-Muslims. Pluralism is needed in this case. The most well-known pluralism figure in Indonesia, Gusdur, stated that pluralism should not be a source of conflict but should be a means for humans to understand God's grace in order to create tolerance and harmony in the midst of life. Racism against belief is a concept that translates into discriminatory actions. In the struggle of the Papuan people as a civilized nation, they have experienced discrimination in almost all lines of life, and the most severe is the protection of law and security.

Figure II
Religious Racism



Source: Data from Nvivo, 2021

This can be interpreted that everyone becomes aware and begins to learn more about racism and also tries to review opinions and events related to racism in their lives. Racism before are minority and suppressed fore and gaining momentum to start a journey for Indonesian people who are aware of racism as a local problem, not only global and as if it did not happen in Indonesia.

D. CONCLUSIONS

Indonesia with its plurality is able to become a unit that is built from several differences in terms of culture, ethnicity, race, and religion. Indonesia with

such diversity is also able to become one based on Pancasila and Bhineka Tunggal Ika. But in reality, conflicts in diversity that arise as a result of social interaction cannot be avoided.

In this study, it can be concluded that Papuans often experience acts of racism when using social media, such as creating content on the TikTok application, creating an @mingokwamkilama16 account, which is often discriminated against by other TikTok users. Of the three indicators studied, the most dominant is racial discrimination, which reaches 70% of the data. This shows that racial discrimination is very common. The TikTok user community discriminates a lot physically, this attitude can make account users feel hurt, and many are physically disturbed. Papuan people are also part of Indonesia, but Indonesian people are also racist to them. There are still many TikTok users who lack education about Indonesian races, so racism against race is still very high. It is hoped that with this research and being read by the people of Indonesia, they can understand the diversity of tribes, races, and religions that exist in Indonesia. This case can minimize acts of racism, especially to the people of eastern Indonesia.

E. ACKNOWLEDGMENT

The author's thanks go to Muhammadiyah University of Yogyakarta for the opportunity to write this article as a final project. Thus, thank you to the Lecturer of the Master of Government Science who gave opportunity to write this research.

REFERENCES

- Addeo, F., Delli Paoli, A., Esposito, M., & Ylenia Bolcato, M. (2019). Doing Social Research on Online Communities: The Benefits of Netnography. *Athens Journal of Social Sciences*, 7(1), 9–38. <https://doi.org/10.30958/ajss.7-1-1>
- Afriza, E. S. D., Suryawati, I., Junaidi, Ronda, A. M., & Diana, R. (2021). Analisis Kasus Rasisme Papua Natalius Pigai Dalam Perspektif Teori Spiral Keheningan. *Communication*, 12(1), 1–12. <https://journal.budiluhur.ac.id/index.php/comm/article/view/1328>
- Aji, A. P. (2021). Bingkai Pemberitaan Tirto.id dan Suara.com tentang Konflik antara Mahasiswa Papua dan Masyarakat Lokal di Surabaya Tahun 2019. *Jurnal Audiens*, 2(1). <https://doi.org/10.18196/jas.v2i1.11143>
- Alifia Meita Putri, Mizani Adlina Safei, Ridwan Safaat, B. P. M. J. (n.d.). *Urgensi Toleransi Kebhinekaan dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara (Studi Kasus Diskriminasi dan Rasisme Terhadap*. 1. <https://www.waqafilmunusantara.com>
- Astuti, S. I., Arso, S. P., & Wigati, P. A. (2015). 濟無No Title No Title No Title. *Analisis Standar Pelayanan Minimal Pada Instalasi Rawat Jalan Di RSUD Kota Semarang*, 3, 103–111.
- Bakry, U. S. (2017). Pemanfaatan Metode Etnografi dan Netnografi Dalam Penelitian Hubungan Internasional. *Jurnal Global & Strategis*, 11(1), 15. <https://doi.org/10.20473/jgs.11.1.2017.15-26>
- Bulele, Y. N., & Wibowo, T. (2020). Analisis Fenomena Sosial Media Dan Kaum Milenial: Studi Kasus Tiktok. *Conference on Business, Social Sciences and Innovation Technology*, 1(1), 565–572. <http://journal.uib.ac.id/index.php/cbsit>
- Cahyani, D. D. (2020). *Dampak Penggunaan Aplikasi Tik Tok Dalam Interaksi Sosial*.
- Djelantik, S., Indraswari, R., Triwibowo, A., & Apresian, S. R. (2016). Komunikasi Internasional dalam Era Informasi dan Perubahan Sosial di Indonesia. *Jurnal ILMU KOMUNIKASI*, 12(7), 105–106.
- Dr. Murdiyanto, E. (2020). *Sosiologi Perdesaan Pengantar untuk Memahami Masyarakat Desa (Edisi Revisi)*.

- Eka Putri, N. L. W. (2016). Interaksi Simbolik dalam Proses Komunikasi Nonverbal pada Aplikasi Tiktok. *Widya Duta: Jurnal Ilmiah Ilmu Agama Dan Ilmu Sosial Budaya*, 14(1), 11. <https://doi.org/10.25078/wd.v14i1.1039>
- Fitriyah, R. (2016). *Analisis isi pemberitaan surat kabar lokal tentang dayah di aceh*.
- GHOSYIAH, L. (2018). ANALISIS PUTUSAN MK NOMOR 1/PHPU/2014 TENTANG SISTEM NOKEN DI PAPUA DITINJAU DALAM PERSPEKTIF DEMOKRASI. *Journal of Physical Therapy Science*, 9(1), 1–11. <http://dx.doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2015.07.010><http://dx.doi.org/10.1016/j.visres.2014.07.001><https://doi.org/10.1016/j.humov.2018.08.006><http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24582474><https://doi.org/10.1016/j.gaitpost.2018.12.007>
- HMZ, N. (2021). Peran media dalam penyelesaian konflik sosial. *HIKMAH: Jurnal Dakwah & Sosial*, 1(1), 15–21.
- Jyllands. (2021). Kartun Nabi Muhammad: Kartunis di Denmark. 19 Juli 2021. <https://www.bbc.com/indonesia/dunia-57884352>
- Katharina, R. (2019). Insiden Asrama Mahasiswa Papua Di Surabaya. *Kajian Singkat Terhadap Isu Aktual Dan Strategis*, 11(16), 1–6.
- Kusmiati, Y. (2018). WARISAN SOSIAL SEBAGAI SALAH SATU FUNGSI KOMUNIKASI MASSA Sebuah Tinjauan Komunikasi Islam. *Annual Conference For Muslim Scholars, April*, 339–344.
- Latuconsina, A. (2019). Pola Komunikasi Guru Di Ruang Publik Sekolah. *Al-Iltizam: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 4(2), 67. <https://doi.org/10.33477/alt.v4i2.1008>
- Lestari, G. (2015). Bhinneka Tunggal Ika: Khasanah Multikultural Indonesia di Tengah Kehidupan Sara. *Jurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan*, 28(1), 31–37.
- Maulana Hamzah, M. (2017). Peran dan Pengaruh Fatwa Mui Dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia. *Millah: Jurnal Studi Agama*, 1(1), 127–154. <https://doi.org/10.20885/millah.vol17.iss1.art7>
- Maulia, K. R. dan A. (2014). PREJUDICE IN SOCIALCOMMUNICATION INTER ETHNIC (A study Between Balinese with Lampungnese in Sidomulyo District , SouthLampung , Lampung Province). *Studi Antara Suku Bali Dengan Suku Lampung Di Kecamatan Sidomulyo Kabupaten Lampung Selatan Provinsi Lampung*.
- Muliono, M. (2020). Pola Perubahan, Wacana, dan Tren Konflik Sosial di Indonesia. *Al-Adyan*, 1(2), 117–131. <https://www.neliti.com/publications/337370/pola-perubahan-wacana-dan-tren-konflik-sosial-di-indonesia>
- Niegi, G. (2018). Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Makassar. *Repository.Umsu.Ac.Id*, 1–15. <http://repository.umsu.ac.id/handle/123456789/2311>
- Nuswanto, A. R. (2017). Media Massa dalam Situasi Konflik: dari Bandwagon Effect Sampai Peace Narrative. *Jurnal ASPIKOM*, 1(6), 503. <https://doi.org/10.24329/aspikom.v1i6.55>
- Oktaviarawati, M. S., & Abdurrahman, M. S. (2020). Sikap Komunikan Aktivistis Mahasiswa Papua di Bandung pada Tagar # PapuaBukanMonyet (Studi Kualitatif Deskriptif Penyebaran Pesan Anti Rasisme di Twitter melalui Tagar # PapuaBukanMonyet). 7(2), 5052–5065.
- Petra, U. K., Novika, T., Dewanti, L., Priyowidodo, G., Wijayanti, C. A., Komunikasi, P. I., Kristen, U., & Surabaya, P. (2019). Analisis Wacana Hegemoni pada Pemberitaan Pasca Kerusuhan Papua oleh Harian Surat Kabar Cenderawasih Pos Edisi Agustus- September 2019 Abstrak Pendahuluan.
- Rachman, N. F. (2013). Rantai Penjelaras Konflik-Konflik Agraria. *Bhumi*, 1–14.
- Rahayu Ramadani, & Mifda Hilmiyah. (2019). Pembentukan Citra Politik di Media Sosial Twitter. *KOMUNIDA : Media Komunikasi Dan Dakwah*, 9(2), 254–268. <https://doi.org/10.35905/komunida.v9i2.1126>
- Ramli, M. (2016). *Manajemen Pelayanan Publik*. 1–309.
- Reyhan, M. N., Almubasysyir, R., & Febriansyah, M. (2021). Representasi Rasisme Warna Kulit dalam Iklan Lotion Dove. *Jurnal Audiens*, 2(1). <https://doi.org/10.18196/jas.v2i1.8830>
- Rodiyah, R. (2018). Peran Perempuan Dalam Melestarikan Berbagai Tradisi Lokal. *Tsaqofah Dan Tarikh: Jurnal Kebudayaan Dan Sejarah Islam*, 3(1), 65. <https://doi.org/10.29300/tjksi.v3i1.1554>
- ROSYID D, M. (2017). Peredam Konflik Agama: Studi Analisis Penyelesaian di Tolikara Papua 2015. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 13(1), 48–81. <https://doi.org/10.18196/aiijis.2017.0067.48-81>
- Safitri, A., & Suharno, S. (2020). Budaya Siri' Na Pacce dan Sipakatau dalam Interaksi Sosial Masyarakat Sulawesi Selatan. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(1), 102. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p102-111.2020>
- Sambas, K., & Barat, K. (2020). DINAMIKA KEAGAMAAN MASYARAKAT PERBATASAN PALOH KABUPATEN SAMBAS, KALIMANTAN BARAT. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 01(June), 90–101.
- Santosa, B. A. (2017). Peran Media Massa dalam Mencegah Konflik. *Jurnal ASPIKOM*, 3(2), 199–214. <http://jurnalaspikom.org/index.php/aspikom/article/view/128/104>
- Saw, N. M., Posten, J., & Saw, N. M. (2017). *KARIKATUR NABI MUHAMMAD SAW*. 78–136.
- Sayang Mandabayan. (2020). Tagar #PapuanLivesMatter: Kampanyekan Persoalan Papua yang Belum

- Terselesaikan. 27 Juni 2020, 20.36 WIB. <https://fisipol.ugm.ac.id/tagar-papuanlivesmatter-kampanyekan-persoalan-papua-yang-belum-terselesaikan/>
- Sinaga, I. F. (2020). Analisis Emosi Presiden Donald Trump Terhadap Penarikan diri Amerika Serikat dari Paris Agreement. *Journal of International Relations*, 6(3), 411–421. <https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/jihi/article/view/27751>
- Sugiharto, J. (2019). Kasus Mahasiswa Papua di Surabaya. 18 Agustus 2019 13:54 WIB. <https://nasional.tempo.co/read/1237417/kasus-mahasiswa-papua-di-surabaya-ini-situasi-di-kota-lain>
- Susilowati. (2018). Pemanfaatan Aplikasi Tiktok Sebagai Personal Branding Di Instagram (Studi Deskriptif Kualitatif Pada Akun @bowo_allpennliebe). *Jurnal Komunikasi*, 9(2), 176–185. <http://ejournal.bsi.ac.id/ejurnal/index.php/jkom>
- Wati, R. (2019). No TitleEΛENH. *Ayan*, 8(5), 55.
- Widodo, A. (2020). Pandemi dan Bentuk Diskriminasi Baru: Sebuah Kritik Terhadap Perilaku Masyarakat Dalam Menghadapi Wabah Covid-19. *Jurnal Pendidikan Sosial Keberagaman*, 7(2), 149–159. <https://doi.org/10.29303/juridiksiam.v7i2.138>
- Williams, R. A. (2020). From Racial to Reparative Planning: Confronting the White Side of Planning. *Journal of Planning Education and Research*, June. <https://doi.org/10.1177/0739456X20946416>
- Yudono Yanuar. (2021). 20 Tahun Tragedi 9/11: Kronologi Serangan Terorisme di WTC dan Pentagon. 12 September 2021 09:00 WIB. <https://dunia.tempo.co/read/1505101/20-tahun-tragedi-911-kronologi-serangan-terorisme-di-wtc-dan-pentagon>
- Yusuf, M. (2020). PEMAHAMAN NILAI-NILAI AJARAN ISLAM DI KAMPUNG SAMATE KEPULAUAN RAJA AMPAT. 1, 31–48.



LOCATION CHARACTERISTICS OF THE NEW COUNTRY CAPITAL IN EAST KALIMANTAN PROVINCE

Rosalina Kumalawati^{1*}, Astinana yulianti¹, Syamani d Al², Karnanto Hendra Murliawan³, Abd Rahman⁴, Ogie Elian Aziz Arief⁴, Muhammad Naufal Muza⁵, Sahrul Rinaldi⁵, Rizky Nurita Anggraini⁵

¹ Faculty of social and political Science, Universitas Lambung Mangkurat, South Kalimantan.

² Faculty of Forestry, Universitas Lambung Mangkurat, South Kalimantan.

³ Ministry of Agrarian & Spatial Plan/National Land Agency, Jakarta.

⁴ Forestry Faculty Student, Universitas Lambung Mangkurat, South Kalimantan.

⁵ Geography Department Student Faculty of social and political Science, Universitas Lambung Mangkurat, South Kalimantan.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 26th January, 2022
Review : 11th April, 2022
Accepted : 15th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022

KEYWORDS

Characteristics; Locations; The Nation Capital city.

CORRESPONDENCE

*E-mail: rosalina.kumalawati@ulm.ac.id

A B S T R A C T

The relocation of the national capital has been carried out by several countries for various reasons. This study aimed to determine the characteristics of the location of the nation's capital city in East Kalimantan Province. The research was conducted in two regencies, 3 sub-districts, and 4 sub-districts. Penajam Paser Utara District includes Babulu and Sepaku Districts, while Kutai Kartanegara District includes Muara Jawa District. The data used in this study is secondary data from the study literature. The findings from the study are that in West Babulu Village there is a network of arterial roads and local roads. Pemaluan Village, Sepaku Village, and Teluk Dalam Village have a network of local roads and other roads. North Panajam Paser Regency has 3 watersheds and Kutai Kartanegara Regency has 2 watersheds in total there are 5 watersheds. Meeting water needs apart from river water can also be from dams. In 2023, it is estimated that the Nation Capital's water needs will reach 16,500 liters/second, with the needs of surrounding districts in that year reaching 27,232 liters/second. In line with the development of the city and its facilities, the need for water will increase, so the nation's capital city requires alternative sources of additional water. Topographic conditions seen from elevation, slope, and landform, there are several areas that need to be maintained as protected areas or city green open spaces (RTH), urban forests, which can also function as educational or tourism facilities for Capital cities in order to protect areas that are underneath.

A. INTRODUCTION

The center of government is one of the important regional functions attached to a nation's capital city in a country (Sahamony et al., 2020). The center of government is defined as a function within the region, not as a territory that is juridically fixed (Aurumbita, 2015), so it is possible to move the center of the government area at any time. The relocation of the national capital has been carried out by several countries for various reasons (Yahya., 2018). The common reasons for relocating the capital are socio-economic considerations, political considerations, and geographical considerations (Hutosoit., 2019).

The relocation is also carried out in Indonesia, so it is necessary to know the characteristics of the location of the new nation's capital city. The current state capital is Jakarta. Jakarta has been designated

as the nation's capital through the Law of the Republic of Indonesia Number 10 of 1964 concerning the Declaration that the Special Capital Region of Greater Jakarta remains as the State Capital of the Republic of Indonesia under the name Jakarta. Jakarta is also the center of government and business center which makes it attractive for residents to live and earn a living in the nation's capital city (Hutosoit., 2019).

Many problems will arise if the State Capital remains on the island of Java, especially in Jakarta. The burden of service functions and the feasibility of Jakarta is considered increasingly suboptimal (Paramananda et al., 2021). The proposed agenda for relocating the State Capital to the Kalimantan region is a concrete proposal to reverse the development paradigm that has been proven to have inherited a number of problems (Chaniago et. al, 2008). After

going through a long review process, the government finally made a big decision to select and determine the area for the candidate for the State Capital, namely Penajam Paser Utara Regency and Kutai Kartanegara Regency, which was finally chosen by the government. The location of the nation's capital city chosen is the most potential and ideal area to be the location for the development of the National Capital (Sahamony, 2018).

Some of the reasons for moving the location of the capital from Jakarta are related to the very limited land in Jakarta and also related to inequality, due to population inequality centered on the island of Java, so it needs a wise solution (Putra et al., 2021). The plan to relocate the capital has also reaped the pros and cons for the community. This city relocation plan was criticized for potentially damaging Kalimantan's unique ecosystem and people (Saputra, 2019), along with rising housing costs and a deteriorating housing environment (Ki & Lee., 2019). Social threats can also be regarded as social problems because they cause public discomfort and unrest. Social problems are different from other problems because social problems are closely related to unwanted events that can pose a social, economic, and cultural threat to society and destruction. (Nasution., 2020) such as social and cultural changes caused by the relocation of the capital city. Seeing this, it is necessary to have social capital which is expected to be one of the efforts in preventing disasters that may arise due to the relocation of the capital city. Social capital is a form of support in the midst of obstacles that erode social bonds within community groups due to the relocation of the capital. The support in question is in the form of support created from the attributes of social capital that are intertwined, such as a sense of trust, norms, and networks within the community both between local communities and immigrant communities.

The relocation of the new capital also invites many foreign investors (investment flows) (Power, 2010), where the initial location selection will greatly affect investment development (Hutzschenreuter & Harhoff., 2019). In addition, the relocation of the nation's capital city will create a wider investment incentive in other regions and increase the output of several non-traditional sectors (Hasibuan et al., 2020). In addition, the discourse on relocating the New State Capital/The nation Capital city (IKN) raises several juridical problems, especially regarding the procedural side. Displacement is also expected to be able to overcome population inequality, by carrying out population transfers from one place to another, which is aimed at economic development.

The relocation of the nation's capital city from Jakarta to East Kalimantan, namely Penajam Paser Utara Regency and Kutai Kartanegara Regency, became a big decision because it required the readiness of institutions, the community, and quite a lot of funds (Aurumbita, 2015). Seeing this, it is necessary to know the characteristics of the location of the new State Capital in more detail. The

characteristics of the location of the New Capital City need to be studied in detail and in-depth because the decision to move to a nation's capital city does not only reflect the geopolitics of national integration but also new flows of global and domestic investment, especially in infrastructure development (Putri and Wahid, 2021). The characteristics of the location of a nation's capital city that need to be known in more detail include geographical conditions (Hutzschenreuter & Harhoff., 2020), and the geographical distribution of developing countries (Fischer et al., 2018), road networks, river distribution, watersheds, and topography. It is necessary to know the road and river network for the development of the land and river transportation sector.

The relocation of a nation's capital city is also considered less profitable because it has a negative effect on the existing area (Rickardsson et al., 2021). Based on the background above, it is necessary to conduct research on "Characteristics of the Location of a nation's capital city in East Kalimantan Province". The characteristics of the location of the New State Capital City are known, so it is hoped that it will minimize the negative impacts that may arise along with the location relocation and development carried out.

The relocation of the national capital is a common event and is carried out with the aim of solving problems for the good and progress of the nation and state (Yahya., 2018). Several countries have moved a nation's capital city, including Brazil which moved its capital city from Rio de Janeiro to Brasilia, and Australia which moved its capital city from Sydney to Canberra (Kompas, 27 August 2019 in Silalahi., 2019). The relocation is also carried out in Indonesia, so it is necessary to know the characteristics of the location of the new capital city. Moving the location is expected to be able to overcome existing problems and realize economic equity (Taufiq., 2017). The idea of moving the capital of the Republic of Indonesia existed in the Era of Presidents Soekarno, Suharto, Susilo Bambang Yudhoyono, and Joko Widodo. The reason for relocating the capital is usually due to economic and political reasons and because the carrying capacity and environmental capacity are no longer capable of being marked by traffic jams, pollution, and various disasters. Moving the location is expected to be able to overcome existing problems and realize economic equity (Taufiq., 2017).

Most of Indonesia's economy is located on the island of Java (Firman, 2002; Nurzaman, 2002; Winarso & Firman, 2002). This happened due to the position of the state capital in Jakarta (Java Island) becoming an unresolved debate (Taufiq., 2017). The unequal distribution of resources is also a problem that then creates disparities in the rate of economic growth between regions. This resource inequality is reflected in the concentration of economic activity that occurs in certain areas, especially on the island of Java which is close to the center of government (Sodik et al., 2007).

The vast area, consisting of various islands and various ethnic groups, makes its own challenges in realizing economic equity become increasingly complicated and complex (Muchdie et al., 2001). The extent of the area consisting of various different ethnic groups results in variations in the characteristics of the community and region. Variations in community characteristics consist of various ethnic groups, and customs and are located in different geographical conditions (highlands, lowlands, and coastal areas).

Variations Characteristics of different communities and regions are very important for balanced development between regions (Friedmann, 1968; Nurzaman, 2012; Rustiadi, 2018; Sujarto, 2006). Regional development so as not to cause inequality between regions, including in the location of the New State Capital, namely in Penajam Paser Utara and Kutai Kartanegara Regencies, research on regional characteristics is very much needed. The characteristics of the location of the New State Capital City are known so that the potential of each region can be determined and the next steps related to development planning can be determined to minimize the occurrence of inequality between regions (Mahi, 2016; Setiono & Setiyono, 2010; Tarigan, 2012). The relocation of the capital city is used as a tool (policy) for regional development and economic equity (Taufiq., 2017). In addition to location characteristics and economic impacts, institutional factors such as norms, rules, policies, and decisions are also crucial in the process of site selection and development in long-term effects (Sun & Lau., 2019). (see Figure 1). Food problems are an important aspect of community resilience in the face of the relocation of the national capital. Food security is directly proportional to the level of welfare and prosperity of a country.

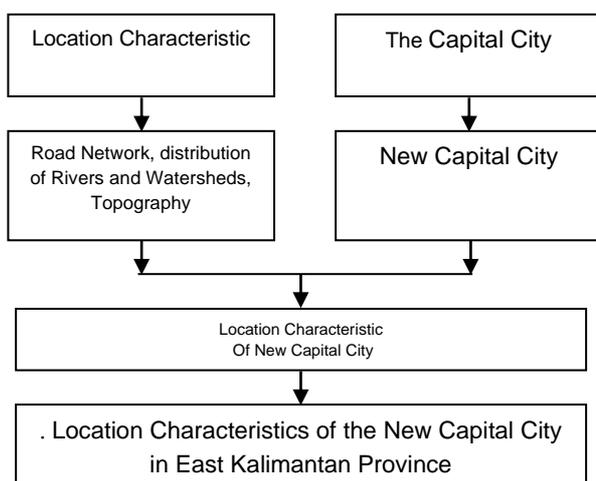


Figure 1. Location Characteristics of the New Capital City in East Kalimantan Province

B. METHOD

The research method was to obtain data in accordance with the research objective (Jalin., et al, 2022), This research aims to discover,

explore, and interpret research data holistically and comprehensive. (Febriani & Riyanto., 2021) The research was conducted in two regencies, three sub-districts, and four sub-districts in the province of East Kalimantan. Penajam paser utara District includes Babulu and Sepaku Districts, while Kutai Kartanegara District includes Muara Jawa District. The sub-districts or villages studied were Babulu Darat, Pemaluan, Sepaku and Teluk Dalam. The data used in this study econdary data from the literature study. Data collection was carried out by taking some information about the characteristics of the location of the new state capital in several research locations. The data taken is the characteristic location data. The data used in this study is secondary data from the literature study. Data analysis was carried out descriptively, qualitatively, and quantitatively. Qualitative descriptive analysis was conducted to describe the characteristics of the location of the new state capital in several research locations.

The data used in this study is secondary data from the study literature. The data collection methods in this research are in-depth interviews, field observations, documentation, discussion forums, and literature studies (Jalil and Sugiyanto., 2021; Paramananda., 2020). The document study method (library) is used to obtain secondary data such as books, research results, and regulations. Collecting data to retrieve some information about the characteristics of the location of the new state capital in several research locations. Data analysis was carried out descriptively quantitatively and qualitatively. Quantitative analysis uses spatial analysis of the Geographic Information System (GIS) to map and model the characteristics of the IKN location. Qualitative descriptive analysis was conducted to describe the characteristics of the location of the new state capital in several research locations.

C. RESULTS AND DISCUSSION

The research is located in East Kalimantan Province with two districts studied, namely Penajam Paser Utara and Kutai Kartanegara Regency. In Penajam Paser Utara Regency, there are two sub-districts studied, namely Babulu and Sepaku Districts. West Babulu Village is located in Babulu District with an area of 5,197.89 Ha. There are two sub-districts in Sepaku, namely Pemaluan Village and Sepaku Village. Pemaluan Village has an area of 18,058.10 Ha and Sepaku Village has an area of 9,722.91 Ha. Kutai Kartanegara Regency has one sub-district, namely Muara Jawa Sub-district and Teluk Dalam Village with an area of 21,170.20 Ha (see Figure 1 and Table 1).

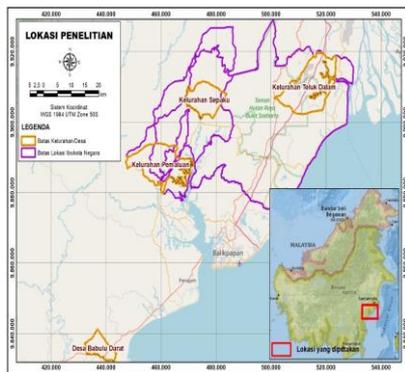


Figure 2. Research Location

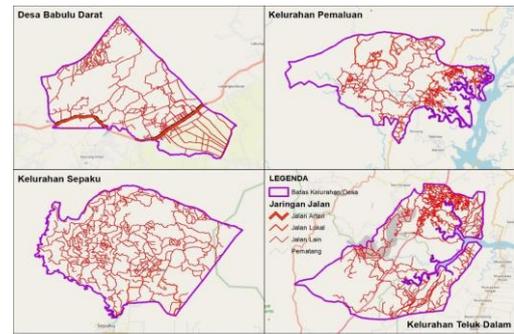


Figure 3. Road Network Village

Table 1. Research Locations

No.	District	Districts	Village	Area of Village (hectare)
1	Penajam Paser Utara	Babulu	Babulu Barat	5.197,89
2	Penajam Paser Utara	Sepaku	Pemaluan	18.058,10
3	Penajam Paser Utara	Sepaku	Sepaku	9.722,91
4	Kutai Kartanegara	Muara Jawa	Teluk Dalam	21.170,20

The characteristics of the location of the research area include the road network, river distribution, watershed, and topography, namely:

1. Characteristics of the Road Network

Roads are one of the most important aspects of everyday human life so that humans can travel anywhere to get to their place of activity. Roads for the government are an important means of transportation to run the wheels of the economy and government. There are several types of roads, namely highways, arterial roads, local roads, and other roads. The highway is a transportation infrastructure that affects the social and economic development of the community. Improving people's living standards will have an impact on the condition of road transport infrastructure. The land transportation sector with road infrastructure is the transportation infrastructure that receives the most influence from an increase in living standards, because the main function of the highway is as an infrastructure to serve the movement of human and goods traffic safely, comfortably, quickly, and economically. certain requirements (Haditama, 2009).

Local roads are roads that are often encountered, whereas local roads are roads that support community economic activities. West Babulu village has a network of arterial roads and local roads. Kelurahan Pemaluan, Kelurahan Sepaku, and Kelurahan Teluk Dalam have a network of local roads and other roads (see Figure 3)

2. Characteristics of River and Watershed Distribution

The hydrological unit, namely the Watershed (DAS) can be used to assess land quality. The land is the main factor to meet the needs of life and becomes very important along with the increase in population. The availability of land with high productivity capabilities in the watershed is decreasing in line with efforts to fulfill human needs. The increasing number of residents in the new capital city's locations will affect the availability of land and water. Fulfillment of water needs at the new capital city's locations from river water and dams. Rivers scattered in the watershed of the research area can be a source of water in the research area. The availability of clean water is one of the government's focuses in determining the location of the new capital city. Studies need to be carried out on the water potential of the surrounding watersheds that are expected to supply the needs of a nation's capital city, the groundwater potential, and the plans for the construction of dams and reservoirs that the central and local governments can use will carry out. The research area is North Panajam Paser Regency which has three watersheds, and Kutai Kartanegara Regency has two watersheds in total, there are 5 watersheds, namely Mahakam, PM, Riko Manggar, Telake watersheds.

Kutai Kartanegara Regency has two watersheds, Teluk Dalam Village, Muara Jawa District, which has a Mahakam Watershed covering 21,070.60 Ha, and PM Watershed with two watersheds, each of which has an area of 0.21 Ha and 99.38 Ha. Penajam Paser Utara Regency has three watersheds, namely the Telake watershed in two different places located in Babulu Barat Village with an area of 5,197.89 Ha and Pemaluan Village with an area of 13.10 Ha, Riko Manggar watershed in two different places in Pemaluan Village. With an area of 18,045.00 Ha and Sepaku Village with an area of 8,971.46 ha, and the Mahakam Watershed located in Sepaku District with an area of 751.45 Ha (see Figure 4 and Table 2).

Mahakam River is a mainstay river that can be used as a water source located quite far away. Rivers are used to fulfilling water needs and can

also be used for water transportation. Meeting water needs apart from river water can also be from dams. The existing dams in the the nation’s capital city area are the Manggar, Barnacle, Saboja, Lempake, and Embung Aji Raden dams and the Mahakam River Kalhol Intake (Total Potential 4,828 Liters/second) and the Water Resources Infrastructure Plan for the Sepaku Semoi Dams, Selamatyu, Lambakan, Berus, Safiak, Batu Lepek, Itchi and Intake Loa Kulu in the Mahakam River with a potential of 33,960 liters/second. The total potential is estimated at 38,777 liters/second (Herlambang and Said., 2020). Along with population growth, the need for water will continue to increase sharply for domestic needs, the industrial sector, and agriculture in the future (Wheida & Verhoeven., 2007).

3	Kutai Kartanegara	Muara Jawa	Teluk Dalam	PM	99,38
4	Penajam Paser Utara	Babulu	Babulu Darat	TELAKE	5.197,89
5	Penajam Paser Utara	Sepaku	Pemaluan	TELAKE	13,10
6	Penajam Paser Utara	Sepaku	Pemaluan	RIKO MANGGAR	18.045,00
7	Penajam Paser Utara	Sepaku	Sepaku	MAHAKAM	751,45
8	Penajam Paser Utara	Sepaku	Sepaku	RIKO MANGGAR	8.971,46

Source: BPDASHL Mahakam Berau

3. Topographical Characteristics

Topography has an important role in the process of infiltration, runoff, and erosion. The topography of the area, which includes elevation, land slope, and regional morphology, will greatly determine the accessibility and development of the area in the future. Areas with a fairly high elevation, steep slopes, and landforms that tend to be hilly or mountainous, will be relatively difficult to access and the development process will run more slowly. One of the reasons is that the process of infrastructure development, such as roads, settlements, offices, and so on, will take considerable time, effort, and cost. In addition to the expensive infrastructure development process, points with high elevations, in general, can also have an unfavorable impact on the surrounding environment, especially the environment below it, when these areas are used for urban infrastructure development.

This is because the highest points in an area generally function as protected areas, namely guarding against excess water or flooding during the rainy season and guarding against water shortages during the dry season. As shown in Figure 5, the sub-district of Pemaluan has the highest point of the four administrative areas studied. So that this village area has a fairly rough topography.

In fact, part of the Pemaluan sub-district is the nation’s capital city core zone. Because Pemaluan has the highest points, it is best if these highest points are later maintained as a protected area or green open space (RTH) for the city. In order to protect the areas under it. If the Pemaluan Village which has the highest point is opened, various types of disasters will appear, such as floods in the rainy season and water shortages in the dry season. This is because the topography and physical characteristics of the watershed will affect the amount of rainfall, as well as the high and low air temperature in a watershed.

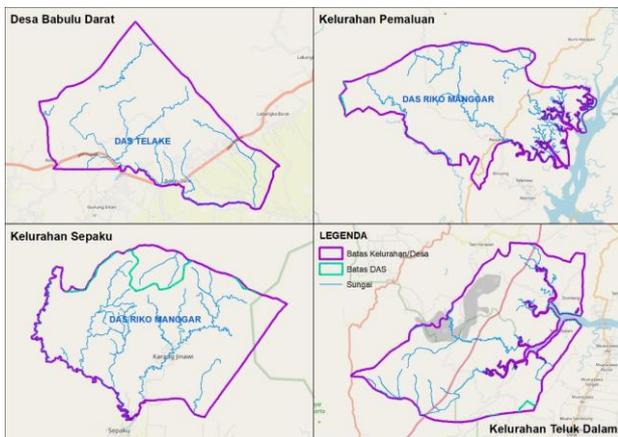


Figure 4. Rivers and watersheds

In 2023, it is estimated that IKN's water needs will reach 16,500 liters/second, with the needs of surrounding districts in that year reaching 27,232 liters/second. In line with the development of the city and its facilities, the demand for water will increase. The nation’s capital city requires alternative additional water sources (Herlambang and Said., 2020). The watersheds and rivers in the research area are expected to help support the water needs of the IKN location. Water is a basic need that is needed for the construction and operation of existing facilities and is one of the most important substances on earth as a source of life (Badi et al., 2018). The state Capital City area has rivers that are not too large located in the northern part, with discharges ranging from 1 to 4 m3/second. Seeing this, the water problem becomes a very important problem so it must be managed as well as possible so that in the future there will not be a serious shortage of water supply (Hasan., 2014; Wheida & Verhoeven., 2004).

Table 2. River and watersheds

No.	District	Districts	Village	watersheds	Large (hectare)
1	Kutai Kartanegara	Muara Jawa	Teluk Dalam	MAHAKAM	21.070,60
2	Kutai Kartanegara	Muara Jawa	Teluk Dalam	PM	0,21

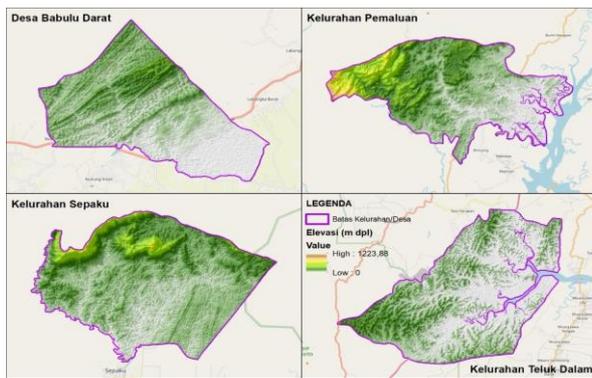


Figure 5. Elevation

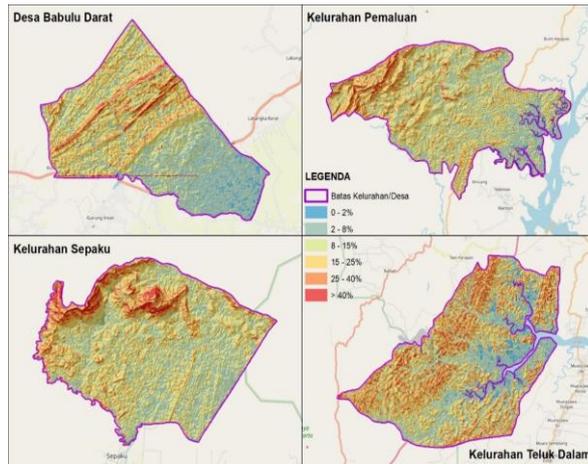


Figure 6. Slope

Theoretically, usual areas with very steep slopes (>40%) and large enough areas, should be designated as protected areas. Based on Figure 5, the sub-district that has a very steep slope and the area is quite large is the Sepaku Village. So that in the future these very steep areas of Sepaku Village can be used as urban forests, which can also function as educational or tourism facilities for a nation's capital city.

Areas with flat landforms (plains) will be relatively faster to develop. Because flat areas will be easily accessible in the field, and physical development in these areas is not very expensive, compared to areas with rough terrains, such as Mount tops or Midslopes. Based on Figure 6, it can be seen that Babulu Darat Village is actually the area that has the widest plains. However, this area is outside the IKN. So even though it is flat, the speed of development of this area may not be as fast as the other three villages. The most worrying thing is that the Pemaluan Urban Village area, which is located in the core zone of a nation's capital city, has a fairly large U-shape valley form. Basin landforms like this are generally prone to flooding. So basin areas like this may in the future

require a lot of artificial drainage channels to facilitate the disposal of excess water.

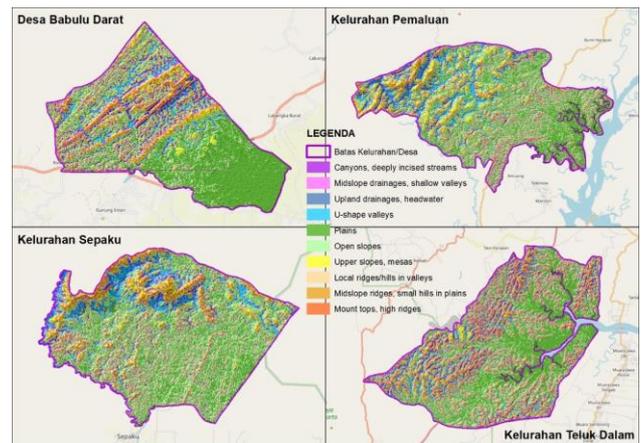


Figure 6. Landform

D. CONCLUSION

Babulu Barat village has a network of arterial roads and local roads. Pemaluan Village, Sepaku Village, and Teluk Dalam Village have a network of local roads and other roads. Panajam Paser Utara Regency has 3 watersheds and KutaiKertanegara Regency has 2 watersheds in total there are 5 watersheds namely Mahakam, PM, Riko Manggar, Telake watersheds.

Fulfillment of water needs apart from river water can also be from dams. In 2023, it is estimated that IKN's water needs will reach 16,500 liters/second, with the needs of surrounding districts in that year reaching 27,232 liters/second. In line with the development of the city and its facilities, the need for water will increase so that the nation's capital city requires alternative sources of additional water. Topographic conditions seen from elevation, slope, and landform, there are several areas that need to be maintained as protected areas or urban green open spaces (RTH), urban forests, which can also function as educational or tourism facilities for the nation's capital city, in order to protect the area.

E. ACKNOWLEDGMENT

This project is financially supported by the Research Program with contract number 362/E4.1/AK.04.PT/2021 on south Asian-Europe joint funding and Cooperation Indonesia-The Netherlands.

REFERENCES

Aurumbita, Yuke Nori. 2015. *Pemindahan Pusat Pemerintahan Provinsi Kalimantan Selatan di Kota Banjarbaru*. Tesis. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

- Badi, I., Ballem, M., & Shetwan, A. (2018). Site Selection Of Desalination Plant In Libya By Using Combinative Distance-Based Assessment (Codas) Method. *International Journal for Quality Research*, 12(3).
- Chaniago, dkk. 2008. Pemindahan Ibu Kota ke Kalimantan: Lorong Keluar dari Berbagai Paradoks Pembangunan. Jakarta: Tim Visi Indonesia 2033.
- Febriani, R., & Riyanto, E. D. (2021). Upacara Adat Tengger di Ambang Komodifikasi: Merawat Tradisi dari Ancaman Desakralisasi. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(2), 148-156.
- Firman, T. (2002). Urban development in Indonesia, 1990–2001: From the boom to the early reform era through the crisis. *Habitat International*, 26(2), 229–249.
- Fischer, B. B., Queiroz, S., & Vonortas, N. S. (2018). On the location of knowledge-intensive entrepreneurship in developing countries: lessons from São Paulo, Brazil. *Entrepreneurship & Regional Development*, 30(5-6), 612-638.
- Friedmann, J. (1968). Education for regional planning in developing countries. *Regional Studies*, 2(1), 131–138. <https://doi.org/10.1080/09595236800185101>
- Hasan, E. (2014). Water production from seawater multi stage flash desalination plant Case Study Misurata, Libya. Paper presented at the 6th International Conference on Water Resources and Arid Environments (ICWRAE 6), Riyadh, Saudi Arabia.
- Haditama, A. W. (2009). *Analisis Kecelakaan Ditinjau Dari Faktor Kelengkapan Fasilitas Jalan Dan Struktur Jalan (Studi Kasus di Ruas Jalan Caruban-Ngawi Km 0, 0-Km 10 Jawa Timur)* (Doctoral dissertation, UAJY).
- Hasibuan, R. R. A., & Aisa, S. (2020). Dampak Dan Resiko Perpindahan Ibu Kota Terhadap Ekonomi Di Indonesia. *At-Tawassuth: Jurnal Ekonomi Islam*, 5(1), 183-203.
- Hutzschenreuter, T., & Harhoff, P. L. (2020). National capital city location and subsidiary portfolio expansion: The negative effect of geographic distance to the capital city at inception on the speed of subsequent investments. *Journal of International Business Studies*, 51(7), 1107-1132.
- Hutzschenreuter, T., & Harhoff, P. L. (2019, July). The Effect of Geographic Proximity to the National Capital City at Inception on the Speed of Subsequent Investments in Emerging and Advanced Economies. In *Academy of Management Proceedings* (Vol. 2019, No. 1, p. 13236). Briarcliff Manor, NY 10510: Academy of Management.
- Hutasoit, W. L. (2019). Analisa Pemindahan Ibukota Negara. *Dedikasi*, 39(2), 108-128.
- Jalil, A., Yesi, Y., & Sugiyanto, S. (2021). The Identification of Village and Tourism Potentials in Facing Economic Social Threats of Communities in Peatland. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(2), 184-191.
- Ki, D., & Lee, S. (2019). Spatial distribution and location characteristics of Airbnb in Seoul, Korea. *Sustainability*, 11(15), 4108.
- Mahi, A. K. (2016). Pengembangan Wilayah: Terori & Aplikasi. Kencana.
- Muchdie, Alkadri, & Suhandoyo. (2001). 3 pilar pengembangan wilayah, sumber daya alam, sumberdaya manusia, teknologi. Direktorat Kebijakan Teknologi untuk Pengembangan Wilayah, Badan Pengkajian dan Penerapan Teknologi.
- Nasution, S. D., Rianawati, F., & Susilawati, S. (2020). Faktor Penyebab Kebakaran Hutan Di Tahura Sultan Adam Kalimantan Selatan. *Jurnal Sylva Scienteeae*, 2(3), 423-431.
- Nurzaman, S. S. (2002). Perencanaan wilayah di Indonesia pada masa sekitar krisis. Penerbit ITB.
- Nurzaman, S. S. (2012). Perencanaan wilayah dalam konteks Indonesia. Penerbit ITB.
- Paramananda, D., & Muta'ali, L. (2021). Analisis Kesiapan Wilayah Calon Lokasi Ibu Kota Negara di Kabupaten Penajam Paser Utara dan Kabupaten Kutai Kartanegara. *Jurnal Bumi Indonesia*, 10(1).
- Putra, I., Indraddin, I., & Miko, A. (2021). Penolakan Komunitas Lokal Terhadap Kedatangan Transmigran Suku Anak Dalam. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(2), 175-183.
- Putri, F. N., & Wahid, U. (2021). Pembimbingan Berita Tentang Rencana Pemindahan Ibukota Baru Di Masa Pandemi COVID-19. *PANTAREI*, 5(01).
- Power, M. (2010). Geopolitics and 'development': an introduction. *Geopolitics*, 15(3), 433-440. Pramudi, L. (2008). Lembaga Penjaminan Mutu Pendidikan.
- Rickardsson, J., Mellander, C., & Bjerke, L. (2021). The Stockholm Syndrome: the view of the capital by the "Places Left Behind". *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 14(3), 601-617.
- Rustiadi, E. (2018). Perencanaan dan Pengembangan Wilayah. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Saputra, E. (2019). Beyond fires and deforestation: Tackling land subsidence in peatland areas, a case study from Riau, Indonesia. *Land*, 8(5), 76.
- Sahamony, Anugerah A. 2018. Tinjauan Geografis Wilayah Potensial Ibu Kota Negara Indonesia. Tesis. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Sahamony, A. A., Muta'ali, L., & Mei, E. T. W. M. Tinjauan Geografis Wilayah Potensial Ibukota Negara Indonesia. *Jurnal Teknosains*, 10(1), 86-101.
- Setiono, D. N. S., & Setiyono, P. (2010). Ekonomi pengembangan wilayah: Teori dan analisis. Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, Universitas Indonesia.

- Sun, X., Yip, T. L., & Lau, Y. Y. (2019). Location characteristics of cruise terminals in China: a lesson from Hong Kong and Shanghai. *Sustainability*, 11(18), 5056.
- Sujarto, D. (2006). Perencanaan pembangunan kota. Prodi PWK-SAPPK ITB.
- Silalahi, S. A. F. (2019). Dampak Ekonomi dan Resiko Pemindahan Ibu Kota Negara. *Info Singkat*.
- Sodik, J., & Iskandar, D. (2007). Aglomerasi dan Pertumbuhan Ekonomi: peran karakteristik regional di Indonesia. *Jurnal Ekonomi & Studi Pembangunan*, 8(2), 117-129.
- Taufiq, M. (2017). Pemindahan ibu kota dan potensi konektivitas pemerataan ekonomi. *Prosiding Semas Pemindahan Ibu Kota Negara 2017*.
- Tarigan, R. (2012). Perencanaan pembangunan wilayah. Bumi Aksara.
- Winarso, H., & Firman, T. (2002). Residential land development in Jabotabek, Indonesia: Triggering economic crisis? *Habitat International*, 26(4), 487–506.
- Wheida, E., & Verhoeven, R. (2004). Desalination as a water supply technique in Libya. *Desalination*, 165 (Supplement C), 89-97. doi: <https://doi.org/10.1016/j.desa1.2004.06.010>
- Wheida, E., & Verhoeven, R. (2007). An alternative solution of the water shortage problem in Libya. *Water Resources Management*, 21(6), 961-982. doi: 10.1007/s11269-006-9067-6
- Yahya, M. (2018). Pemindahan Ibu Kota Negara Maju dan Sejahtera. *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, 14(1), 21-30.



A RATIONAL CHOICE ANALYSIS IN OFFERING THE SPIRIT OF THE NORTHERN BUDDHISM

Nguyen Tan Khang^{1*}, Junardi Harahap², Budi Rajab²

¹ University of Social Sciences and Humanities – Viet Nam National University Ho Chi Minh City, Viet Nam;

Master of Anthropology Program of Department of Anthropology, FISIP, Padjadjaran University, Bandung, West Java.

² Department of Anthropology, FISIP, Padjadjaran University, Bandung, West Java.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 21st February, 2022
Review : 07th April, 2022
Accepted : 12th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022

KEYWORDS

Rational choice; Mong Son thi thuc; evil spirits; Northern Buddhists.

CORRESPONDENCE

* E-mail: nguyentankhang@hcmussh.edu.vn

A B S T R A C T

Offering the spirits in the ritual system of Northern Buddhism is a ritual performed daily for monks and an opportunity for Buddhists to participate in many different purposes. In it, there is an exchange between gain and loss while performing the ritual of offering the spirit. It could be said that based on the concepts and beliefs about ghosts and demons in Mong Son thi thuc - one of the important rites in the customs of Northern Buddhists - these rituals give us a deeper insight into the act of worshiping the souls. This research investigates the rational choice of Northern Buddhists in Ho Chi Minh City-based on Rational Choice Theory. Qualitative research methods such as fieldwork, in-depth interviews, qualitative analysis, and quantitative research by questionnaires have shown that there is rationality in the choice of worship the souls according to Mong Son thi thuc of Northern Buddhists among believers. In other words, there seems to be a desire to receive one or more benefits from this spirit offering. Rational Choice Theory has shown its applicability in the study of rituals, religions in particular, and in the research of the humanities and social sciences in general, which has received little attention in the past.

A. INTRODUCTION

With its geographical location located at the trade junction of Southeast Asia, Vietnam has irregularly received a great flow of philosophical and religious ideas from the rest of the world. In particular, Buddhism has accompanied the Vietnamese people for about 2000 years with the main lineages of Buddhism in the North and South Buddhism. In the history of thousands of years, Vietnamese Buddhism has sometimes prospered, and sometimes suffered, but still exists as an indispensable part of the process of accompanying the Vietnamese people.

Buddhism's introduction to Vietnam brought a new aspect to the spiritual life of the Vietnamese people. Over the centuries, Buddhism has spread with the migration and expansion of Vietnamese lands that gradually entered the Central and Southern regions of modern Vietnam. Wherever Buddhism was taken, it left on each land a distinct nuance in worship, in ritual ... Its own characteristics are the Buddhist cultural identity of the region, and also show its development process" (Tran Hong Lien, 1995, p.5). These include rituals with many human values, spiritual values and profound educational implications.

One of the rituals still commonly used during the meditation course to this day is *Mong Son thi thuc*. This rite associated with the custom of worshiping the soul that has partially received Chinese Buddhism and is consistent with the belief of all living beings, and the belief with a soul in the afterlife has appeared very early in Vietnam. Therefore, this rite is welcomed, reserved, and maintained by indigenous people of Vietnam in the ritual system of Vietnamese Buddhism in general and Northern Buddhism in particular.

Ho Chi Minh City, with a history of more than 300 years of establishment and development, has become one of the major Buddhist centers of the country influencing and spreading to almost the entire Southern region. The Northern Buddhism section in Ho Chi Minh City is also part of the history of those thousands of years and also preserves diverse and rich faculties alongside Southern style. In particular, the custom of worshiping the soul according to the *Mong Son thi thuc* has been preserved and promoted in accordance with the cultural identity in Ho Chi Minh City.

Offering the soul according to *Mong Son thi thuc* has been an important ritual in the ritual system of Northern Buddhism in Vietnam. However, when

enquiring about rational choice of believers while practicing the ritual of worshiping the soul according to the *Mong Son thi thuc* based on the views of rational choice theorists, there is little study that can be shown. There are scientific questions on two issues: Firstly, do the Northern Buddhists have rational choices when performing the rituals of Mong Son worship? Secondly, what are the exchanges between which is spent and received in the practice of offering the soul according to the *Mong Son thi thuc*? Therefore we conducted research on this topic in order to find the answers to the above research questions.

There has been a lot of research completed on the topic of the offering of souls published from many perspectives such as History, Culture, Buddhism, Literature, etc. *Le Vu Lan voi van te co hon* (1977) published by Hoang Xuan Han in the Literature magazine No. 2-1977 gives a summary of the origins of the spirit worship in Vu Lan ceremony and compared Nguyen Du's soul texts printed at different times. The article provides documents about sacrificial articles expressing the Vietnamese tradition of worshiping the soul on Vu Lan's Day from ancient times. *Dia chi van hoa Thanh pho Ho Chi Minh* (1987, republished 2018) edited by Tran Van Giau, Tran Bach Dang, and Nguyen Cong Binh provides significant and systematic documents to help us complete the characteristics of the research area.

This is the basis to help us determine the research site and history of Buddhism in Ho Chi Minh City. *Khai luoc ve Phat giao Vietnam* (1994) by Le Anh Dung is also a work that provides an overview of Vietnamese Buddhism from the time Buddhism was introduced until the French opened fire to invade Vietnam. However, because it is only a summary, it does not go into detail in each period of Buddhism in Vietnam. *Nhi khoa hiep giai* (1995) translated by Venerable Thich Khanh Anh explains the meaning of two most important Kung fu times of the Northern Buddhist monk, the morning and evening Kung fu periods. During the afternoon session, there is an elaborate explanation of the *Mong Son thi thuc*. This is one of the main reference documents for the study of the *Mong Son thi thuc*. *Dao Phat trong cong dong nguoi Viet o Nam Bo-Vietnam tu the ky XVII den 1975* (1995) by Tran Hong Lien is a record and research working on Buddhism of the Vietnamese people in the South in four centuries. The work provides many important documents about the history and activities of Buddhism in the South, including in Ho Chi Minh City. This work helps us to have a lot of materials to understand the Buddhist introduction to the South in general and Ho Chi Minh City in particular.

The work of *Chieu hon thap loai chung sinh* also known as the Ten Types of Living Beings in Nguyen Du, 1996, published by the Literary Publisher, The Center for International Studies is an excellent and classic text in Vietnam's central literary treasures. Nguyen Du has listed ten types of souls that fit the Buddhist point of view. This work is an important resource for studying the soul, the main object of the

actual *Mong Son thi thuc*. *Nghi thuc Chu kinh Nhat tung* (1997) compiled by the Buddhist Church of Vietnam provides rituals that are frequently used in Vietnamese meditation, including ritual offerings according to Northern Buddhism. *Vietnam Phat giao su luan I-II-III* (2000) by Nguyen Lang has contributed to revive the atmosphere as well as the specific appearance of Buddhist activities through the ages. This work helps us to have more information on Buddhist activities in the temple, in the community's life of believers over many periods to base on that research on the origin of real offerings in Buddhist life in Ho Chi Minh City.

Linh Son Phap bao Dai tang kinh (2000-2003), also known as *Dai chanh tan tu dai tang kinh*, the new overhaul of the Buddhist scriptures, is the great Vietnamese scriptures published by the Taipei Linh Son Educational and Cultural Association, including 22 sutras. In which, the Tantric sutra has sutra 1313, which is the Buddhist sutras of the mandala to save the demons Diem Khau, and a number of other related sutras. These sutras are directly related to the birth of *Mong Son thi thuc* rite that Mr. Bat Khong compiled on the Mong Son mountain.

Lich su Phat giao Vietnam (Complete 3 volumes), (2002) by Professor Le Manh That is a research work that provides documents on many aspects of Buddhism from the origins to the Tran Thanh Tong dynasty (1278). This work contributes to provide a systematic view throughout the ten centuries since Buddhism came to Vietnam. *Phat hoc pho thong I-II-III* (2006) by Venerable Thich Thien Hoa is one of the classic Buddhist literatures of Vietnam. The work not only provides Buddhist knowledge of theory but also supplies information of the Buddhist teachings in daily practice, including the Kung fu afternoon ceremony course that includes offerings. *Mong Son thi thuc yeu giai* (2012) compiled by Thich Phuoc Thai. This work thoroughly explains the meaning of the rituals of worship, mantras of the actual Mong Son ritual, thereby helping us to learn the meaning and value of the *Mong Son thi thuc*. *Mong Son thi thuc khoa nghi (Han van-Dien Nom-Phein am-Chu giai)* (2014) by Venerable Bich Lien and Nguyen Van Thoa (edited). This work is quite meticulous in the research of *Mong Son thi thuc*. The annotations in the book contribute to clarifying the meaning of *Mong Son thi thuc*.

We also have access to the two books, *Du gia trung khoa Mong Son thi thuc khoa nghi* (2015) and *Du gia dai khoa nghi thuc Khanh Son co tu* (2015) compiled by Thich Thien Duc to perform the center and the general herd of diagnosis and experiment. *Dai tang kinh Vietnam Nam truyen* by the Vietnam Buddhist Research Institute in coordination with the Religion Publisher in 2015 has many parts, the sutras talking about the hungry ghosts and the worship of the hungry ghosts. These are sutras belonging to the Theravada Buddhist tradition but provide a source of evidence to illustrate the origin of the offering of the hungry ghosts and spirits in the Buddhist tradition. The Bhikkhu Tri Quang has compiled the book *De hieu dan chan te* (2018) with the main content of

annotation, translation and explanation of the meaning of a diagnostic altar. In an altar, there is always a part of *Mong Son thi thuc* as part of the ritual of searching for the soul. This is a valuable document to study deeply about worshipping the soul according to the real *Mong Son thi thuc*. The Bhikkhuni Hai Trieu Am in *Song chet binh an* (2018) has a guide section, explaining the actual *Mong Son thi thuc*. Tran Hong Lien has a work *Gop phan tin hieu Phat giao Nam Bo (van hoa va xa hoi)* (2019). The work gathers articles on Southern Buddhism in many areas from the history, culture, Buddhist activities of the South and of Ho Chi Minh City.

In addition to the above works, we also have access to many valuable materials from master's thesis such as thesis *Tap tuc tho cung co hon cua nguoi Viet o mien Tay Nam Bo* (2012) by Vu Minh Tuan focusing on discussing the ritual of offering her souls of Vietnamese people in the Southwest region while also specifying the characteristics and role of the worship of Vietnamese souls in the Southwest region.

This paper aims to show whether or not there is a rational choice of Northern Buddhists in Ho Chi Minh City when practicing spirit offerings. At the same time, if there is an exchange to achieve the goal while performing the spirit worshipping ritual, what is the nature of that exchange and what do the Northern Buddhists expect to achieve when performing the spirit offerings?

The Vietnamese dictionary defines evil spirits as "The soul of the dead without relatives of worship" (Prof. Hoang Phe, 2018, p.255). The Book *Nhi Khoa Hiep Giai* demonstrates "they have no relatives to rely on, no friends, are forever in darkness, living forever in the realm of people, getting karmic retribution, suffering from having no one to save them, bad things do not look stately, their lives are often lonely. It means that evil spirits" (Venerable Thich Khanh Anh), 1991, p.481). "Hungry ghosts are hungry demons that roam without shelter, and no one offered to feed them. The bible describes these specimens, the belly is as big as a drum, the throat is as small as a needle. It is greed, glue" (Thich Phuoc Thai, 2012, p.14). "Demons often suffer starvation, due to their previous lives creating evil karma, with many desires". (Thich Quang Do, translated 2000, vol. 3, p.3243).

It can be said that demons or ghosts have different names because the translations of each author are different, but the content of the explanation is the same. Furthermore, they have features in common such as hunger, suffering, no rescuers, and the cause of suffering due to the creation of evil karma from many previous lives.

Mong Son thi thuc; "Nghi" is a form that is shown to the outside. "Thức" is a predetermined rules or manners that we need to follow according to the correct dharma during a religious ceremony" (Thich Phuoc Thai, 2012, p. 18). There is a rite in all the rituals of Northern Buddhism to standardize the

actions of everyone participating in the ceremony so that, as a whole, it appears to be solemn and dignified.

Mong Son is a mountain in the west of Danh Son District, Chau Nha An, Sichuan province, China. This is the place where Shaman Bat Dong resides, practices and composes the authentic *Mong Son Rite*. "Thi" means "to give alms". It has three meanings: self-giving or giving away personal possessions; Dhamma is to bring the Buddha's teachings and give it to everyone; fearlessness is to grant fearlessness to all people, and all species. "Thực" is simply food which every species eats in order to survive. "Thí thực" means that giving alms food to others" (Thich Quang Do, translated 2000, volume 5, p.5689). So "thí thực" is actually the giving of food, which includes the meaning of the material food and the spiritual food. In conclusion, the *Mong Son thi thuc* is actually a form and method created by Kim Cang Bat Dong Shaman and Vajra Real Shaman to give both physically and mentally food to the soul and hungry ghost.

Northern Buddhism; There are a lot of ways of understanding of Buddhism, but we only come out here to understand what we see fit to the subject and have no intention of opposing opposition. Buddhism was spread widely of ancient India in two main directions. According to Hoa Linh Thoai, (Online Buddhist Dictionary, North Cardboard item), one branch went to the South, to countries such as Sri Lanka, Burma, Thailand, Cambodia, Laos, etc. This branch is variously known as Southern Buddhism, Southern or Theravada Buddhism which is based on the Pāli Buddhist scriptures. Therefore, it is also called the Pāli branch of Buddhism. Buddhism practised in Mongolia, Tibet, China, Japan, Korea, is called Northern Buddhism, Northern, or the Northern tradition. This branch of Buddhism is based on the Buddhist scriptures in Sanskrit, so it is also called Sanskrit Buddhism.

There are some researchers who believe that there are signs of Buddhism was introduced into Vietnam from the 3rd century (BC) in the Do Son area (Hai Phong city), accompanied by some Indian monks, and traders who came to trade in Vietnam. Thus, it can be said that no matter what time Buddhism was introduced into Vietnam, it must be affirmed that Buddhism is a religion introduced into Vietnam very early in comparison to other religions and has attachment and harmony with the tradition, culture, and identity of the Vietnamese nation, accepted by the Vietnamese to survive and develop to this day" (Minh Nga, 2020, Deputy Director of the Department of Buddhism, Government Committee for Religious Affairs)

In Vietnam, there are two traditions of Northern and Southern Buddhism simultaneously, "*Mong Son thi thuc*" ritual is actually in the rituals system of Northern Buddhism in terms of lineage according to the above geographical path. We do not mention here Traditional Buddhism here but follow the Tibetan

school because it has its own distinctive features (Nguyen Tan Khang, 2018, p.465).

Rational Choice Theory; Rational Choice Theory, also known as reasonable choice theory, is the typical representative of this school of thought, and includes Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), John Stuart Mill (1806-1873), James George Frazer (1854-1941), Bronislaw Malinowski (1884-1942), Claude Lévi Strauss (1908-2009) and a number of other prominent scientists.

Reasonable choice theory has its roots in Philosophy, Economics and Anthropology in the eighteenth-nineteenth century. "Some Philosophers have said that human nature is selfish to seek satisfaction and avoid suffering" (Le Ngoc Hung, 2002, p. 305). "Bronislaw Malinowski has carried out important studies showing that community life has the basic characteristic of giving and receiving gifts, an interaction according to the principle of mutual benefit ... In personal social interactions, there is the tendency to repeat which behaviors gives them satisfaction" (Le Ngoc Hung, 2002, p.310-311).

The rational choice theory states that "people engage in religion that is involved in a process of exchange. However, this exchange is not really a physical one but a "symbolic" one. When participating in this exchange, human costs may be tangible, but rewards are often intangible such as encouragement, trust, a sense of serenity ... after attending rituals. or religious activities" (Pham Minh Anh, 2016, p.116).

Applying rational choice theory to this research, we want to find out what the real "exchange process" is when the followers of the perform. Finally, it comes to the conclusion whether worshipping the soul according to the actual Mong Son thi thuc of the Northern Buddhists is a rational choice or not. This study also based on the propositions of rational choice theory to explain the data from the survey results, interviewing the Northern Buddhists to prove that the Northern Buddhists had the reason when choosing to worship the soul according to the real Mong Son thi thuc.

The rational choice theory states that when an individual participates in a religion or more specifically a religious ritual, it means that participating in a process of exchange or in other words an action, interaction that mutually beneficial. We place this process of "win-win" in the propositions of rational choice theory to consider the choice of Buddhists participating in the Mong Son thi thuc of Northern Buddhist in Ho Chi Minh City. If the practice of worshipping the soul according to Mong Son thi thuc of Northern Buddhists in Ho Chi Minh City satisfies the propositions of the rational choice theory, it is possible to initially conclude the choice. Offering the soul is a rational choice.

B. METHOD

Qualitative research plays a crucial role in the whole study, because the methods used in the article such as Content Analysis, Participant Observation, and In-depth Interviewing are all approaches that produce qualitative results. Content Analysis helps us analyze the content in the research process of theoretical issues that create a premise for the research.

We used the Participant Observation method in this article to survey the ritual of worshipping the soul according to the Mong Son daily rituals in the temples, hermitages, houses, in the altar and during rituals at people's homes on the occasion of the Full Moon. Thereby, we were able to attend the ceremonies together, observe them in detail, observe the specific cultural and religious life of the Vietnamese people, and especially research hypotheses from the perspective of "Insider".

By applying the Observe-Attendance Method, we can approach many participants of the rituals such as monks, nuns, and Buddhist followers. Thereby, it is possible to conduct interviews based on the application of in-depth interviewing to record the perceptions of the people attending the ceremonies through the in-depth interview notes. That is a significant source of documents contributing to the clarification of the research topic. In-depth interviews help us to collect information from people who perform and participate in the ritual of soul offered by "Mong Son thi thuc" such as monks, Buddhists, etc. These are the direct participants involved in the ceremony so that they not only provide in-depth information, but also contribute to enriching the content.

Quantitative research: "Quantitative research can be construed as a research strategy that emphasizes quantification in the collection and analysis of data" (Alan Bryman, 2012, p.35). To shed light on the content that needs to be studied and to increase the persuasiveness we apply quantitative research in this study. This topic uses the method and techniques of investigation by questionnaire. The questionnaire was designed by us with different types of questions and scales around the study subject.

From identifying the subject of the study and the scope of the study we proceed to select the sample based on the formula:

The formula for calculating sample size according to Yamane (1967-1986):

$$n = \frac{N}{(1+N \cdot e^2)}$$

In it:

n is the sample size to be calculated

N is population size (overall)

e is the desired level of error [as a percentage from the formula (1 - assumed reliability)]. Here we choose a 95% reliability that corresponds to the desired margin of error of 5%. Applying the above formula, there will be $e = 1 - 95\% = 0.05$.

According to data published from the Ho Chi Minh City Buddhist Association for the 2012-2017

term, the whole ho chi minh city has 1,046 northern monastic institutions including 7,967 monks and nuns and about 4,000,000 Buddhists. (Enlightened Newspaper, 2017). Apply according to the formula for calculating the sample size above we have:

$$\text{Sample size Increase, Ni: } n = \frac{7967}{(1+7967*0,05^2)} = 381$$

$$\text{Buddhist sample size: } n = \frac{4000000}{(1+4000000*0,05^2)} = 400$$

In particular, for the convenience of the survey process we round the number of survey samples Increased, Ni to 400. Thus, the total number of samples to be surveyed is 800 samples. Gender variation affects the survey results, so we proceed to divide by the ratio of men and women. However, the exact statistics that divide the sex between men and women we have not found, so the division of the survey by gender is only relative to the assumption that the sex ratio is the same. The subjects of the survey were monks who gave 200 votes, nuns 200 votes, male Buddhists 200 votes and Female Buddhists 200 votes.

The distribution of survey slips to monks and nuns was conducted between June 2019 and August 2019 at monasteries listed in the subjects section and scope of the study. This is the time of settling down of the Northern Monks and Nuns, so it is very convenient for surveying. For Buddhists, we hand out survey slips divided into several batches at the religious teachings lasting from June 2019 to February 2020.

C. RESULTS AND DISCUSSION

The first proposition, “The individual hypothesis: All social phenomena are the result of the combination of actions, beliefs or attitudes of individuals” (Nguyen Xuan Nghia, 2008, p.71).

When participating in the ritual of worshipping the soul according to the *Mong Son thi thuc*, the devotees must coordinate actions from the preparation of offerings, to coordinate in the use of methods such as bells, bamboo tocsin, musical stone, unified during ritual practice such as when to stand, kneel, to prostrate, recite and solmizate etc. At the same time, most of Northern Buddhists, when participating in worshipping the spirit according to the *Mong Son thi thuc*, must have faith in the presence of the realm of forsanke spirits and ghosts. From the starting point of belief in the realm of ghosts and existence of hungry ghosts, it leads to a belief that ghosts and souls will receive the offerings and transcend once they hear the sutras. From having faith in what you are doing that you are expressing respectful attitude, arousing compassion for the real offering to the soul and the hungry ghost.

The second proposition, “The postulate of perception: understanding individuals' actions, beliefs or attitudes reconstructs their meaning for individuals” (Nguyen Xuan Nghia, 2008, p.71). Through

understanding what you are doing, believing in what you are doing and having an attitude consistent with what you are doing, believers can perceive the meaning of worshipping the spirit according to the real *Mong Son thi thuc*, including showing gratitude to the deceased, sowing the seeds of compassion through almsgiving, sharing difficulties with the spirit world, hungry ghosts, practicing the Buddha's teachings to experience spiritual life and understanding the law of cause and effect.

The third proposition “The hypothesis of rationality: the individual believes the action because of belief, or the action makes sense for the individual, or in other words the main cause of the action, faith lies in the meaning that individuals attribute to them.” (Nguyen Xuan Nghia, 2008, p.71). At first it seems that this proposition falls into the state of repeated argument because that human action is reasonable repeatedly explains it as plausible. However, because the Northern Buddhists feel that the offering of the spirit is meaningful to themselves as the second postulate proves they believe in what they do, and these meanings are the reasons that motivate them to continue repeating the act of offering souls in the future.

“People often believe in something they will do it without waiting for testimonials. Therefore, the act of offering real alms is also within the scope of their beliefs. In Buddhism, not everyone makes offerings because of different conceptions and beliefs. Furthermore, people often live by experience but rarely live by logic. For example, when they finish worshipping, they feel secure and at peace, then they continue to worship, but if they feel insensible, they will stop it. Or, after they finished worshipping, they feel that they can do business and do more favorably, then they will believe and continue to worship” (Excerpt of Interview Minutes 04).

The fourth postulate, “Consequence theorem: the meaning of action for the agent is always in the effect of the action” (Nguyen Xuan Nghia, 2008, p.71). Through surveying the devotees' feelings when participating in the *Mong Son thi thuc* (see Table 1 and Chart 1), we found that the devotees achieved what they wanted. The things they want are always meaningfully positive to them and also the reason for them to repeat the act of offering souls in the future.

Table 1. Perceptions after participating in the ritual worship of Mong Son customs of Northern Buddhists in Ho Chi Minh City (people and percentage).

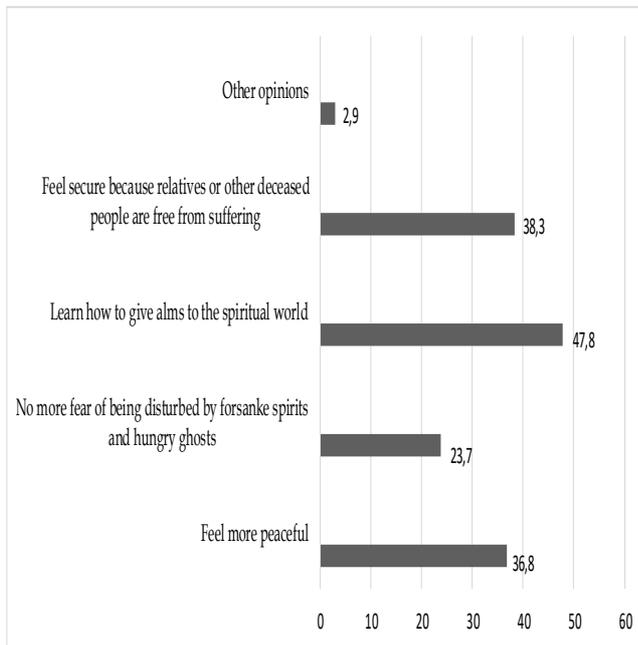
	Feel more peaceful	No more fear of being disturbed by forsanke spirits and hungry ghosts	Learn how to give alms to the spiritual world	Feel secure because relatives or other deceased people are free from suffering	Other opinions
--	--------------------	---	---	--	----------------

Monks	65 (32,5%)	17 (8,5%)	98 (49%)	93 (46,5%)	4 (2%)
Nuns	52 (26%)	32 (16%)	119 (59,5%)	69 (34,5%)	0 (0%)
Buddhists	178 (44,5%)	141 (35,3%)	165 (41,3%)	144 (36%)	19 (4,8%)
Total	295 (36,8%)	190 (23,7%)	382 (47,8%)	306 (38,3%)	23 (2,9%)

Source: Nguyen Tan Khang

Chart 1: Impressions after engaging the Mong Son worshipping ceremony of the Northern Buddhism in Ho Chi Minh City (%).

Source: Nguyen Tan Khang



The fifth postulate, “The egoistic proposition: in the consequences of an act, only those consequences related to the individual are interested in the individual” (Nguyen Xuan Nghia, 2008, p.71). In the case that the Northern Buddhists feel more peaceful after participating in the ritual of worship, they will give priority to the security of participating in the donation of the soul. In other cases, if they encounter uncertainties about the ghost or ghouls. Yet, after offering the soul, they find that they are not disturbed by the ghost, for them to worship the soul according to the *Mong Son thi thuc*. That is the function of dispelling the devil. Additionally, in the case they sacrifice their souls for business purposes, they make offerings to the souls because they are afraid of being disturbed by the ghosts that might make their business not going smoothly. In short, the consequences of any act of offering to the soul related to Buddhist followers own interests since they prioritize caring about it over other issues.

The issue of selfishness in ritual participation and religious rituals has been identified by Edward Tylor when he studied primitive religions. “In prayer, a wish is asked to be fulfilled, but this desire is limited to

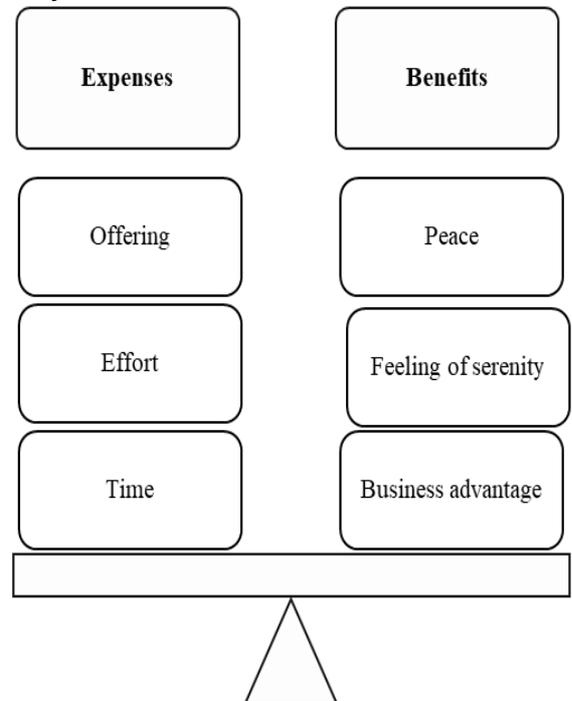
personal interests. It is only at later higher levels of morality that worshipers begin to add requests for help in doing good and avoiding evil. In that way, prayer becomes an instrument of morality” (Edward Tylor, 2019, p.818).

The sixth hypothesis, “The cost-benefit proposition: every action includes expenditures and advantages and individuals always decide in the direction of action to maximize the difference between expenses and profits” (Nguyen Xuan Nghia, 2008, p.71). We consider the actual act of worshipping souls according to the *Mong Son thi thuc* in terms of costs and benefits. In terms of costs, for example, in case of families who have to worship the ghosts due to the afraid of their businesses being disturbed by them, they have to spend time, effort to prepare and costly offerings such as white porridge, salt, rice, water, incense, lights, flowers, and fruit.

In terms of benefits, they will achieve peaceful mind at first during the worship time. Furthermore, after the worship time with belief in what they have done, if the business goes well, their faith will continue to be strengthened, security, a sense of peace of mind is maintained.

Thus, in this case, the trade-off between costs and benefits is the exchange between material and spirit, or in other words, costs spent visible, but benefits are invisible (see figure 1).

Figure 1. Simulation of the cost and benefits of offering Mong Son worship of Northern Buddhists in Ho Chi Minh City.



Source: Nguyen Tan Khang

Thus, when looking through the prism of the rational choice theory, it can be said that in the case that individuals who make real sacrifices put their own interests first, the choice of spirit offerings according to the law. Mong Son formula is really a rational

choice. This conclusion is because in some cases, we do not have faith in the realm of forsake spirits and ghosts, engaging the worship because of tradition without understanding the symbolic meaning of the *Mong Son thi thuc*. In fact, it is not a rational choice. Although rational choice theory is often criticized for the majority of research interest at the individual and microscopic level rather than research at the social and macroscopic level. At the same time, rational choice theory has also been criticized for its emphasis on economic "cost-benefit". However, when researching on the specific religious ritual practices worshipping spirits according to the *Mong Son thi thuc*, we found that it is possible to study rational choice theory on macroscopic level because most of Bac Truyen pagodas offer food every day and there are many real alms held in which a community of people sharing the same religion, participating in the same religious belief. In addition, when applying rational choice theory in the study of religious behavior, we will find that the exchange relationship between costs and benefits is not only material but also mental change. The survey results have shown that there is a consideration between what is spent and what is gained when the Northern Buddhists perform the ritual of offering the souls according to *Mong Son thi thuc*. It means that there is a choice based on obtainable benefits when offering of the soul.

D. CONCLUSIONS

The survey results have shown that there is a consideration between what is spent and what is achieved when the Northern Buddhists perform the ritual of offering the spirit according to Mong Son Thi Thuc rite. The results also of this study have shown that there is a rational choice, that is, there is a balance between gain and loss when Northern

Buddhists perform the ritual of offering spirits according to the Mong Son Thi Thuc rite. It means that there is a choice based on obtained benefits when performing offering of the soul. When encountering uncertainties and insecurity in life related to spirituality and demons, the Buddhists tend to come to offer alms to the soul by the Mong Son thi thuc of giving food to "be safe". Although rational choice theory is widely studied in economics, but when it is applied to religious research, it can also be achieved when explaining the individual's choice in religious acts. Through this research, Rational Choice Theory is also emphasized and applied as a typical example in ritual research, religion in particular and anthropological research in general. More broadly, Rational Choice Theory can be applied and has a certain place in the study of human behavior in the field of social sciences and humanities.

E. ACKNOWLEDGMENT

I would like to sincerely thank all the informants who provided me through surveys and interviews so that I could have a basis to complete this research.

List of abbreviations: The article has no abbreviation.

Disclaimer of interest: This manuscript contains no conflicts of interest.

Author's contribution statement: This is my research. All materials and research results in the article have been collected through scientific activities such as fieldwork, in-depth interviews, questionnaire surveys and document research. The references and citations in the research are cited and referenced in accordance with the regulations.

REFERENCES

- Alan Bryman (2012). *Social research methods 4th edition*. Oxford University Press.
- E.B.Tylor (translated by Huyen Giang, 2019). *Van hoa Nguyen Thuy*. Hanoi: Tri Thuc Publisher.
- GS. Hoang Phe (2018). *Tu dien Tieng Viet*. Hanoi: Hong Duc Publisher.
- Le Ngoc Hung (2002). *Lich su va ly thuyet Xa hoi hoc*. Hanoi: Dai hoc Quoc gia Ha Noi Publisher.
- Minh Nga (2020). *Doi net ve Phat giao va Giao hoi Phat giao Vietnam*. Government Committee for Religious Affairs. Retrieved April 11, 2021 from http://btgcp.gov.vn/gioi-thieu-cac-to-chuc-ton-giao-da-duoc-cong-nhan/Doi_net_ve_dao_Phlat_va_Giao_hoi_Phlat_giao_Viet_Nam-postZrm0Gxqx.html
- Nguyen Tan Khang (2018). *Cung co hon qua nghi thuc Mong Son thi thuc cua Phat giao Bac truyen tai Thanh pho Ho Chi Minh*. Ho Chi Minh City: Dai hoc Quoc gia Thanh pho Ho Chi Minh Publisher.
- Nguyen Xuan Nghia (2008). *Ly thuyet lua chon hop ly va viec giai thich hien tuong ton giao*. Journal of Social Science No. 02 (114) -2008, p. 69-79.
- Pham Minh Anh (2016). *Ly thuyet Xa hoi hoc trong nghien cuu ton giao*. Vietnam Journal of Social Sciences, No. 6 (103), 2016.
- Thich Phuoc Thai (2012). *Mong Son thi thuc yeu giai*. Quang Minh Pagoda.

Thich Quang Do (translated, 2000). *Phat Quang dai tu dien*. Taiwan: Linh Son Education and Cultural Association of Taipei Publisher.

Venerable Thich Khanh Anh (1995, translator). *Nhi khoa hiep giai*. Buddhist Association of Ho Chi Minh City and Ho Chi Minh City Publisher.



YOUNG OFFENDER RESISTANCE TOWARDS STATE HEGEMONIC PRACTICES: CASE STUDY OF “LPKA BELANTARA”

William Maxey¹*, Sri Setiawat², Zainal Arifin²

¹ Masters of Anthropology, Department of Anthropology, FISIP, Universitas Andalas, Padang, West Sumatra.

² Department of Anthropology, FISIP, Universitas Andalas, Padang, West Sumatra.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 16th April, 2022
 Review : 17th May, 2022
 Accepted : 27th May, 2022
 Published : 05th June, 2022
 Available Online : June 2022

KEYWORDS

Young offender; resistance; hegemony;
 young offender institutions

CORRESPONDENCE

* E-mail: wil.maxey@gmail.com

A B S T R A C T

The purpose of this article is to describe the resistance of young offenders toward hegemonic practices of the State. Following qualitative research practices with a descriptive design, this article employs the concept of habitus to analyze the nexus of actor and agency within the field of Belantara Young Offender Institution and the processes formed from resistance within the space. The findings show that young offenders attempt to resist the State's control as they thwart the goals and values of the dominant power. The resistance of young offenders within Belantara Young Offender Institution consists of control of space, shaping discourse, rule-breaking, open defiance, conformity, and foot-dragging. Due to the imbalance of power between young offenders as a subaltern group and the staff at Belantara Young Offender Institution as the dominant group, the young offenders resist primarily through the hidden transcript. The data show a cycle of hegemony and resistance maintained by both groups which form a set of resistance. The research suggests the State reassess whether young offender institutions are the best place for young offenders as the cycle of hegemony and resistance creates a setting that cannot adequately rehabilitate.

A. INTRODUCTION

In his report to the United Nations, Manfred Nowak paints a morbid picture of more than 410.000 children deprived of liberty in the administration of justice globally (2019, p. 249). In Indonesia, data from 2015 shows 2.962 children¹ held in places of detention (Kemenkumham, 2015, p. 51). According to Nowak (2019), the outside world does not understand nor take interest in places of detention. Prison walls serve two functions: to contain those held within, while keeping others out. Nowak describes detention centers as “settings of structural violence” (2019, p. 10).

Research in Indonesia on young offenders (*Anak yang Berkonflik dengan Hukum*; lit. Children in Conflict with the Law) has uncovered issues within young offender institutions (*Lembaga Pembinaan Khusus Anak*; lit. Juvenile Development Centers) as settings of structural violence. Several Indonesian authors have addressed problems faced by young offenders, including: difficulty in receiving adequate education (see Z & Rinaldi, 2019; Yustrisia & Kardiyah, 2019), lack of oversight from local

government (Z & Rinaldi, 2019), issues with anger management, difficulty in expressing their thoughts (Lestari & Santoso, 2019), being confined with adult offenders (Yuliyanto, 2020; Ratomi, 2013), stigma and exclusion faced by young offenders upon assimilation (Yuliyanto, 2020; Destritanti & Syafiq, 2019; Ratomi, 2013; Elviana dkk., 2017; Mariana & Sagita, 2019), and stigma due to being perceived as a threat to society (Republik Indonesia, 2012).

The previous literature employs a research methodology based on jurisprudence, evaluating young offender institutions on their failures and successes in rehabilitation. Thus far, there remains a research gap dealing with young offender's resistance toward the State using qualitative research methods. This article describes how the State detains young offenders and controls them through hegemony. As a subaltern group (Gramsci, 1999) young offenders in turn respond with acts of resistance. The research assumption is that young offenders create and maintain their own methods of resistance.

A foundational concept in this article is that of resistance, defined as: “any act(s) by member(s) of a subordinate class that is or are intended either to

¹ Defined as under the age of 18.

mitigate or deny claims made on that class by superordinate classes or to advance its own claims" (Scott, 1985, p. 290). According to Scott there are several points to bear in mind concerning class resistance. Firstly, resistance can be individual or collective. Secondly, it is the goal of mitigating claims from the superordinate class or advancing its own claims that classifies acts as resistance, not the outcome itself. Young offenders, subaltern in their position to hegemonic power, resist in similar ways.

In this article, State hegemonic power is described in three levels: the criminal justice system; the institutions within that system that detain the young; and the individual actors within the institution (ie guards, teachers, administrators of the institution). The young offender institution is an actor that controls and dominates by setting the rules and parameters of the carceral space. According to Scott, the parameters set in place by dominant institutions have a role in affecting resistance towards the institution itself (1985, p. 299). Young offenders are expected to obey the stated code of conduct without agency to agree or disagree with it; therefore, their resistance can be observed in the agency they employ to act contrarily.

Literature on resistance in carceral settings emphasizes hidden resistance, or resistance within the "hidden transcript" (Scott 1990, 1985). A hidden transcript is formed as "a critique of power spoken behind the back of the dominant" (Scott, 1990, p. xii). Scott addresses four forms of political discourse, two of which will be addressed in this article: 1) the hidden transcript and 2) the rupture of the "*cordón sanitaire* between the hidden and public transcript" (1990, p. 19). "Hidden" acts of resistance by the young offenders within the walls of the institution are juxtaposed against the public transcript of the hegemonic power that seeks to conceal resistance. The significance of bringing to light the forms of resistance within Belantara Young Offender Institution is to highlight the influence of space and *habitus* (Bourdieu, 1977) in creating a setting of resistance.

B. METHOD

This research is an instrumental case study of Belantara Young Offender Institution as a bounded system (Creswell & Poth, 2018, p. 153). Resistance towards State hegemony is not limited to only Belantara Young Offender Institution (as it is one of thirty-three young offender institutions in Indonesia). For this research, data was collected from Belantara Young Offender Institution over a period of four months. Initially, data was collected through a literature review to determine the scope of the study. Then participant observation and ethnographic interview were employed within the space of the young offender institution. Eight in-depth interviews with young offenders were conducted to triangulate data and allow for data redundancy (Denzin & Lincoln 2018, p. 562).

C. RESULTS AND DISCUSSION

Within Belantara Young Offender Institution, resistance is ubiquitous. Clemmer (1940) describes *prisonization* as a form of secondary socialization through which prisoners learn to adapt towards prison life. This socialization creates "cultures of resistance and adaptation" (Fielding & Fielding, 2008, p. 78). The culture of resistance and adaptation with Belantara Young Offender Institution forms the social conditions surrounding young offenders. According to Fielding and Fielding, change and adaptation can be seen as a spectrum that ranges from withdrawal to perpetual open defiance. To situate the resistance of young offenders within Belantara Young Offender Institution, the structure of the field must first be explained.

1. Structure of Belantara Young Offender Institution

Belantara Young Offender Institution is the primary field that confines within its physical structure rules and parameters, ideologies, and agents. Bourdieu (1977) understands *field* to be the space within which agents and their social positions are held. The social agents engage in competition over varying forms of material and symbolic power. Within each field exists a system of social positions structured internally based on relations of power. The agents in Belantara Young Offender Institution can be separated into two sub-fields: the young offenders and those who staff the institution.

The first sub-field is comprised of the young offenders who are detained within the living quarters known as Block A. Block A is a field in and of itself with its own relations of power amongst young offenders. At the same time, Block A is a sub-field within the larger field of Belantara Young Offender Institution. The term *Block A* has two distinct meanings. The first refers to the space curated by Belantara Young Offender Institution comprised of rooms, a mosque, a cafeteria, a kitchen, classrooms, a library, a soccer field, and several other rooms. This first meaning defines Block A according to its physical attributes. The second meaning is to refer to the young offenders themselves. Within the article, the young offenders are referred to using their emic term "Kids of Block A" (*Anak Blok A*).

The second sub-field within the space is comprised of the staff who work at Belantara Young Offender Institution. Within the institutional structure, many of the staff in administration rarely interact with the young offenders. The correctional officers comprise a subset of staff within the institution who are most active in competing for social power as they supervise the Kids of Block A.

The forms of resistance young offenders take vary according to their environment as well as personal dispositions. To unpack the forms of resistance that were observed as well as the meaning behind them, resistance of young offenders in

Belantara Young Offender Institution is categorized in six ways: control of space, shaping discourse, rule-breaking, open defiance, conformity, and foot-dragging.

2. Control of space

Control of space is a main form of resistance toward State hegemony. Because the State enacts its control through the creation and enforcement of a code of conduct (ie rules) within the space, the conduct of young offenders takes on forms of resistance against it. This resistance can be seen as a spectrum from simple everyday resistance to extreme forms of self-harm.

Mary Bosworth writes that within prisons the ability of individuals to become agents is constantly under attack as the prison system undermines the capacity of an individual for independence and the ability to make personal life choices (1999, p. 130). Through control of space, the Kids of Block A can regain control over their ability to make decisions within Belantara Young Offender Institution. Several examples below showcase young offender resistance through control of space.

a. *Becoming a Correctional Officer Assistant (Tahanan Pendamping)*

The most effective way the Kids of Block A can break the cycle of being confined in their cells is by becoming correctional officer assistants. These unpaid positions are given to three young offenders who are deemed by the institution responsible and having good behavior. Because the correctional officer assistants work alongside the officers to oversee Block A, they are not locked into the rooms alongside the other offenders.

The correctional officer assistants are allowed to sleep in several locations, including in their own unlocked rooms, in the guard post, and in the double-doored entryway into the prison. In addition to these locations, one assistant sleeps in front of the locked rooms in Block A to prevent escape attempts.

Correctional officer assistants are not only exempt from being confined within the rooms, they are also the ones often entrusted to lock and unlock the rooms of the young offenders. Acquiring this position to control space is one way that young offenders can resist being controlled within the institution.

b. *Play*

The Kids of Block A are usually confined to their rooms beginning at around 17:30, and released from their rooms around twelve hours later at 5:30. Because the soccer team is allowed to practice until sundown (around 18:30) there are several young offenders who joined the team to extend their time outside of the cell.

When the primary purpose of playing sports is to increase the amount of time outdoors (thus limiting the

number of hours they are confined to their cell) the Kids of Block A perform passive resistance. They do not openly resist confinement within the rooms, but instead shape the situation to allow for flexibility within a rigid system that they perceive keeps them locked in their rooms for too long.

c. *Escape*

Because the punishment for attempted escape is severe, the Kids of Block A seldom choose this form of resistance. However, when they do, young offenders attempt to control the space by removing themselves from it. Due to the high risk and low chance of success, there are only a couple escape attempts each year. By escaping the situation that confines and exerts dominance over them, young offenders resist the system by removing themselves from it.

d. *Self-Harm*

There is a place in Belantara Young Offender Institution that has been left vacant for several years. It comprises a couple of toilets and a small hallway collecting dust locked behind a fence. Over the initial first days of research, this space was never mentioned, prompting questions into its purpose. Because the young offenders are placed 8-12 children in a room with only one toilet, it would be logical to unlock the gate and put the extra toilets to use. One morning, the first author asked one of the young offenders why the space wasn't cleaned and used. He responded, "Don't you know someone hung themself there?"

At its core, self-harm is an attempt to resist by declaring that one has control over oneself. Young offenders who choose to self-harm directly oppose the dominant ideology of hegemony which declares that the State has control over their bodies. In the most extreme cases of self-harm, such as taking one's life, a young offender expresses their agency. By removing oneself from the space, the agent asserts control.

3. Shaping Discourse

As the State shapes discourse to maintain its power, the young offenders in turn resist through their own attempts. By shaping discourse, young offenders seek to increase their social positions by resisting the State's ideologies. Within the next sub-sections, the researchers delve into two examples which showcase how the Kids of Block A attempt to resist the dominant discourse.

a. *Into the cage*

Young offenders attempt to shape discourse by defining their detainment as a form of structural violence. The use of the term *cage* (*kandang*) when referring to their rooms is an attempt by young offenders to shape discourse within the hidden

transcript. The term *cage* represents the critique of power that the Kids of Block A use as a subaltern group that is not discussed in front of the correctional officers who are the dominant group (1990, xxi). Instead, this argot is developed in secret (Sykes, 1958).

One morning while the researcher was purchasing food at the canteen along with several young offenders, the rollcall bell began to ring. "Into the cage" muttered one of the young offenders under his breath. Because animals are usually confined within cages, there was an express purpose to his word choice. The young offender was not making a claim on his lack of value or a personal view that young offenders are animals. It was by using the emic term *cage* that the young offender was attempting to shape the image of the State as an actor that treats young offenders like animals.

The researcher never heard the term *cage* being used when confronting the staff at Belantara Young Offender Institution, however, behind the scenes the terms *cage* and *into the cage* were often used. Because young offenders believe they should be able to exercise agency over their bodies and the spaces they inhabit, the State is found guilty in their eyes when described as an actor that forces them into cages like animals. This shaping of discourse thus becomes one form of resistance the Kids of Block A employ.

b. Redefining and Avoiding Labels

Throughout the research process it became easy to separate the young offenders into two separate groups: those who openly accept the label given by the State, and those who avoid being labeled. Though not all young offenders followed this pattern, in general, those charged with possession and selling illegal narcotics are more likely to accept the label while those detained for statutory rape avoid the label given them.

There are several ways the Kids of Block A redefine the labels given to them surrounding drugs, specifically marijuana. One of the ways they redefine their label is to compare the laws in Indonesia with those in other countries. When young offenders under drug charges address the fact that marijuana is legal in other "advanced" countries, they create an image of themselves that is not entirely guilty, because in their minds it is the State which is at fault for being backwards. By claiming this, young offenders accept but redefine the label given to them by the State. This becomes a way of discourse-shaping which attempts to prove they are not guilty of the punishment and are in fact innocent.

While some young offenders resist by redefining labels, many of the Kids of Block A resist by avoiding labels altogether. Though the largest category of offenders within Belantara Young Offender Institution is comprised of those charged with statutory rape, it does not imply that they openly accept the label. In fact, throughout the course of research young

offenders charged with statutory rape rarely addressed their charge with the researcher, attempting to avoid discussing it.

4. Rule-Breaking

Belantara Young Offender Institution is based on an extensive system of rules. In line with a current national correctional facilities program, one of the rules within Belantara Young Offender Institution is *Zero Halinar*, a zero-tolerance policy for cell phones, bribery, and narcotics. In addition to this national program, there exists a structure delicately balanced through the implementation of various other rules.

If the Kids of Block A frequently infringe upon the rules, the balance within the space cannot be maintained. To maintain the balance within the relations of power, the staff at Belantara Young Offender Institution punish rule-breakers to dissuade other offenders. Not all rules are punished to the same degree, there is a spectrum ranging from minor to severe punishments.

As the Kids of Block A understand the delicate balance within the system, acts of resistance in rule-breaking are chosen specifically to bring them the most benefit. Within many of the rule-breaking categories, the Kids of Block A work together to achieve their objectives, while sometimes rule-breaking is done individually. Below are several examples of rule-breaking as acts of resistance performed by young offenders against the State's hegemony.

a. Minor Offenses

Minor offenses are categorized as offenses for which the only punishment is a stern warning. One such example would be the act of playing cards. The prohibition against card-playing is so loosely enforced that almost every night young offenders in at least one of the three rooms will get together to play. If no significant disruption takes place, the correctional officers ignore the offense. In this way, the Kids of Block A increase their social position through their own agency by bending the dominant power's rule without consequence.

b. Moderate Offenses

Moderate offenses include violations of rules that result in stricter punishments than simple warnings, but do not lead to solitary confinement. One example of a moderate offense would be smoking cigarettes. Cigarettes hold symbolic power within Belantara Young Offender Institution as staff openly smoke without fear of punishment. When the Kids of Block A break the rule and choose to smoke, they do so in a time and place where there are either no correctional officers or the officers are unable to clearly see what they are doing. When staff smoke, they are symbolically declaring their position of dominance within the field since the prohibition does not apply to

them. Interestingly, the young offenders' possession of cigarettes is directly coordinated with the buying/selling of cigarettes and other contraband items by the officers themselves. Within the institution, officers themselves provide the means for resistance by selling young offenders cigarettes while creating no-smoking policies that are enforced with punishments.

c. Severe Offenses

Severe offenses are punished by time in solitary confinement. As a result, young offenders take great risk when violating these rules. The most common form of severe offense is smuggling cell phones and use of cell phones within Block A. By having control of a personal cell phone, the Kids of Block A communicate using social media as they did prior to being detained. By sending text messages and WhatsApp messages, they acquire for themselves privacy in communication that is otherwise not available to them within the institution². The State's oppression of the children by stripping them of private communication enforce hegemony and control of the discourse. Therefore, the punishment for the possession of a cell phone is the most severe as it holds the potential to rupture the *cordon sanitaire*.

5. Open Defiance

The forms of resistance discussed above follow the pattern defined by Scott that when the power gap between groups is too great, acts of resistance are rarely performed in front of the dominant group. In general, a subordinate group will maintain the public transcript, thus not engaging in open defiance.

However, when the muted thoughts that young offenders have stifled within the hidden transcript are brought to the surface, the most explosive form of political discourse occurs. Scott likens it to the rupture of the *cordon sanitaire* between the hidden and public transcript (1990, p. 19). Because the Kids of Block A rarely rupture the *cordon sanitaire*, the following example describes how in specific settings and with the right set of conditions, the Kids of Block A will resist the State's hegemony through open defiance.

One morning, during a traditional dance lesson for the young offenders led by an outsourced instructor, it was observed that the Kids of Block A worked together to disrupt the class by refusing to participate correctly and ultimately causing the instructor to become flustered and unable to lead their lesson. The young offenders did not want to be taught by the instructor who they perceived as gay. In their own emic terms, the Kids of Block A called the instructor *satan*, *fag*, and *transvestite* (*setan*, *banci*, *bencong*). Their intent in disrupting the class was to exercise dominance and power (over someone they considered to be subaltern to them) (Fielding &

Fielding, 2008, p. 79). This in turn was a form of resistance toward the institution as the young offenders made it clear that they would not tolerate the institution's choice of instructor.

Every day Belantara Young Offender Institution exercises dominance towards the young offenders. When the Kids of Blok A in turn are given the opportunity to lash out and exercise their own forms of dominance towards other actors, they form their own resistance identity (Castells, 2010). Resistance identity encapsulates the group's rejection of the dominant power. According to Manuel Castells, resistance identity is created by "actors who are in positions/conditions devalued and/or stigmatized by the logic of domination, thus building trenches of resistance and survival on the basis of principles different from, or opposed to, those permeating the institutions of society" (2010, p. 7).

Castells defines resistance identity as one that is created by actors who are devalued. Out of this position, the actors create principles that are in opposition to the values and principles of the dominant institution. Belantara Young Offender Institution seeks to maintain a setting of order, obedience, and discipline. Through open defiance the Kids of Block A shape new values and principles as their form of resistance identity.

6. Conformity

Because the staff of Belantara Young Offender Institution retain a position of power and create imbalance between the two sub-fields, the Kids of Block A must survive by forming social relations and relations of power within Block A itself. If the young offenders cannot work together and maintain conformity, they will live in non-conformity. Non-conformity within the social world and social structure of Block A would result in the erosion of social order. To strengthen the social order amongst young offenders, the Kids of Block A enforce and create an environment of conformity.

The first example of this conformity is the creation of "family" within Block A. Within Blok A familial terms are used to describe one's relationship to another (like younger brother, older brother). Similarly to the way family's traditionally eat together, the Kids of Block A choose to eat collectively as well. The evening meal is served to them in their cells, and while the food is individually portioned in plastic containers, the Kids of Blok A combine all the food together in one pile and share it among themselves while sitting together on the floor. Similarly, they share the contents of packages that they receive from their families, like rice, snacks, and drink mixes. The packages are not seen as individual property but are divvied up and shared with roommates and other offenders within Block A as a way to maintain conformity to and within "the family" of Block A.

One young offender described the other offenders as "family both near and far." When the Kids of Block A take high risks in rule-breaking, they must

² The space provided within Belantara Young Offender Institution for phone calls is always monitored by a correctional officer.

know that their *family* will support their resistance. In the case of smuggling in cell phones, young offenders must be certain no one will snitch as the repercussions of time in solitary confinement would be severe. As a result, as actors within the sub-field they create a setting of conformity that becomes a form of resistance against the State's hegemony.

According to Bourdieu, when agents from a class group are shaped by similar factors, a *class habitus* is formed (1977, p. 80). This concept of class habitus can be applied to the resistance of the Kids of Block A. Because the structural factors within Belantara Young Offender Institution are the same for all the young offenders, those same conditions help to maintain conformity without an explicit attempt towards cooperation.

Bourdieu argues that homogenizing of group occurs when class habitus forms agents and their actions to become increasingly aligned and in harmony (1977, p. 80). Though this conformity has no consciously political agenda (Rubin, 2015, pp. 26-27), conformity thus becomes a form of resistance because in Scott's terms it is an everyday resistance (1985) that mitigates and disrupts the dominant power's goals by creating a space where young offenders are able to break rules.

7. Foot-dragging

Foot-dragging in this case is the reluctance to complete an action, and is a form a resistance specifically seen during rollcall. A common form of foot-dragging the Kids of Block A engage in is the intentional act of leisurely attending rollcall, or feigning sick in order not to attend rollcall. Because rollcall is a way to take count of all the young offenders, it is expected that when the rollcall bell is tolled, the Kids of Block A will swiftly come to attention at the central guard post. A simple and yet daily form of resistance is intentionally taking time to come to rollcall.

This action almost without fail successfully irritates and aggravates the correctional officers who feel disrespected and must respond by ordering the Kids of Block A to hurry up as a way of enforcing their dominance.

When a young offender does not show up for rollcall, his roommates will explain his absence because of sickness. By using sickness as an excuse, the young offenders can skip morning rollcall even if it is simply out of a desire to spend more time sleeping. The young offenders who are in attendance build the same discourse as an act of conformity, unwilling to snitch on their friends. When done this way, foot-dragging and lying to skip rollcall is a form of resistance by the young offenders toward the officers and the rules of the institution that increases their sense of agency within the field of the carceral space, especially when they succeed without punishment.

8. Analysis of Young Offender Resistance Towards the State

The intent of this article is to analyze young offender resistance towards the State, specifically in the case of Belantara Young Offender Institution. Following the definitions of Giddens (1984) and Scott (1985; 1990), agency in this article is seen not simply when actors are aware and intent on specific results, but whenever agents have the ability to act. Actors are often unaware of the consequences of their actions within relations of power. Their actions and behaviors arise because of the habitus or socialization they have gone through. Sociologist Robin DiAngelo summarizes habitus as follows:

According to Bourdieu, habitus is the result of socialization, the repetitive practices of actors and their interactions with each other and with the rest of their social environment. Because it is repetitive, our socialization produces and reproduces thoughts, perceptions, expressions, and actions. Thus, habitus can be thought of as a person's familiar ways of perceiving, interpreting, and responding to the social cues around him or her. (2018, p. 102)

The agency of the Kids of Block A is expressed not only when resisting formal power. The Kids of Block A are well-aware of the State's power and their inability to replace that structure entirely. This realization does not constitute a validation of the State's power, it is simply a statement on the space within which they can enact their own agency. As a result, the resistance of young offenders is most often hidden, and they are muted by the State.

Muted Group Theory explains the various ways that through its communication a dominant group suppresses, mutes, or devalues the words, ideas, and discourse of subordinate groups (Littlejohn & Foss, 2009, p. 667). This most often occurs when there is asymmetrical communication between the two groups. Because the staff at Belantara Young Offender Institution shape discourse to suppress and mute the Kids of Block A, young offender resistance is primarily formed within the hidden transcript.

The Kids of Block A are significantly shaped by the recurring socialization of the habitus within their field. Because the individuals within Block A spend most of their time with other actors within the same field, they create a form of resistance through conformity because of group homogenization (Bourdieu, 1977, p. 80). The thoughts, perceptions, expressions, and actions of the young offenders within the institution are shaped by the same structural conditions which result in homogeneity.

Through conformity, young offenders perform acts of resistance without being aware of their consequences. They create a system of "family" that strengthens them individually and that allows for cooperation when they more openly resist oppression. The example of smuggling cell phones into the Block showcases the need for cooperation and togetherness

in creating a means for private communication to the outside world.

There are forms of resistance that are consciously political, such as attempted escape. Young offenders who attempt to escape understand their goals in defying the formal power that cages them. From the six categories of resistance listed within this article, each category reveals the different ways young offenders express agency through the rejection of the State's control.

Social action is recursive (Giddens, 1984, p. 2). Human actors create structural conditions through their continual actions across time and space. These structural conditions recreate and maintain the actions of agents which form their own new structural conditions. As a result, agents don't directly act, it is rather indirectly that they respond to the conditions they themselves created beforehand.

The Kids of Block A display recursive resistance that shapes the structural conditions within Belantara Young Offender Institution. For example, when young offenders break rules, the staff respond by punishing them. By observing the affirmation of State power through punishment, the Kids of Block A repeat their resistance as a response towards the conditions within the institution that they themselves created with the staff.

In sum, the Kids of Block A are not only socialized to resist due to interactions with the staff, homogenization of group also plays into the conditions which push them to resist. Through this complex and recursive set of interactions, a setting of resistance is both created and maintained within Belantara Young Offender Institution.

D. CONCLUSIONS

The data findings show that resistance of young offenders cannot be separated from State hegemony, as a cycle within Belantara Young Offender Institution is both created and maintained. The State, through its institution of detention, maintains control over young offenders, creating their identity as a subaltern group. Out of this position as a subaltern group, young offenders perform acts of resistance towards the dominant power.

Resistance thus becomes a byproduct of a setting created and maintained by both the State and

young offenders themselves. Young offenders shape resistance identity through the hidden transcript, at times daring to rupture the *cordon sanitaire*. There are several forms of resistance young offenders take: control of space, shaping discourse, rule-breaking, open defiance, conformity, and foot-dragging.

These forms of resistance are most beneficial to the young offenders as they are curated specifically to the space and setting of Belantara Young Offender Institution and its near-total control. Due to the reality that young offenders can never change their status as a subaltern class, their forms of resistance are simply ways of increasing their social position within the space. This social competition creates an endless cycle, if young offenders are detained, they will resist the dominant power.

The researchers suggest the State reassess whether young offender institutions constitute places adequately situated to care for young offenders. The research findings suggest that the setting of resistance within Belantara Young Offender Institution is not able to sufficiently rehabilitate. The data supports Foucault's (1977) work along with other leading scholars who view places of detention as milieus of delinquency (p. 267). This article chooses to employ the term *milieu of resistance* for the culture of resistance that is created and maintained within Belantara Young Offender Institution.

The longer young offenders are socialized within a milieu of resistance, the more likely they are to adapt towards acts of resistance. The State must do everything within its power to seek avenues for rehabilitation outside of young offender institutions. The State must work to bolster finding peaceable solutions such as diversion and other culturally sensitive methods to reduce the number of children held in detention.

E. ACKNOWLEDGMENT

The authors would like to thank the Master's Program of Anthropology within the Faculty of Sosial and Political Sciences of Universitas Andalas. This research was conducted as the first author's thesis project and the authors would like to thank the professors and lecturers who provided invaluable insight and corrections.

REFERENCES

- Bosworth, M. (1999). *Engendering resistance: Agency and power in women's prisons*. Aldershot, UK: Dartmouth Publishing Company.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Castells, M. (2010). *The power of identity* (2nd ed.). West Sussex, UK: Blackwell Publishers Ltd.
- Clemmer, D. (1940). *The prison community*. Boston, MA: Christopher Publishing House.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry & research design choosing among five approaches* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2018). *The SAGE handbook of qualitative research* (5th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

- Destritanti, R., & Syafiq, M. (2019). Identitas diri remaja yang berhadapan dengan hukum. *Character: Jurnal Penelitian Psikologi*, 6(1), 1-11.
- DiAngelo, R. (2018). *White fragility: Why it's so hard for white people to talk about racism*. Boston: Beacon Press.
- Elviana, Afdal, & Yusuf, A. M. (2018). The career planning of young prisoner study at Lembaga Pembinaan Khusus Anak (LPKA) Tanjung Pati. *International Conferences on Educational, Social Sciences and Technology*, 762-768. <https://doi.org/10.29210/20181111>
- Fielding, N. G. & Fielding, J. L. (2008). Resistance and adaptation to criminal identity: Using secondary analysis to evaluate classic studies of crime and deviance. *Historical Social Research*, 33(3), 75-93. <https://doi.org/10.1017/s0038038500000419>
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage Books.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Gramsci, A. (1999). Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci. In Q. Hoare & G. N. Smith (Ed.). *Essential Classics in Politics: Antonio Gramsci*. London, UK: ElecBook, the Electric Book Co.
- Kementerian Hukum dan HAM. (2015). *Laporan tahunan 2015 Kementerian Hukum dan HAM Republik Indonesia*. Jakarta Selatan.
- Lestari, M. A., & Santoso, M. B. (2019). Penguatan karakter pada remaja berhadapan dengan hukum di Lembaga Pembinaan Khusus Anak (LPKA). *Prosiding Penelitian & Pengabdian Kepada Masyarakat*, 6(3), 297-306. <https://doi.org/10.24198/jppm.v6i3.23026>
- Littlejohn, S. W., & Foss, K. A. (2009). *Encyclopedia of communication theory*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Mariana, R., & Sagita, M. P. (2019). Strategi regulasi emosi narapidana anak di Lembaga Pembinaan Khusus Anak (LPKA) Klas II Tanjung Pati Payakumbuh. *Psyche* 165, 12(1), 11–20. <https://doi.org/10.35134/jpsy165.v12i1.49>
- Nowak, M. (2019). The United Nations global study on children deprived of liberty. Presented at the 74th session of the General Assembly. Published 11 July 2019.
- Ratomi, A. (2013). Penyelesaian Anak yang Berkonflik Dengan Hukum dalam konteks sosial masyarakat (penghindaran labeling terhadap Anak). *Journal de Jure*, 5(2), 134–145. <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v5i2.3004>
- Republik Indonesia. (2012). *Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak*. Lembaran Negara RI Tahun 2012, No. 153. Sekretariat Negara. Jakarta.
- Rubin, A. T. (2015). Resistance or friction: Understanding the significance of prisoners' secondary adjustments. *Theoretical Criminology*, 19(1), 23-42. <https://doi.org/10.1177/1362480614543320>
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sykes, G. M. (1958). *The society of captives: A study of a maximum security prison*. Princeton: Princeton University Press.
- Yuliyanto. (2020). Pembinaan Anak yang Berkonflik dengan Hukum. *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*, 20(1), 103-116. <https://doi.org/10.30641/dejure.2020.V20.103-116>
- Yustrisia, L., & Kardiyah, D. S. (2019). Pelaksanaan hak Anak Pidana untuk mendapatkan pendidikan dan pengajaran di Lembaga Pembinaan Khusus Anak Klas II Tanjung Pati. *Pagaruyuang Law Journal*, 2(2), 181–199. <https://doi.org/10.25041/cepalo.v2no2.1764>
- Z, F. Y., & Rinaldi, N. (2019). Transformasi penanganan terhadap Anak yang Berkonflik dengan Hukum di LPKA Klas II Tanjung Pati. *Ensiklopedia Social Review*, 1(2), 164-171.



STEREOTIP DAN PENOLAKAN INDEKOS MAHASISWA ASAL PAPUA DI SALATIGA, JAWA TENGAH

Kristina Roseven Nababan^{1*}

¹Faculty of Teacher Training and Education, Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, Central Java.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 15th September, 2021
Review : 06th March, 2022
Accepted : 04th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022

KEYWORDS

Stereotypes; education; rejection; Papuan students.

CORRESPONDENCE

* E-mail: kristina.nababan@uksw.edu

ABSTRACT

Education has the potential to increase human resources. In this case, students from Papua are attempting to improve their quality of life by furthering their education in the Java city of Salatiga. However, efforts to continue education were hampered by social discrimination, particularly in selecting a house in Salatiga. This paper aims to identify Papuan student stereotypes that lead to the boarding house. This study uses qualitative methods with a phenomenological approach, with primary data gathered through interviews and observations of Papuan and West Papuan students, and secondary data collected through library research. The findings revealed four stereotypes that contributed to Papuan students' rejection in Salatiga. Both Papuan students and Salatiga people contribute to these stereotypes through a lack of recognition, communication, language, and cultural adaptation. Prejudice, as well as structural and cultural violence, result from this. As a result, stakeholders must actively participate in conflict resolution efforts through peacebuilding and peacemaking.

A. PENDAHULUAN

Ras mungkin adalah representasi ketidaksetaraan yang paling menonjol hampir di seluruh dunia. Bagaimana tidak, perbedaan ras yang terus-menerus dan signifikan hampir menyelimuti dalam setiap aspek seperti pendidikan, pendapatan, kekayaan, kesehatan, mortalitas dan indikator kesejahteraan sosial lainnya¹. Hal ini juga turut dirasakan mahasiswa asal Papua yang melanjutkan pendidikan ke pulau Jawa. Pulau Jawa menjadi salah satu destinasi untuk melanjutkan pendidikan tinggi disamping rerata Angka Partisipasi Kasar (APK) Pendidikan Tinggi yang tinggi juga karena wilayah yang berada di tengah Indonesia yang dianggap mudah untuk

dijangkau dari Papua. Namun, upaya peningkatan kualitas pendidikan bagi mahasiswa asal Papua mengalami kendala dimana munculnya fenomena diskriminasi baik secara langsung maupun tidak langsung. Diskriminasi yang paling dirasakan adalah adanya segregasi sosial dalam pemilihan tempat tinggal khususnya Indekos dimana hal ini tentu sangat berpengaruh pada tujuan awal khususnya di Kota Salatiga. Indekos merupakan tempat tinggal sementara yang ditempati oleh perantau luar kota yang dalam hal ini adalah mahasiswa asal Papua yang datang untuk melanjutkan pendidikan.

Hal ini berbeda dengan mahasiswa yang berasal dari kota dan pulau lain lainnya, seperti mahasiswa yang berasal dari Kalimantan, Sulawesi dan juga Sumatera dimana mereka dengan mudah diterima oleh masyarakat. penerimaan tersebut dapat dilihat dari mudah mendapatkan kontrakan atau kos-kosan yang tersebar baik dilingkungan kampus maupun diluar lingkungan kampus. Berbeda dengan mahasiswa asal Papua dimana mereka seringkali menerima penolakan karena identitas

¹ Eduardo Bonilla-silva, *White Logic, White Methods Racism and Methodology* Edited by Tukufu Zuberi a *Definition of White Logic - The Methods* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008); Melanie Lindsay Straiton, Arild Kjell Aambø, and Rune Johansen, "Perceived Discrimination, Health and Mental Health among Immigrants in Norway: The Role of Moderating Factors," *BMC Public Health* 19, no. 1 (2019): 1-13.

orang Batak galak dan kasar, orang Jawa lelet dan manut serta stereotip lainnya.

Prasangka sosial merupakan sikap negatif yang kaku dan tidak toleran kepada kelompok yang bukan bagian dari kelompoknya sendiri. Prasangka ini biasanya akan berkembang sejak anak-anak dan akan terbawa hingga dewasa dan apabila tidak segera ditangani maka akan memberikan kristalisasi sikap dan ditunjukkan dalam perilaku diskriminatif. Prasangka dibagi atas 2 dikotomi yaitu prasangka gaya lama (*subtle prejudice*) dan gaya modern (*blatant prejudice*). Perbedaan komponen yang menyusun prasangka gaya lama dan prasangka modern¹² adalah dimana prasangka gaya lama disusun oleh tiga komponen yaitu pertahanan nilai tradisional, melebih-lebihkan perbedaan budaya, dan penolakan emosi-emosi positif. Sedangkan prasangka modern disusun oleh dua komponen yaitu ancaman dan penolakan terhadap outgroup dan anti-intimasi. Kelompok luar dan kelompok dalam merupakan pengkategorian yang diberikan untuk membedakan kelompok yang satu dan yang lain. Biasanya Prasangka diperkuat oleh adanya gambaran negatif tentang kelompok luar dimana gambaran tersebut bukanlah berdasarkan fakta melainkan penge neralisasian suatu peristiwa pada peristiwa lainnya. Prasangka yang berkembang maka bibit diskriminasipun akan mengikut.

Apabila diskriminasi tidak segera dihentikan, maka konflik akan memiliki tempat yang sangat besar dalam permasalahan ini. Dalam upaya meneliti diskriminasi pada mahasiswa asal Papua, teori konflik Johan Galung juga dapat dijadikan sebagai salah satu pisau analisis fenomena yang terjadi. Galtung menawarkan sebuah model dalam menganalisis konflik, yaitu Segitiga Konflik. Menurutnya, ada baiknya konflik dilihat sebagai sebuah segitiga dengan tiga komponen yang terdiri dari Kontradiksi, Sikap, dan Perilaku dimana ketiganya sebagai tiga titik sudut segitiga¹³.



Sumber : dikembangkan dari Drago, 2015

Gambar 1.2. Segitiga Konflik, Kekerasan dan Perdamaian Johan Galtung

¹² Maria Elvira De Caroli, Rossella Falanga, and Elisabetta Sagone, "Subtle and Blatant Prejudice Toward Chinese People in Italian Adolescents and Young Adults: The Role Friendship Outgroup Representation," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 82 (2013): 74 – 80.

¹³ Johan Galtung, *Handbook of Peace and Conflict Studies Edited by Charles Webel and Johan Galtung* (USA: Routledge, 2007).

Kontradiksi (C) merupakan situasi konflik yang fundamental sifatnya termasuk ketidaksesuaian tujuan masing-masing pihak seperti ketidakseuaian yang aktual atau sekadar perbedaan yang ditarik dari kesan sepintas. Sikap (A) mengacu kepada pemahaman atau kesalahpahaman terhadap kelompok sendiri dan ke lompok lawan, dan sikap ini bisa bersifat positif dan negatif. Sikap pun seringkali dipengaruhi oleh perasaan seperti ketakutan, kemarahan, dendam, dan rasa tidak suka. Perilaku (B) sebagai komponen ketiga mencakup kerja sama dan koersi, sekumpulan gerakan dan tindakan yang menunjukkan kekariban dan permusuhan.

Segitiga Kekerasan yang diung kapkan Johan Galtung¹⁴, yaitu keke rasan langsung, struktural, dan kultural, membantu untuk mengiden tifikasi bentuk-bentuk kekerasan. Kekerasan langsung¹⁵ bisa terlihat secara nyata demikian pula dengan pelakunya. Kekerasan struktural melukai kebutuhan dasar manusia, tetapi tak ada pelaku langsung yang bisa diminta tanggung jawabnya. Sementara kekerasan kultural adalah legitimasi atas kekerasan struktural maupun kekerasan langsung secara budaya. Dari hal tersebut dapat digambarkan bahwa kekerasan budaya dan kekerasan struktural merupakan laten sedangkan kekerasan langsung adalah manifest. Pada akhirnya penyelesaian konflik harus melibatkan serangkaian perubahan yang dinamis meliputi pencegahan perluasan perilaku konflik, perubahan sikap dan transfor masi hubungan atau benturan kepentingan yang semua itu merupakan inti dari struktur konflik.

Papua merupakan salah satu provinsi terluar di Indonesia. Papua juga turut memberikan kontribusi kepada Indonesia khususnya melalui sumber daya alam yang dimiliki. Namun, seringkali masyarakat luar papua masih memandang sebelah masyarakat Papua bahkan kerap muncul tindakan-tindakan rasisme yang menysar masyarakat Papua yang menjadi pendatang dibe berapa tempat¹⁶. Sebelumnya terdapat beberapa penelitian yang berhubungan dengan mahasiswa asal Papua di Salatiga yakni penelitian yang berjudul Adaptasi Antarbudaya Mahasiswa Perantauan di Kota Salatiga (Etnis Bali, Minahasa, Dayak, Papua, dan Batak dengan Kebudayaan Jawa) oleh

¹⁴ Linda Dwi Eriyanti, "Pemikiran Johan Galtung Tentang Kekerasan Dalam Perspektif Feminisme," *Jurnal Hubungan Internasional* 6, no. 1 (2017): 27–37.

¹⁵ Yoserizal and Yesi, "Conflict Of Interest Among Stakeholders In Tesso Nilo National Park (Tnnp) (Konflik Antar Pemangku Kepentingan Di Taman Nasional Tess Nilo (TNTN))," *JANTRO: Jurnal Antropologi* 19, no. 2 (2017): 101–107.

¹⁶ Elia Nurindah Sari and Samsuri Samsuri, "Etnosentrisme Dan Sikap Intoleran Pendatang Terhadap Orang Papua," *JANTRO: Jurnal Antropologi* 22, no. 1 (2020): 142–150.

Johan Chris Timothius¹⁷ pada tahun 2015. Penelitian selanjutnya adalah penelitian yang berjudul Persepsi Warga Kemiri terhadap Mahasiswa Asal Papua di Kota Salatiga oleh Vitalis Noresta Mustika waty pada tahun 2016¹⁸. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian terdahulu yaitu topik bahasan yang berbeda dari tema diskriminasi dalam pemilihan Indekos dan dampak yang dialami yang diangkat serta pembahasan yang dilakukan lebih terfokus kepada mahasiswa Papua bukan kepada masyarakatnya. Selain itu, masalah ini akan dianalisis dari perspektif damai dan resolusi konflik. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengana lisis bagaimana stereotip dan penolakan indekos mahasiswa asal Papua di Salatiga serta hasil dari penelitian ini diharapkan dapat dijadikan sebagai acuan dalam memberikan program lanjutan dan dapat dijadikan rujukan dapat mencari solusi demi tercapainya *sustainability peace* dimana Salatiga mendapatkan predikat kota tertoleran di Indonesia.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang paling tepat untuk meneliti tentang diskriminasi adalah penelitian tentang diskriminasi yang dirasakan¹⁹. Dalam penelitian ini, metode yang digunakan adalah Kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Penelitian Fenomenologi berupaya untuk menggali, memahami dan menafsirkan arti fenomena, peristiwa dan hubungannya dengan orang-orang biasa dalam situasi tertentu²⁰. Informan yang diteliti dan dijadikan sebagai sumber data adalah 25 mahasiswa asal Papua yang pernah mengalami penolakan indekos di Salatiga dan telah mewakili seluruh fakultas yang ada di UKSW. Teknik pemilihan informan dalam penelitian menggunakan model *Snowball Sampling*. Hal ini dimaksud bahwa *Snowball sampling* digunakan untuk menggambarkan informan mulai dari sedikit hingga lama kelamaan menjadi besar sampai hasil dari sesuatu benar-benar diketahui dan jenuh²¹. Teknik ini juga yang digunakan untuk menentukan jumlah informan karena

dalam penelitian kualitatif apabila data dan hasil sudah jenuh²² maka pengambilan informan dapat dihentikan.

Teknik pengambilan data dilakukan melalui wawancara dan observasi dimana jenis wawancara yang dilakukan menggunakan wawancara terencana dan tidak terstruktur yang telah dibuat pedoman wawancara namun tidak menggunakan format atau urutan yang baku. Hal ini diharapkan informan memberikan penjelasan atau pendapat yang sifatnya mengalir begitu saja sesuai dengan situasi dan pengalaman yang pernah dialami oleh informan. Untuk memperkuat data, peneliti juga menggunakan observasi nonpartisipan sebagai upaya mendapatkan doku mentasi maupun perilaku yang ada di sekeliling informan. Triangulasi sumber dan Triangulasi metode dilakukan untuk memastikan kredibilitas data yang telah didapat dari informan.

Teknik Analisis data menggunakan model Alir milik Miles dan Huberman yang didalamnya terdapat 3 aktivitas yaitu Reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Reduksi data merupakan suatu proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data awal yang muncul dari catatan-catatan tertulis di lapangan. Reduksi data ini berlangsung secara terus-menerus selama penelitian kualitatif berlangsung. Penyajian data pada tahap ini, peneliti mengembangkan sebuah deskripsi informasi tersusun untuk menarik kesimpulan. Penarikan simpulan dilakukan oleh Peneliti untuk menarik simpulan dan melakukan verifikasi dengan mencari makna setiap gejala yang diperolehnya dari lapangan, mencatat keteraturan dan konfigurasi yang mungkin ada, alur kausalitas dari fenomena dan proporsi²³.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Kota Salatiga merupakan sebuah kota yang berada di provinsi Jawa Tengah, Indonesia, yang berbatasan sepenuhnya dengan Kabupaten Semarang. Selain itu, kota Salatiga merupakan salah satu destinasi pendidikan di Indonesia khususnya mahasiswa dari Papua. Mahasiswa yang berasal dari Papua di Salatiga sepenuhnya memilih pendidikan di Universitas Kristen Satya Wacana. Hal ini dapat dilihat dari jawaban seluruh informan yang berjumlah 25 orang dan data yang dimiliki dimana persebaran mahasiswa asal Papua hanya di Universitas Kristen Satya Wacana.

¹⁷ Johan Chris Timothius, "Adaptasi Antarbudaya Mahasiswa Perantauan Di Kota Salatiga (Etnis Bali, Minahasa, Dayak, Papua, Dan Batak Dengan Kebudayaan Jawa)," *Universitas Diponegoro* (2015).

¹⁸ Vitalis Noresta Mustikawaty, "Persepsi Warga Kemiri Terhadap Mahasiswa Asal Papua Di Kota Salatiga.," *Universitas Kristen Satya Wacana* (Universitas Kristen Satya Wacana, 2016).

¹⁹ Bonilla-silva, *White Logic , White Methods Racism and Methodology Edited by Tukufu Zuberi a Definition of White Logic · Te Methods*.

²⁰ Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan Penelitian Gabungan* (Jakarta: Kencana, 2017).

²¹ Ibid.

²² jawaban informan selanjutnya sama dengan jawaban informan sebelumnya dan tidak ditemukan kebaruan.

²³ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*, 2014.

Tabel 1.1. Daftar informan yang diwawancarai

No	Inisial	Fakultas	Angkatan
1.	MD	FKIP	2019
2.	MS	FKIP	2019
3.	YM	FKIP	2020
4.	RV	FKIP	2017
5.	CL	Biologi	2019
6.	CH	FEB	2018
7.	DS	FH	2019
8.	K	FISKOM	2020
9.	RD	Interdisiplin	2020
10.	YS	FKIK	2016
11.	AD	FKIK	2017
12.	MR	FKIK	2019
13.	RB	FKIK	2020
14.	MR	FBS	2019
15.	BS	Interdisiplin	2020
16.	MG	FPB	2018
17.	UM	Psikologi	2019
18.	PY	FSM	2019
19.	YR	Elektro dan Komputer	2018
20.	RN	FTI	2017
21.	YM	Teologi	2019
22.	ED	Teologi	2019
23.	MM	FISKOM	2018
24.	MS	Elektro dan Komputer	2018
25.	RG	FPB	2017

Berdasarkan data Juni 2021²⁴, mahasiswa aktif yang berasal dari Papua berjumlah 582 orang yang terdiri dari 21 mahasiswa dari Fakultas Bahasa dan Seni, 6 mahasiswa dari Fakultas Biologi, 68 mahasiswa dari Fakultas Ekonomika Bisnis, 55 mahasiswa dari Fakultas Hukum, 112 mahasiswa dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Komunikasi, 8 Mahasiswa dari Fakultas Interdisiplin, 78 Mahasiswa dari Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan, 23 mahasiswa dari Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, 10 mahasiswa dari Fakultas Pertanian Bisnis, 38 mahasiswa dari Fakultas Psikologi, 7 mahasiswa dari Fakultas Sains Matematika, 3 mahasiswa di Fakultas Teknik Elektro dan Komputer, 131 mahasiswa dari Fakultas Teknologi Informasi, dan 22 mahasiswa dari Fakultas Teologi.

Sumber dana mahasiswa asal Papua dalam melanjutkan pendidikan di Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) adalah biaya sendiri dan bantuan dana beasiswa yang diberikan oleh beberapa lembaga. Beasiswa yang disediakan dari Papua diantaranya yaitu beasiswa PKP3N dan beasiswa LPMK atau sekarang lebih dikenal sebagai beasiswa YPMK. Beasiswa PKP3N merupakan beasiswa yang diberikan oleh Pemerintah Kota Jayapura kepada putra

putri asli asal Port Numbay. Beasiswa tersebut diberikan agar putra-putri dari Port Numbay dapat melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi secara gratis dan dapat meningkatkan sumber daya manusia daerah tersebut. Program Pendidikan Khusus Putra-Putri Port Numbay atau PKP3N merupakan suatu program yang dibuat atas dasar kepedulian Wali Kota Dr. Benhur Tomi Mano, M.M. kepada anak-anak yang berada di Port Numbay. Program PKP3N bekerjasama dengan UKSW setiap tahunnya untuk mencari anak-anak Port Numbay yang berprestasi. Selain itu mahasiswa yang berprestasi mempunyai kesempatan untuk dapat melanjutkan studinya kejenjang lebih tinggi di luar negeri. Beasiswa YPMK merupakan beasiswa yang diberikan oleh Yayasan Pemberdayaan Masyarakat Amungme dan Kamoro sebagai pengganti dari Lembaga Pengembangan Masyarakat Amungme dan Kamoro atau LPMK.

YPMK merupakan suatu yayasan yang digunakan untuk mengelola dana kemitraan dari PT Freeport Indonesia. Yayasan YPMK dibentuk agar dapat mendukung pelestarian, pengembangan dan pemberdayaan masyarakat asli Papua khususnya dari suku Amungme dan suku Kamoro. Beberapa program yang sudah berjalan diantaranya yaitu program pendidikan berupa beasiswa yang diperuntukan untuk SMP, SMA, dan Perguruan Tinggi, asrama bagi penerima beasiswa, penyediaan lapangan pekerjaan bagi tenaga pendidik dan kependidikan, pelatihan guru, dan pembentukan YPMK *Football Club*. Selain program pendidikan, yayasan tersebut juga membuat beberapa program lain seperti program kesehatan, program pengembangan ekonomi, dan program kemitraan. Tujuan dari yayasan tersebut mengeluarkan beasiswa bagi anak-anak dari Timika adalah agar masyarakat asli Papua khususnya suku Amungme dan suku Kamoro dapat hidup menempuh pendidikan yang lebih baik.

Ketika mahasiswa Papua berkeinginan untuk melanjutkan studinya ke UKSW, mereka memiliki harapan bahwa kota Salatiga merupakan kota yang besar dan memiliki banyak tempat hiburan seperti mal maupun bioskop. Namun kenyataannya kota Salatiga merupakan kota yang tidak begitu besar dan cenderung sepi. Hal ini menjadi salah satu pendukung para mahasiswa mereka merasa nyaman di Salatiga, karena dengan situasi dan kondisi yang cenderung sepi membuat mahasiswa tetap fokus untuk belajar tanpa terpengaruh pengaruh buruk dari luar. Mereka juga sering merasa rindu makanan-makanan Papua, karena di Salatiga cukup sulit untuk mencari makanan seperti yang ada di Papua. Struktur masyarakat yang ada di

²⁴ Data ini diperoleh dari bidang Akademik Universitas Kristen Satya Wacana

Salatiga tergolong cukup baik, hal tersebut dapat dilihat dari beberapa informan yang mengatakan bahwa masyarakat Salatiga cukup ramah, namun tidak menutup kemungkinan masih banyak masyarakat Salatiga masih mendiskriminasi mahasiswa asal Papua dikarenakan stereotip yang telah didapat dari mahasiswa Papua terdahulu, narasi-narasi yang didapat dari media sosial, maupun kesan awal ketika bertemu dengan mahasiswa asal Papua.

Stereotip yang mereka dapatkan bukan saja secara fisik yang melekat pada ras mereka yang dalam hal ini adalah ras Melanesia, namun juga stereotip dari perilaku/ tindakan yang pernah dilakukan oleh mahasiswa asal Papua di Salatiga. Ada beberapa stereotip yang melekat pada mahasiswa asal Papua yang pada akhirnya menjadi faktor yang membuat mahasiswa asal Papua ditolak di beberapa indeks/ kontrakan.

Pertama, Stereotip yang paling sering diterima adalah mahasiswa asal Papua suka minum (miras/alkohol), hal ini dikarenakan terdapat 7 kasus yang pernah terjadi dimana mahasiswa asal Papua ditegur oleh masyarakat karena berbuat onar, mengganggu pengguna jalan ketika mabuk dan bahkan yang paling disayangkan ada mahasiswa yang meninggal dikarenakan miras oplosan pada tahun 2021. Setelah mengali data dari informan alasan mengapa mahasiswa Papua minum adalah adanya kebiasaan yang terbawa dari Papua dimana ada narasi 'orang Papua jika tidak merokok dan minum (minuman keras) itu bukan orang Papua'. Pernyataan tersebut yang mendorong mereka untuk minum, namun setelah bertanya kepada seluruh informan, minum itu bukan suatu kebudayaan yang melekat di Papua namun adalah kebiasaan yang kurang baik yang sebenarnya dari luar Papua, namun orang Papua tidak menyaring apakah hal itu baik atau buruk dan sekarang berdampak pada generasi muda di Papua yang berakibat pada penolakan untuk tinggal di beberapa Indeks di Salatiga.

Kedua, mahasiswa asal Papua kasar, namun setelah ditelusuri kasar yang dimaksud oleh masyarakat adalah nada bicara mereka. Hal ini dipengaruhi aksen atau nada berbicara mereka yang agak tinggi sedangkan di Salatiga kerap menggunakan aksen Jawa yang memiliki logat yang halus saat mereka berbicara. Apalagi jika sesama mahasiswa asal Papua berkumpul di suatu tempat akan terasa berisik dan dianggap sebagai upaya membuat keributan ditengah-tengah masyarakat Salatiga.

Ketiga, mahasiswa asal Papua susah diajak komunikasi dan 'tidak nyambung'. Kesulitan dalam berkomunikasi antara mahasiswa Papua dan masyarakat kerap disebut sebagai penghalang dan bahkan mempersubur tembok antara mahasiswa asal Papua dan masyarakat

Salatiga. Harus diakui, masalah komunikasi memang masih menjadi kendala bagi mahasiswa asal Papua yang notabene berasal dari bahasa dan aksen yang berbeda. Mereka berangkat ke Salatiga tanpa ada persiapan pembekalan bahasa dan budaya yang menyulitkan mereka berinteraksi di tengah-tengah masyarakat. Jangankan bahasa Jawa, bahasa Indonesia yang umumnya masih mengalami kesulitan dalam memahami makna. Hal ini dikarenakan pelafalan di Salatiga dianggap terlalu cepat dan bahkan tidak jarang masyarakat maupun teman-teman dikampus berkomunikasi dalam bahasa Jawa.

Keempat, stereotip ini merupakan stereotip yang kontradiktif di masyarakat. Disatu sisi mahasiswa asal Papua dianggap miskin, namun disisi lain mereka juga kerap dianggap kaya. Hal ini dikarenakan banyaknya anggapan masyarakat bahwa Papua adalah pulau miskin, jauh dari hiruk pikuk kota, yang semua berasal dari pelosok desa, tidak memiliki kendaraan dan benar-benar tidak tersentuh modernisasi. Beberapa informan pernah ditanyakan oleh masyarakat yang menurut mereka benar-benar meremehkan seperti apa kah disana ada sinyal, sepeda motor, listrik, supermarket dan masih banyak pertanyaan lainnya yang menggambar bahwa Papua adalah miskin dan terbelakang.

Hal ini menunjukkan bahwa beberapa masyarakat di kota Salatiga memiliki prasangka gaya lama dimana khususnya melebihi lebihkan perbedaan budaya yang ada di Salatiga dan di Papua. Mungkin benar beberapa wilayah di Papua tidak mendapatkan akses tersebut, namun itu hanya beberapa wilayah saja. Bahkan di Papuaupun sudah ada Mal walaupun itu di kota. Mereka menyamakan dengan Salatiga yang juga tidak memiliki Mal. Disisi lain, masyarakat juga menganggap mahasiswa Papua banyak uang dan kaya. Stereotip ini dianggap sangat merugikan mereka secara langsung, berdasarkan data yang diperoleh mereka jika membeli suatu barang di pasar atau di toko penjual menaikkan harga dan sewa indeks juga dinaikkan jika tahu bahwa mereka berasal dari Papua.

Jika diperhatikan masalah stereotip yang berkembang yang ditujukan kepada mahasiswa asal Papua, ini merujuk pada segitiga Galtung khususnya pada aspek Sikap (A) yang mengacu kepada pemahaman atau kesalahpahaman terhadap kelompok sendiri dan kelompok lawan, dan sikap ini bisa bersifat positif dan negatif. Namun, hal ini bukan dipengaruhi masalah suka dan tidak suka, melainkan tidak adanya pengenalan lebih mendalam kepada mahasiswa asal Papua namun mengeneralisasi kejadian sebelumnya dengan kejadian sekarang. Pada

akhirnya masyarakat membe narkan gambaran negatif yang selama ini diterima yang entah siapa yang mencetuskan stereotip-stereotip tersebut.

Kekerasan struktural yang merujuk kearah diskriminasi juga tak luput dirasakan oleh mahasiswa asal Papua. Misalnya penolakan di beberapa lokasi kos-kosan di sekitaran kampus, penolakan menyewa motor di tempat rental, menomor duakan mahasiswa asal Papua di antrian, dan bahkan kekerasan kultural terjadi di pasar. Beberapa lokasi yang pada umum menolak mahasiswa asal Papua adalah daerah strategis karena dekat ke kampus yakni daerah Jetis dan Kemiri. Penolakan tersebut ada yang secara langsung maupun tidak langsung. Penolakan secara langsung yang dimaksud adalah ketika mereka menanyakan ketersediaan kamar, mereka ditanyakan terlebih dahulu asal dan identitas lainnya yang pada akhirnya berujung pada jawaban kamar sudah penuh. Padahal di depan kontrakan jelas sudah dibuat informasi menerima kos. Penolakan secara tidak langsung yang paling sering dialami adalah ketika memesan secara online, sudah negosiasi harga dan ketika ke lokasi untuk memeriksa kamar, beberapa mahasiswa akhirnya mendapatkan penolakan setelah melihat fisik mereka yang menggambarkan mahasiswa asal Papua.

Pada akhirnya, penolakan-penolakan seperti ini dianggap lumrah untuk lokasi tersebut dan mahasiswa asal Papua akhirnya memilih lokasi lain yang cukup jauh dari lingkungan kampus misalnya di daerah Blotongan. Beberapa mahasiswa asal Papua cukup beruntung karena tidak kesulitan mencari kos-kosan/kontrakan, Mahasiswa asal Papua pura misalnya yang telah disediakan asrama oleh pengelola beasiswa.

Kekerasan verbal juga pernah dialami oleh informan ketika berbelanja di pasar dimana salah satu penjual menyebut dia dengan kata orang bodoh dan tertawa bersama beberapa penjual lainnya. Entah ini yang disebut oleh Raul Perez²⁵ dalam jurnalnya bahwa banyak kontroversi publik baru-baru ini mengenai ras telah terjadi dengan kedok kesenangan dan humor. Hal itu dialami ketika berbelanja di pasar namun informan tidak bisa berbahasa Jawa dan meminta untuk menggunakan bahasa Indonesia. Karena mendapatkan perlakuan tersebut, akhirnya informan meninggalkan tempat tersebut dan membatalkan niatnya untuk berbelanja. Selain itu, pelayanan yang dirasa menomorduakan mahasiswa asal Papua juga dialami di minimarket dimana salah satu informan pernah saat sedang mengantri di kasir tetapi petugas

kasir tidak melayani ketika sudah mendapatkan giliran dan melayani pembeli lain.

Jika dianalisis dari sudut pandang damai dan resolusi konflik, situasi yang terjadi pada mahasiswa asal Papua dan masyarakat Salatiga merupakan sebuah konflik yakni konflik laten. Hal ini dapat dilihat dari kekerasan budaya dan kekerasasn struktural yang diterima oleh mahasiswa asal Papua yang adalah laten. Penyelesaian konflik dalam hal ini harus melibatkan serangkaian perubahan yang dinamis meliputi pencegahan perluasan perilaku konflik dimana hal ini untuk mencegah konflik laten menjadi konflik manifest. Jika hal ini tidak diatasi maka tidak menutup kemungkinan konflik akan semakin meluas di masyarakat dan akan diturunkan kepada generasi berikutnya. Untuk mencegah hal tersebut dibu tuhkan perubahan sikap dan trans formasi hubungan antara mahasiswa asal Papua dan masyarakat Salatiga karena hal ini merupakan inti dari struktur konflik.

Jika dilihat dari segitiga perdamaian Galtung, apabila terdapat isu di kekerasan struktural maka upaya yang dapat dilakukan adalah melalui *peacemaking*, sedangkan isu kekerasan kultural maka upaya yang dapat dilakukan adalah *peacebuilding*. *Peacemaking* yang dimaksud meru pakan proses inklusif yang harus melibatkan semua orang yang menjadi pemangku kepentingan dari konflik yang ada. Bukan hanya kota Salatiga, mahasiswa asal Papua dan pelaku yang sebenarnya tidak bisa ditunjuk secara langsung, melainkan semua pemangku kepentingan harus diikuti sertakan agar bisa terjadi perubahan positif kedepannya.

Hal ini dapat digunakan melalui membuka forum antara masyarakat dan mahasiswa asal Papua dimana forum tersebut diharapkan mampu menampung aspirasi dari masyarakat maupun mahasiswa asal Papua. Dalam forum tersebut harus dipastikan bahwa setiap orang harus memiliki suara didalam permasalahan yang ada, dan *Peace making* harus dimulai dengan memastikan suara setiap kepentingan, terutama korban diberikan kesempatan untuk didengarkan. Forum tersebut sebenarnya bisa saja dijembatani oleh Kampus UKSW dimana kampus tersebut merupakan yang bebas intervensi. Selain itu, banyaknya mahasiswa yang menganggap bahwa Lokasi yang menerima mereka adalah kampus UKSW, kampus dirasa tempat paling aman dan nyaman bagi mahasiswa asal Papua karena merupakan instansi pendidikan menjadikan kampus adalah tempat bebas diskriminasi, walaupun tidak menutup kemungkinan masih terdapat beberapa perlakuan diskriminasi dikampus oleh mahasiswa. Kampus UKSW dapat membuka jalan sebagai wadah berinteraksi antara mahasiswa asal Papua, masyarakat, pemangku

²⁵ Raul Perez, "Racism without Hatred? Racist Humor and the Myth of 'Colorblindness,'" *Sociological Perspectives* 60, no. 5 (2017): 956-974.

kepentingan (mulai dari tingkat dusun, Camat, tokoh masyarakat, Kesbangpol dan atau Walikota).

Stereotip yang telah terbangun sejak dulu dapat pudar secara perlahan jika terdapat komunikasi dan diskusi untuk jauh lebih mengenal satu sama lain, memberikan sudut pandang yang baru, mendorong pengendalian diri dan melahirkan toleransi baik antara mahasiswa asal Papua maupun masyarakat Salatiga. Hal ini dapat dilakukan dengan *Peacebuilding* yang terdiri dari sejumlah kegiatan yang bisa menjadi wadah rekonsiliasi dan transformasi atau perubahan dalam masyarakat walaupun proses harus secara perlahan namun konsisten. Kegiatan tersebut bisa dilakukan melalui matrikulasi oleh mahasiswa asal Papua ketika datang ke Salatiga sebagai bentuk pengenalan budaya dan membantu proses adaptasi dibawah naungan lembaga penyedia beasiswa atau oleh kampus sendiri.

Selain itu, mahasiswa asal Papua juga harus lebih proaktif dalam mengembangkan pendekatan-pendekatan yang bersifat positif untuk menyelesaikan konflik, dimulai dari personal sampai internasional. Misalnya dengan berinteraksi dengan masyarakat dimana hal tersebut dapat dilakukan melalui kegiatan-kegiatan yang positif yang dapat berkolaborasi dengan muda/i di Salatiga misalnya melalui forum gereja, turut serta kegiatan-kegiatan yang direncanakan oleh pemerintah setempat dan bersifat inklusif. Masyarakat Salatiga juga diharapkan mampu untuk bersikap terbuka dalam menerima mahasiswa asal Papua. Dengan adanya forum diskusi tersebut menegakkan dan memperbaiki hubungan di semua level interaksi manusia khususnya di masyarakat Salatiga dan mahasiswa asal Papua. Bahkan dengan kemajuan IPTEK hari ini, forum diskusi dapat dilaksanakan secara online sebagai bentuk penerapan kebijakan pada masa pandemi. Dengan mencoba memahami dan

mengerti orang lain dan hal-hal yang mendasari pemikiran mereka akan bermanfaat sebagai alat yang bisa digunakan untuk menyelesaikan permasalahan ini.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan diskusi tersebut, dapat disimpulkan bahwa terdapat stereotip dan penolakan indeks mahasiswa asal Papua di Salatiga yang merupakan bentuk konflik laten. Kurangnya pengenalan, komunikasi, adaptasi bahasa maupun budaya baik mahasiswa asal Papua maupun masyarakat Salatiga mengakibatkan munculnya konflik laten. Hal tersebut mengakibatkan munculnya prasangka serta kekerasan struktural dan kultural. Oleh karena itu, diperlukan peran aktif seluruh pemangku kepentingan dalam upaya penyelesaian konflik melalui *peace building* dan *peacemaking*. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pemerintah kota Salatiga sebagai solusi demi tercapainya *sustainability peace* khususnya dalam predikat kota tertoleran di Indonesia serta mahasiswa asal Papua mendapatkan lingkungan belajar yang aman dan kondusif untuk menjadi mahasiswa yang berkualitas sehingga tidak akan mengalami kendala saat kuliah.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada seluruh komponen yang turut serta membantu dalam penyelesaian penelitian dan artikel ini. Penulis secara spesifik mengucapkan terima kasih kepada Universitas Kristen Satya Wacana yang telah mendanai penelitian ini serta rekan-rekan mahasiswa asal Papua yang bersedia untuk dijadikan informan dalam penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Alfarabi A, Venus A, N, S., & N, S. (2019). Rekonstruksi Stereotip Negatif Etnik Melayu. *Jurnal Manajemen Komunikasi*, 3(2), 131–141.
- Bonilla-Silva, E. (2008). *White Logic, White Methods Racism And Methodology Edited By Tukufu Zuberi A Definition Of White Logic - The Methods*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Caroli, M. E. De, Falanga, R., & Sagone, E. (2013). Subtle And Blatant Prejudice Toward Chinese People In Italian Adolescents And Young Adults: The Role Friendship Outgroup Representation. *Procedia - Social And Behavioral Sciences*, 82, 74 – 80.
- Eriyanti, L. D. (2017). Pemikiran Johan Galtung Tentang Kekerasan Dalam Perspektif Feminisme. *Jurnal Hubungan Internasional*, 6(1), 27–37.
- Fogliati, V. J., & Bussey, K. (2013). Stereotype Threat Reduces Motivation To Improve: Effects Of Stereotype Threat And Feedback On Women's Intentions To Improve Mathematical Ability. *Psychology Of Women Quarterly*, 37(3), 310–324. <https://doi.org/10.1177/0361684313480045>

- Freeman, L. (2017). Embodied Harm: A Phenomenological Engagement With Stereotype Threat. *Human Studies*, 40(4), 637–662. <https://doi.org/10.1007/S10746-017-9438-4>
- Galtung, J. (2007). *Handbook Of Peace And Conflict Studies Edited By Charles Webel And Johan Galtung*. Routledge.
- Hanurawan, F. (2010). *Psikologi Sosial Suatu Pengantar*. Pt Remaja Rosdakarya Offset.
- Hidayat, A. R. (2018). *Filsafat Berpikir Teknik-Teknik Berpikir Logis Kontra Kesesatan Berpikir*. Duta Media.
- Midtbøen, A. H. (2014). “The Invisible Second Generation? Statistical Discrimination And Immigrant Stereotypes In Employment Processes In Norway.” *Journal Of Ethnic And Migration Studies*, 40(10), 1657–1675.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*.
- Mustikawaty, V. N. (2016). Persepsi Warga Kemiri Terhadap Mahasiswa Asal Papua Di Kota Salatiga. In *Universitas Kristen Satya Wacana*. Universitas Kristen Satya Wacana.
- Perez, R. (2017). Racism Without Hatred? Racist Humor And The Myth Of “Colorblindness.” *Sociological Perspectives*, 60(5), 956–974. <https://doi.org/10.1177/0731121417719699>
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia*, (1999) (Testimony Of Republik Indonesia).
- Roscigno, V., & Preito-Hodge, K. (2021). Racist Cops, Vested “Blue” Interests, Or Both? Evidence From Four Decades Of The General Social Survey. *Socius: Sociological Research For A Dynamic World*, 7, 1–13. <https://doi.org/10.1177/2378023120980913>
- Sari, E. N., & Samsuri, S. (2020). Etnosentrisme Dan Sikap Intoleran Pendatang Terhadap Orang Papua. *Jantro :Jurnal Antropologi*, 22(1), 142–150.
- Smith, C. S., & Hung, L. C. (2008). Stereotype Threat: Effects On Education. *Social Psychology Of Education*, 11(3), 243–257. <https://doi.org/10.1007/S11218-008-9053-3>
- Straiton, M. L., Aambø, A. K., & Johansen, R. (2019). Perceived Discrimination, Health And Mental Health Among Immigrants In Norway: The Role Of Moderating Factors. *Bmc Public Health*, 19(1), 1–13. <https://doi.org/10.1186/S12889-019-6649-9>
- Timothius, J. C. (2015). Adaptasi Antarbudaya Mahasiswa Perantauan Di Kota Salatiga (Etnis Bali, Minahasa, Dayak, Papua, Dan Batak Dengan Kebudayaan Jawa). *Universitas Diponegoro*.
- Veit, S., & Thijsen, L. (2021). Almost Identical But Still Treated Differently: Hiring Discrimination Against Foreign-Born And Domestic-Born Minorities. *Journal Of Ethnic And Migration Studies*, 47(6), 1285–1304. <https://doi.org/10.1080/1369183x.2019.1622825>
- Yoserizal, & Yesi. (2017). Conflict Of Interest Among Stakeholders In Tesso Nilo National Park (TNNP) (Konflik Antar Pemangku Kepentingan di Taman Nasional Tesso Nilo (TNTN)). *JANTRO :Jurnal Antropologi*, 19(2), 101–107. <https://doi.org/10.25077/jaisb.v19.n2.p101-107.2017>
- Yusuf, M. (2017). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan*. Kencana.



DINAMIKA IDENTITAS BETAWI KRISTIANI DI KAMPUNG SAWAH, BEKASI

Muhammad Agus Noorban^{1*}, Halimatusa'diah²

¹Department of Anthropology, FISIP, Universitas Indonesia, Jakarta; Research Center for Society and Culture, BRIN, Jakarta.

²Research Center for Society and Culture, BRIN, Jakarta.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 18th October, 2021
Review : 26th March, 2022
Accepted : 06th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Identity; Ethnic; Religion; Betawi; Kampung Sawah.

CORRESPONDENCE

*E-mail: muhammad.agus01@ui.ac.id

A B S T R A C T

This paper presents the results of research on the Betawi Christian community in Kampung Sawah, Kota Bekasi. Based on interviews and literature study, this paper aims to analyze the dynamics of the identity of the people of Kampung Sawah and the acceptance of the Betawi Muslims towards them. The results of this study found that the Betawi identity continues to develop alongside the development of the residential area of this ethnic community and the flow of migration. The widespread motivation of scholars regarding the origins of the emergence of this ethnic group shows that this ethnic group is difficult to define as a result of the wide interaction between ethnic members and other ethnic groups. Because the identity of the Betawi is something that is fluid, the Betawi Christian of Kampung Sawah community can also be referred to as a part of the Betawi community. They shared Betawi identity and culture with other members of Betawi community as general.

A. PENDAHULUAN

Tulisan ini menyajikan hasil penelitian mengenai masyarakat Betawi pemeluk agama Kristiani di Kampung Sawah, Kota Bekasi. Kampung Sawah merupakan wilayah dengan gejala sosial yang unik dalam konteks kebudayaan Betawi. Gejala ini dianggap di luar 'kelaziman' warga Betawi yang diidentikkan dengan agama Islam. *Enclave* Betawi di pinggiran Jakarta ini dikenal dengan warga Betawi yang beragama Islam, Protestan, dan Katolik. Meski dikatakan telah ada keragaman agama dalam komunitas Betawi ini sejak seabad yang lalu, namun kemunculan mereka dalam penayangan perayaan natal di stasiun televisi SCTV pada 25 Desember 1999 telah menjadi awal timbulnya beragam reaksi dari mayoritas Betawi (muslim). Penggunaan berbagai atribut kebetawian dalam perayaan Natal tersebut memunculkan protes yang dilayangkan kepada Ketua Lembaga Kebudayaan Betawi (LKB) saat itu (Shahab, 2004). Hingga kini, penggunaan berbagai atribut Betawi pada perayaan Natal tetap dipertahankan (Antara, 2011; Harakatuna, 2019; Liputan6, 2018; Nugroho, 2015). Penggunaan berbagai atribut suku Betawi dalam ritual peribadatan di Gereja Santo Servatius, salah satu gereja Katolik tertua di Jawa Barat, ini adalah upaya mengejawantahkan Konsili

Vatikan II. Konsili ini menghasilkan beberapa keputusan revolusioner, seperti penggunaan penerimaan Gereja Katolik terhadap budaya dan tradisi tempatan, termasuk juga penggunaan bahasa lokal dalam misa gereja (KWI, 1993; Strynkowski, 2019).

Campur baur antara identitas etnis dan identitas agama di Indonesia bukanlah hal yang baru. Beberapa kajian menunjukkan dinamika hubungan budaya dan agama di Indonesia yang tidak bisa dilepaskan satu sama lain (Abdullah, Udasmoro, & Hasse, 2009). Agama dan etnisitas menyatu dalam satu identitas seseorang sebagaimana klaim-klaim kesukuan yang mengafiliasikan pada agama tertentu. Sebagai contoh misalnya, masyarakat di Kalimantan Barat mengidentifikasi satu sama lain dengan identitas etno-religionya (Al-Qadrie, 1994). Misalnya, mereka memandang Orang Madura sebagai Orang Islam, demikian juga dengan penyebutan "Orang Dayak" dan "Orang Melayu" yang merupakan Orang Asli Kalimantan (Djuweng, 1996; King, 1993; König, 2016). Kata "Dayak" dipakai untuk mengontraskan Orang Kalimantan yang non-muslim dengan istilah "Melayu" yang juga merupakan istilah untuk menyebut sub suku Orang Asli Kalimantan yang telah menjadi

Islam (Davidson, 2008; Djuweng, 1996; König, 2016; Selvia & Sunarso, 2020). Selain identitas etnis, identitas agama kerap juga bertalian dengan penggunaan berbagai simbol, seperti pakaian, dalam praktik peribadatan (Khoirnafiya, 2020). Inilah yang terjadi di Kampung Sawah, di mana atribut pakaian yang dikenakan dalam misa di Gereja digugat oleh pemeluk agama lain.

Etnis Betawi kerap diidentikkan dengan keyakinan Islam. Campur baur antara identitas etnik dengan identitas agama ini bahkan memengaruhi perkembangan tradisi dan kesenian suku Betawi. Beberapa sarjana menunjukkan bahwa tradisi dan seni yang ada dalam masyarakat Betawi, seperti Palang Pintu, Lebaran Betawi, Hadrah, dan lainnya merupakan ekspresi religiusitas mereka yang menganut Islam (Anggraeni, Hakam, Mardhiah, & Lubis, 2019; Fadhil, Hadiyanto, Hakam, Amaliyah, & Anggraeni, 2019; Miharja, Mulyana, & Izzan, 2019; Zakaria, Mulyana, Miharja, & Izzan, 2016). Tradisi dan seni yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, meskipun sudah lama dipraktikkan dalam komunitas Betawi, seperti Gambang Kromong yang kerap diiringi dengan praktik judi dan minum-minuman keras, tari Cokek, dan sebagainya dianggap bukan bagian dari Betawi (Shahab, 2001).

Apa yang muncul kemudian adalah upaya pembedaan identitas terhadap komunitas Betawi yang tidak menganut Islam dan Betawi Muslim. Hal ini tidak hanya terjadi pada komunitas Kristiani di Kampung Sawah, tetapi juga masyarakat Betawi yang bermukim di Kampung Tugu yang juga dianggap berbeda dari masyarakat Betawi lainnya sebagai akibat perbedaan keyakinan. Mereka merasa ada batas-batas yang membedakan mereka dari komunitas Betawi lainnya, meskipun mereka terbiasa mempraktikkan berbagai tradisi Betawi dalam keseharian mereka (Nopianti, Riawanti, & Rajab, 2019; Tan, 2016). Hal yang sama juga dirasakan pada jemaat Gereja Protestan Indonesia di Bagian Barat (GPIB) Immanuel di Kota Depok. Meski nenek moyang mereka telah mendiami kawasan yang kini disebut Depok sejak abad ke-17 masehi, dan telah mempraktikkan berbagai tradisi Betawi, mereka tetap merasa ada batas yang membedakan mereka dengan warga Betawi lain di sekitar mereka (Edison, 2000).

Tulisan ini menyajikan analisis mengenai dinamika identitas Betawi masyarakat Kampung Sawah dan bagaimana sikap penerimaan Orang Betawi Muslim terhadap Betawi Kampung Sawah. Ada beberapa alasan yang menyebabkan fenomena Betawi Kristiani di Kampung Sawah menarik untuk dikaji. Pertama, ragam kajian akademik yang ada seringkali membahas Betawi sebagai etnis yang identik dengan Islam (Aziz, 2002; Blackburn, 2011; Chaer, 2015; Farlina, 2012; Mulyadi, 2017; Shahab, 2004). Kedua, beberapa studi memandang bahwa warga Betawi yang tidak menganut Islam seringkali dianggap bukan sebagai bagian dari Betawi karena tanda-tanda yang melekat padanya (Edison, 2000; Nopianti et al., 2019; Shahab, 2004; Tan, 2016), sementara umat Kristiani di Kampung Sawah

menyematkan Betawi sebagai bagian dari identitas etnis mereka. Bahkan, eksistensi mereka sebagai Betawi seakan mendapat pengakuan masyarakat luas seiring dengan konstruksi pemberitaan di media massa tentang bagaimana budaya Betawi hadir di tengah-tengah perayaan Natal di Gereja Santo Servatius (Antara, 2011; Destryawan, 2020; Harakatuna, 2019; Liputan6, 2018; Nugroho, 2015). Ketiga, beberapa kajian akademik tentang Betawi Kampung Sawah seringkali ditempatkan dalam perspektif yang menempatkan mereka sebagai masyarakat yang majemuk dan pluralis, yang menjadi contoh toleransi untuk banyak umat (Jamaludin, 2015; Noorbani, 2019). Oleh karena itu, mengkaji bagaimana Orang Betawi Kampung Sawah mendefinisikan identitas etnis mereka dan bagaimana pandangan mayoritas (Muslim) Betawi saat ini tentang Betawi Kampung Sawah dapat mengisi celah pada kajian tentang Betawi saat ini.

B. METODE PENELITIAN

Tulisan ini mendasarkan diri pada data wawancara dan kepustakaan. Wawancara dilakukan pada informan kunci yang dianggap mewakili tokoh Betawi dari dua agama, Islam dan Kristen, baik yang menetap di Kampung Sawah maupun yang menetap di luar wilayah tersebut. Informan-informan ini dipandang sebagai penting dalam kajian ini karena mereka aktif dalam berbagai kegiatan dan memahami benar kebudayaan Betawi. Profesi mereka beragam, namun sebagian besar adalah pekerja di sektor swasta dan aktif dalam pengembangan kebudayaan Betawi. Beberapa nama informan ditulis secara jelas, sementara sebagian lain hanya dituliskan inisial demi menjaga kerahasiaan mereka.

Penelitian ini dilakukan di Kampung Sawah yang merupakan bagian dari kelurahan Jatimelati. Kelurahan Jatimelati dahulu merupakan daerah pertanian yang kini berubah fungsi menjadi daerah perumahan. Penduduknya masih kental dengan tradisi-tradisi lokal. Dari sisi kultural, penduduknya berlatar belakang etnis Betawi-Sunda, namun kultur budaya Betawi mendominasi wilayah ini. Penduduknya dikenal dengan "Betawi Pinggir" atau Betawi Ora". Meski demikian, masyarakat Betawi Kampung Sawah merupakan masyarakat yang heterogen. Kampung Sawah memiliki wilayah yang dikenal sebagai segitiga emas. Sebutan ini merujuk pada tiga tempat ibadah, yaitu Gereja Katolik Santo Servatius, Gereja Kristen Pasundan, dan Masjid Agung Aljauhar Yasfi yang lokasinya bila diimajinasikan membentuk garis segitiga.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Barth (1969, lihat juga Eriksen, 2010), menyatakan bahwa batasan-batasan etnik adalah batasan sosial yang sifatnya sangat cair. Batasan-batasan tersebut tidak menutup satu

kelompok etnik dari kelompok lainnya. Hubungan antar etnik diwarnai dengan aliran pertukaran informasi, interaksi, bahkan tidak jarang pertukaran anggota. Konsep ini menempatkan fokus studi mengenai etnik pada hubungan antar kelompok. Batasnya adalah garis pemisah yang tak terlihat dan berifat dua arah; kedua kelompok dalam suatu hubungan membatasi identitas dan kekhasan mereka di antara yang lain. Barth mengingatkan pentingnya variabel sosial dalam interaksi tersebut. Pada satu sisi, etnik berfungsi hanya sebagai anggapan atau label kategoris yang digunakan untuk mengklasifikasikan orang. Di sisi lain, pengorganisasian etnik mungkin menyusun aspek-aspek penting dari kehidupan individu dan memiliki kepentingan yang besar di tingkat masyarakat (bandingkan juga dengan Knutsson, dalam Barth, 1969). Hal ini yang juga terlihat pada fenomena Betawi Kampung Sawah

Klaim terhadap identitas etnik adalah permasalahan yang sudah lama menjadi kajian banyak sarjana. Pertanyaan mendasar permasalahan ini adalah apakah identitas etnik adalah sifat yang diwariskan (*ascription*) atau ia adalah sifat yang didapat dari berbagai interaksi sosial dan budaya (*achievement*). Identitas etnik kemudian bersinggungan dengan berbagai identitas lain seperti agama, bahasa, kebangsaan, dan lainnya yang dengan ini menegaskan bahwa etnisitas adalah hasil dari berbagai interaksi dan bukan ketertutupan. Oleh karena itu, gagasan mengenai kelompok etnik sebagai entitas tertutup sangatlah mustahil (Eriksen, 2010; Jenkins, 2008; Monaghan & Just, 2000).

1. Pusat dan Pinggiran; Seputar Etnis Betawi

Istilah Betawi tidak banyak diketahui sampai dengan tahun 1950-an dan menjadi populer saat Ali Sadikin menjabat Gubernur. Ada tiga alasan yang menyebabkan demikian. Pertama, pada tahun 1957 Firman Muntaco, salah satu tokoh Betawi, masih menamakan rubriknya sebagai *Tjermine Djakarta* pada surat kabar Berita Mingguan. Kedua, di era Orde Lama didirikan perkumpulan yang masih mengidentifikasi diri sebagai perkumpulan orang-orang Jakarta, yang bernama ANDA (Arisan Djakarta) dan Permata (Persatuan Masyarakat Jakarta) oleh para pengasas Bamus Betawi. Ketiga, pada masa lampau, 'orang asli/pribumi Jakarta mengidentifikasi dirinya dengan sebutan **orang sini**, seraya menyebut nama kampung kelahirannya, seperti Orang Kemayoran, Orang Kemang, Orang Condet, dan seterusnya. Mereka tidak menyebut dirinya sebagai Orang Betawi (Saidi, 2010). Seperti ungkapan, "Saya orang Tambun, Saya orang Cipete, saya dari Pasar Minggu". Jadi orang-orang itu, menurut Bang Yahya, adalah

"Orang Betawi adalah ...orang sini yang nggak punya satu nama yang mengikat semua, akhirnya mereka menamakan dirinya orang tempatan. ...Jadi orang-orang pada saat itu lebih menonjolkan kawasan-kawasannya, enclave-enclave mereka. Nama Betawi kan

sebetulnya, memang dia, menjadi satu kesatuan yang utuh atas nama etnik ketika si kaum Betawi itu muncul. Tapi dulu-dulu, dia (orangnya) sudah ada, (tapi) belum disebut Betawi."

Identitas Betawi menarik perhatian publik dan memunculkan perdebatan panjang di kalangan akademisi saat Lance Castles (1967) menerbitkan artikel mengenai asal-usul penduduk asli yang mendiami wilayah yang kini dinamakan Jakarta. Menurut Castles (1967), orang-orang Betawi berasal dari budak-budak yang didatangkan oleh pemerintahan kolonial Belanda untuk dipekerjakan dan kemudian membentuk komunitas yang menjadi nenek moyang masyarakat yang kini disebut masyarakat Betawi. Berdasarkan pendapat Castles ini, sebagian orang kemudian berkesimpulan bahwa Betawi muncul sebagai etnik pada saat Mohammad Husni Thamrin mendirikan Perkumpulan Betawi. Teori Castles ini ditentang keras oleh banyak sarjana karena menganggap Castles mengabaikan penduduk tempatan yang saat itu sudah mendiami wilayah tersebut. Hal ini ditunjukkan dengan berbagai kajian arkeologis yang membuktikan bahwa terdapat berbagai benda-benda peninggalan penduduk asli yang mendiami wilayah yang kini disebut Jakarta dan sekitarnya (Jahroni, 2016; Tjandrasamita, 2001).

Secara geografis sulit menjelaskan di mana suku Betawi tinggal, termasuk juga dalam pengertian geografis administratif. Wilayah persebaran masyarakat etnik Betawi dapat dipahami bersamaan dengan kebudayaan yang dianutnya. Yahya Andi Saputra (akrab disapa Bang Yahya), Ketua Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) DKI Jakarta yang juga aktif dalam kepengurusan Lembaga Kebudayaan Betawi (LKB), mengatakan;

"Jadi, Betawi itu bukan kita ngomongin wilayah administratif tetapi wilayah kultur. Kalau (berdasarkan) wilayah kultur itu, mengacu pada buku (hasil kajian ilmiah), etnik Betawi mendiami wilayah mulai dari Mauk di Tangerang sampai Bekasi bahkan hingga ke Batujaya di Karawang. Untuk dialek (bahasa) tentu nanti berbeda."

Buku yang dimaksud oleh Bang Yahya adalah buku yang dikeluarkan oleh Pemerintah Provinsi DKI Jakarta berjudul *Peta Seni Budaya Betawi* (Muhadjir, Multamia, Ali, & Ruchiat, 1986). Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa penutur bahasa Betawi, selain mereka yang tinggal di Jakarta, tersebar mulai dari Mauk di Tangerang hingga Batu Jaya di Karawang.

Bang Sarin, seorang pegiat Kebudayaan Betawi di Kampung Sawah, memperkuat pandangan Bang Yahya;

"wilayah hunian Betawi secara imaji geografis, terdiri dari empat area; pesisir (seperti Tanjung Priok), tengah/kota (seperti Kemayoran), Betawi pinggiran (seperti Bekasi), dan Betawi udik (seperti seperti Cikarang, sebagian Karawang). Betawi Pinggiran memiliki bahasa campuran antara Melayu Betawi dan Sunda. Bahasa Betawi pinggiran, seperti di Kampung

Sawah, tidak menggunakan logat "e" dan tidak sedikit tercampur dengan kosa kata Bahasa Belanda sebagai akibat lamanya hidup berdampingan dengan para pemuka agama Kristen asal Belanda. Secara umum tidak ada ciri khas yang pasti yang bisa membedakan kebetawian di empat wilayah tersebut, selain bahasa yang digunakan dalam keseharian."

Sementara itu, Badan Musyawarah Masyarakat Betawi (Bamus Betawi) di dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) pasal 10 menyatakan bahwa ada empat kriteria orang Betawi, yaitu: *pertama*, secara genetis Orang Betawi adalah berdasarkan keturunan (bapak dan ibunya Betawi atau salah satunya Betawi). *Kedua*, secara sosiologis, yang disebut sebagai Orang Betawi adalah orang yang berperilaku budaya Betawi atau menyandang kebudayaan Betawi dalam kesehariannya. *Ketiga*, secara antropologis, mereka yang disebut sebagai Orang Betawi adalah seseorang yang peduli dan memiliki kepedulian terhadap budaya Betawi. *Keempat*, secara geografis, bahwa mereka yang disebut Betawi adalah masyarakat/sekelompok orang yang hidup dalam teritori budaya Betawi (seperti Jakarta, dan sebagian wilayah Bogor, Depok, Tangerang, dan Bekasi).

Mengacu kepada penjelasan tersebut maka dapat dikatakan, bahwa identitas kebetawian membuka kesempatan yang bukan dari garis keturunan Betawi menjadi orang Betawi asalkan mempunyai kepedulian atau hidup dalam teritori budaya Betawi. Ini menunjukkan, seperti dijelaskan Barth (1969), bahwa batasan-batasan kebetawian bukanlah batasan fisik melainkan batasan sosial yang sifatnya sangat cair. Orang-orang dari etnik manapun, selama sukarela, tidak tertutup untuk bisa menjadi bagian dari etnik Betawi (Suswandari, 2017). Mengacu pada hal tersebut, Bang Yahya mengemukakan, bahwa,;

"... ada berapa itu kriteria (yang disebut sebagai orang Betawi). Bahkan semenda pun bisa dianggap sebagai orang Betawi, selama dia secara sukarela mengidentifikasi dirinya sebagai orang Betawi."

Hubungan ini juga diwarnai dengan aliran pertukaran informasi dan interaksi. Bang Yahya menjelaskan, bahwa akibat pertukaran ini, bahkan tidak jarang mereka yang secara pewarisan bukan orang Betawi justru lebih Betawi. Mereka bahkan "menjadi lebih *lemes*" dari orang Betawi itu sendiri. Seperti dicontohkan Bang Yahya, ia memiliki kawan bernama Meson Andi Siregar, yang sangat paham bicara dengan cara Betawi, mengetahui dengan rinci penganan khas Betawi, dan mengidentifikasi diri sebagai Betawi. Jadi tidak terlalu sulit mengidentifikasi etnik Betawi. Selama seseorang secara sukarela mengidentifikasi dirinya dengan berbagai kebiasaan dan keseharian Betawi. Seperti nyunatin, lebaran, ikut dalam majelis taklim.

Jika ada yang membedakan kelompok etnis ini, itu adalah dialek dalam penggunaan bahasa dan berbagai variasi tradisinya. Masyarakat Betawi

Kampung Sawah, misalnya, meski mengidentikkan diri sebagai suku Betawi, memiliki ciri khas yang membedakan mereka dengan Betawi di wilayah lainnya, seperti bahasa, tradisi ritual daur hidup, dan juga sistem kekerabatan yang mereka gunakan, seperti penggunaan marga sebagai nama belakang mereka.

Bahasa sehari-hari yang mereka gunakan bukan Bahasa Betawi seperti yang digunakan oleh suku Betawi di wilayah Jakarta. Perbedaan terletak pada bunyi "e" dalam setiap kata berakhiran "a" pada Bahasa Betawi yang digunakan oleh suku Betawi yang tinggal di Jakarta, namun tidak ditemukan dalam Bahasa Betawi yang digunakan oleh masyarakat Betawi yang tinggal di Kampung Sawah. Cerita Jaga Timbul yang menggambarkan aktivitas keseharian warga Kampung Sawah berikut bisa menggambarkan hal tersebut;

Biar kata diubek rame-rame, nggak semua ikan bisa ketangkap. Apalagi ikan yang rada kuat ama lumpur, kaya lele, sili, kocolan, betik/betok. Rada siangan dikit, orang-orang udah pada pulang. Matahari masih bersinar terang, panasnya bikin aer di sawah yang baru diubek jadi rada anget. Angetnya terus nyampe ke lumpur. Nah dalam keadaan kaya gini, biasanya ikan pada nongol kepermukaan buat nyari kesegeran. Inilah saatnya jaga timbul (Praptanto, 2011).

Selain bahasa, terdapat tradisi yang bagi orang Betawi Kampung Sawah berbeda dengan tradisi Betawi pada umumnya, namun secara substansial menunjukkan makna yang sama. Sebagai contoh adalah jika di Jakarta dikenal tradisi Palang Pintu untuk menyambut mempelai pria pada saat prosesi pernikahan, maka di Kampung Sawah Bekasi terdapat apa yang disebut Rebut Dandang. Menurut Bang Sarin;

"Kalo orang ada keriaan, ada yang namanya Berebut Dondang/Dandang. Palang Pintu ga ada sebenarnya di Betawi (Kampung Sawah) itu. Kata temen-temen Kampung Sawah, ketika ada mungkin acara yang make Palang Pintu, itu anu (bilang); ini bukan budaya kita ini. Boleh diklaim sebagai budaya Betawi, tapi bukan budaya Betawi Kampung Sawah, melainkan Betawi Kota. Karena di Kampung Sawah ga make dari dulu."

Tradisi Berebut Dandang adalah tradisi yang hampir sama dengan Palang Pintu, ada unsur bersahutan pantun. Berebut Dandang adalah tradisi yang dibawakan pada saat menjelang upacara perkawinan. Mempelai pria membawa dandang diikat selendang, kemudian utusan dari mempelai pria, seorang Jawara, ditugaskan untuk merebut dandang tersebut. Tradisi Rebut Dandang adalah tradisi pesta pernikahan Betawi Pinggir seperti Bekasi dan Depok (Harry, 2018; Napis, 2018).

Adanya kesamaan unsur-unsur bahasa dan tradisi ini menunjukkan adanya kedekatan asal-

muasal kebetawian dua komunitas ini (*ascription*) yang dalam kurun berikutnya berkembang sebagai akibat pertemuan dengan berbagai kebudayaan lain pun sebagai akibat perbedaan letak geografis. Berbagai pertemuan dengan kebudayaan lain ini, selain melahirkan berbagai produk kebudayaan, pun melahirkan individu-individu dengan identitas yang cair. Mereka memiliki identitas baru yang didapat (*achieve*) sebagai hasil dari interaksi sosial, yang meski demikian tetap menunjukkan identitas asal mereka.

Suku Betawi di Kampung Sawah juga memiliki ciri khas lain yang membedakan mereka dengan suku Betawi lainnya, yaitu penggunaan marga sebagai nama belakang mereka. Asal-usul penggunaan marga di belakang nama penduduk asli berkaitan erat dengan masuknya agama Kristen di Kampung Sawah. Hal ini juga memiliki keterkaitan dengan pemberlakuan hukum kolonial semasa penjajahan Belanda pada abad sembilan belas. Pada saat itu, diterapkan hukum yang berbeda, yaitu hukum Islam, hukum adat, dan hukum Barat. Bagi warga Kristen pribumi yang hendak menikah, berlaku peraturan bahwa mereka harus menggunakan nama keluarga dari pihak Ayah di belakang nama mereka ditambah dengan nama baptis, mirip dengan yang berlaku di negara-negara Eropa Barat (Jamaludin, 2015). Sebagai akibat dari praktik perkawinan antar marga dan berlainan agama ini, di Kampung Sawah kita dapat menjumpai satu keluarga dengan keyakinan agama yang berbeda-beda di antara anggota keluarganya. Bapak dan Ibunya beragama Katholik, anak-anaknya ada yang beragama Islam, beragama Kristen. Dengan demikian, selain bahasa, tradisi, sistem kekerabatan yang berbeda, keragaman berkeyakinan di Kampung Sawah juga menjadi pembeda antara Betawi Kampung Sawah dengan Betawi di wilayah lainnya yang cenderung homogen.

2. Orang Kampung Sawah dan Klaim Identitas Etnis-Agama

Akulturasinya budaya Betawi dan Kristen di Kampung Sawah telah terjadi sejak lama dan meski begitu, masyarakat asli Kampung Sawah tetap mengidentifikasi diri mereka sebagai suku Betawi. Dalam bahasa misalnya, mereka menyebut bahwa bahasa yang mereka gunakan adalah bahasa Betawi Ora, sebagaimana yang digunakan oleh masyarakat Betawi lainnya yang berada di berbagai wilayah pinggiran Jakarta. Bang Nalih, salah seorang tokoh Katolik di Kampung Sawah menjelaskan, bahwa:

Bahasa Betawi Ora ini tidak cuma ada di Kampung Sawah, tapi juga bisa ditemui di pinggiran Jakarta; Bekasi, Tangerang, Depok, dan beberapa daerah di Jakarta yang berbatasan dengan daerah-daerah di luar wilayah administratif Provinsi DKI Jakarta. Sebagai misal, "kalo orang sini bilang 'ngendong', orang Tambun ya (bilang) 'ngendong', kemudian orang Srengseng Sawah

juga, Pejabat juga bilang 'ngendong'. 'Ngendong' tu nginap (artinya)."

Penggunaan simbol-simbol budaya untuk menegaskan identitas ke-Betawian ditunjukkan dengan penggunaan peci, sarung, dan baju koko pada perayaan Natal oleh umat Kristiani. Meski pada awalnya penampilan busana Betawi dalam acara Natal mendapat kecaman dan protes dari orang Betawi di tahun 1999 (Shahab, 2004), namun penggunaan pakaian adat Betawi dalam acara Natal di gereja Kampung Sawah masih konsisten hingga kini (Destryawan, 2020). Menurut Bang Sarin, apa yang mereka lakukan dengan menggunakan berbagai atribut Betawi tersebut tidaklah salah. Ia katakan;

"Karena mereka memang asli Betawi, begitu kan? Betawi pakaiannya emang begitu. Ketika mereka pakai pakaian seperti itu, ya sah aja. Jadi kalo mereka ke gereja pakai itu juga, ga salah. Karena mereka asli orang sini, orang Kampung Sawah asli, hidup (dan) besar di sini. Dan masa kecil (mereka) pakaiannya begitu!"

Ada perbedaan pandangan dalam mempersepsikan baju koko, peci, dan sarung sebagai simbol budaya Betawi. Ini dapat dimengerti karena, bagi kebanyakan masyarakat Betawi (Muslim), selain sebagai simbol budaya, berbagai atribut tersebut adalah bentuk kelekatan Betawi dan Islam yang sudah seperti dua sisi mata uang. Inilah yang menjadi pokok persoalan, karena agama dan etnis bagi masyarakat Indonesia adalah dua identitas yang digunakan secara bergantian untuk menentukan identitas kolektif dan pribadi seseorang. Agama dan etnisitas menyatu dalam satu identitas seseorang yang merupakan bagian dari bentuk religi yang dikonstruksi secara adaptif melalui pengalaman kosmologi lokal (Abdullah et al., 2009). Demikian halnya dengan Orang Betawi yang dikenal sebagai pemeluk agama Islam yang sangat baik dan taat dalam menjalankan ajaran agamanya (Blackburn, 2011; Chaer, 2015; Saidi, 1997, 2010). Islam telah memberi makna sebagai sebuah identitas pembeda dengan komunitas lain, sehingga sebelum istilah Betawi lazim digunakan, mereka menyebut diri mereka dengan *Orang Selam* (Blackburn, 2011; Mulyadi, 2017; Saidi, 1997).

Amsir (2011) menyatakan, bahwa Betawi identik dengan Islam. Gaya hidup berwarnakan Islam menjadi tolok ukur yang mendasar bagi Orang Betawi. Menurut Shahab (2004), "lebih tepat menyebut orang Kristen Kampung Sawah sebagai Orang Jakarta dan bukan orang Betawi karena mereka adalah para migran yang masuk ke Kampung Sawah setelah Orang Betawi terbentuk serta menyandang gaya hidup yang amat berlawanan dengan gaya hidup Orang Betawi".

Ada beberapa hal yang mendasari pendapat Shahab bahwa orang Kristen Kampung Sawah bukanlah Betawi. **Pertama**, Orang Kristen di Kampung Sawah menyandang gaya hidup yang

berbeda dengan orang Kampung Sawah yang beragama Islam, seperti tingkat pendidikan, pekerjaan, cara berpakaian, perayaan-perayaan dalam keluarga, dan lain sebagainya. Argumen ini juga didukung pandangan para pengamat Betawi yang sepakat bahwa ketertinggalan Orang Betawi dalam pendidikan umum disebabkan persepsi Orang Betawi yang menganggap masuk sekolah umum sebagai proses menjadi Kristen (Chaer, 2015; Shahab, 2004). Shahab, dalam hal ini, mendasarkan diri dari hasil penelitiannya pada tahun 1989 dan tahun 1991-1992 dalam rangka mengidentifikasi kebetawian penduduk Kampung Sawah. **Kedua**, data pencatatan sensus penduduk tahun 1930 telah membedakan pencatatan antara orang Betawi dan Orang Kristen. Dengan demikian, menurut Shahab (2004) orang Kristen tidak dilihat sebagai Orang Betawi oleh pemerintah pada waktu itu. Meski data ini dapat dianggap lemah, Shahab menambahkan, bahwa penduduk lokal pada saat itu, yakni pada saat penelitiannya berlangsung, tidak pernah melihat mereka (Orang Kristen Kampung Sawah) sebagai bagian dari Betawi. Pendapat ini, kemudian didukung oleh salah satu orang Kristen Kampung Sawah, yang pada saat itu mengaku heran mengapa Orang Kristen Kampung Sawah digambarkan sebagai Betawi dalam sebuah majalah di Jakarta (Shahab, 2004)

Pada masa itu, mungkin pandangan di atas benar adanya. Namun, jika pandangan ini dibawa pada masa sekarang, penolakan identitas orang Kristen Kampung Sawah sebagai Betawi perlu dikaji ulang. Beberapa hal kiranya perlu menjadi pertimbangan. *Pertama*, "kesukarelaan" mereka mengidentifikasi sebagai Betawi dengan upaya-upaya yang dilakukan untuk melestarikan Budaya Betawi, meski dengan cara yang dianggap bertentangan dengan mayoritas kaum Betawi (muslim) adalah upaya mereka untuk menegaskan identitas kebudayaan mereka di luar afiliasi keagamaannya. Anggaran Dasar Bamus Betawi yang tidak menyebutkan agama (Islam) sebagai salah satu syarat wajib untuk menjadi Betawi, dapat memperkuat pandangan ini.

Kedua, pemahaman sebagian tokoh Betawi, bahwa identitas agama hanyalah bagian dari identitas diri seseorang di luar identitas etnisnya, dapat menjadi satu bentuk pengakuan bahwa Masyarakat Kristen Kampung Sawah adalah Betawi. Bang Yahya mengatakan, bahwa;

"...di sana itu, di Kampung Sawah, jika mengacu pada karya (Romo) J Kurries, adalah kawasan kristenisasi. Sebagaimana juga kawasan Depok Lama. ...Kemudian apa-apa yang (ditampilkan), (seperti) kesenian-kesenian, itu menjadi identitas mereka. Dan itu bukan identitas (keagamaan). Kalu apa yang dia pakai, apa yang dia tiup, apa yang dia mainkan, apa yang dia makan itu, menurut saya kan, identitas kebudayaan. Bukan identitas keagamaan. Menurut saya! Disangkanya kalo orang pake jubah terus dia orang Islam, kan kagak?"

Pandangan ini seperti ingin menegaskan, bahwa penting sekali membedakan antara identitas etnik Betawi dengan identitas keagamaan. Apa yang melekat pada masyarakat Betawi Kampung Sawah adalah identitas etnik Betawi. Etnik Betawi sendiri adalah etnik yang terus berkembang yang produk-produk kebudayaannya telah bercampur baur dengan berbagai produk kebudayaan lain, hasil interaksi setiap anggotanya yang kemudian membentuk etnik Betawi.

Apa yang disampaikan Yahya tersebut juga disadari oleh sebagian masyarakat Betawi, bahwa identitas agama (Islam) bukanlah satu-satunya yang menjadi 'penanda' budaya Betawi. Bahasa, tradisi, dan 'kesukarelaan' seseorang mengidentifikasi diri sebagai Orang Betawi dan menjunjung tinggi budaya Betawi menjadi faktor penting yang tidak bisa diabaikan.

Meski agama bukan satu-satunya penanda bagi identitas Betawi, namun segala bentuk tradisi Betawi sangat lekat dengan Islam. Inilah yang kemudian menjadi dasar bagi beberapa sebagian warga Betawi lainnya untuk 'menolak' identitas umat Kristiani Kampung Sawah sebagai Betawi. Seorang warga Betawi, SH, menyatakan;

"Menurut saya, Betawi itu harus muslim. Bisa silat dan shalat. Tapi orang Betawi juga sangat terbuka menerima pendatang dari timur yang non muslim."

Hal senada juga dikemukakan oleh DK, warga Betawi lainnya yang secara tegas mengatakan;

"Jujur, kalo saye agak keberatan. Karna Betawi identik dengan Islam yg kuat. karna menyangkut kebiasaan dan adat Betawi yang identik dengan Islam."

Berbeda dengan dua pendapat di atas, Roni Adi (2021), Ketua Perkumpulan Betawi Kita dan Sikumbang Tenabang, menyatakan bahwa ia tidak keberatan jika umat Kristiani Kampung Sawah menyebut diri mereka sebagai Orang Betawi;

"Kalo saya pribadi sih fine-fine aja. Bahwa mereka merayakan Natal dan menyanyikan lagu puji-pujian menggunakan pakaian adat Betawi, ya gak perlu kita kebakaran jenggot. Toh mereka memang bagian dari keluarga Betawi. ..fakta (bahwa ada) sebagian orang Betawi di Kampung Sawah yang menganut agama Kristen, ya harus diterima. Meskipun penyebar dan penganut agama Kristen di kampung sawah bukanlah orang Betawi asli."

Roni Adi menyadari, bahwa bagi sebagian besar masyarakat Betawi definisi Orang Betawi tidak bisa dipisahkan dari Agama Islam, bahwa "Betawi ya harus muslim!" Hal ini diperkuat dengan ragam tradisi Betawi yang seringkali mengadakan perayaan dalam siklus hidupnya, mulai dari kelahiran sampai kematian, semua mengikuti syariat Islam.

Senada dengan Roni Adi, RS juga mengatakan, tidak masalah jika Umat Kristiani di Kampung Sawah menganggap diri sebagai Betawi. Menurutnya;

"Kita mesti luas hati terhadap pilihan seseorang memilih keyakinan. Jika ingin

menarik orang itu ikut ke keyakinan kita mesti dengan cara kebaikan dengan tauladan yang mulia. Kata Baba saya, jangan jadi orang fanatik. Mesti luas. Karena Betawi itu ibarat software/alam pikir."

Bagi warga Kampung Sawah sendiri, urusan keyakinan bukanlah pembatas bagi hubungan persaudaraan yang terbangun sejak lama. Bang Nalih menceritakan apa yang sering orang tuanya sampaikan kepada anak-anaknya untuk menyambangi saudara-saudara mereka. Persoalan keyakinan agama tidak pernah menjadi pembatas dalam ikatan persaudaraan sesama Betawi di Kampung Sawah. Bang Nalih menceritakan kembali apa yang sering dikatakan orang tuanya;

"Udah lu pada nyaba ke sana! Itu kan saudaralu? Nyaba itu artinya berkunjung, ke mana aja. Kan (mereka yang dikunjungi) saudara kamu juga. Jadi (kami di Kampung Sawah) ga pernah bilang 'datang ke saudaramu yang Katolik, yang Kristen', nggak! Udah nyaba aja ke mana. Mereka sodaralu semua kok. Jadi prinsip-prinsip yang diwariskan leluhur kami, siapapun yang ada nuansanya Betawi itu adalah sodara kita."

Bang Nalih pun menyoroti pandangan umum yang menganggap bahwa Islam menjadi identitas dan ciri khas dari sebagian besar masyarakat Betawi (Chaer, 2015; Saidi, 1997), dengan mengatakan:

"Kekristenan atau kekatolikan sudah ada sejak hampir 125 tahun yang lalu sebenarnya di Kampung Sawah. Kristen lebih dulu lagi. Artinya, kalau Betawi kemudian ingin didefinisikan sebagai hanya pada keyakinan satu agama tertentu jelas tidak mencerminkan sejarah yang sudah dibangun di Kampung Sawah, yang kebetawian dan kekristenan sudah ada sejak lebih dari seratus tahun lalu."

Senada dengan pandangan di atas, Jacob Napiun, salah satu sesepuh lainnya di Kampung Sawah mengatakan;

"Kami sudah Kristen sejak (abad) delapan belas sekian. Ga mungkin dong kita bisa hilangkan itu! Itu ada! Kalo misalnya kami Kristen, hubungannya dengan Betawi karena kami memang orang Kampung Sawah. Yang punya tradisi seperti ini. ...Kalau dibilang kami Betawi Kristen, mau tidak dipakai istilah itu terserah. Tapi kami yang pasti masih menganut tradisi atau menjalankan tradisi Betawi, dan kami Kristen. Itu fakta, karena Betawi itu kan campuran; ada Portugis, Cina, Arab."

Perbedaan sikap terhadap Betawi Kristiani Kampung Sawah ini bisa dipahami jika menilik berbagai catatan sejarah mengenai penyebaran Islam pada masyarakat Betawi yang kemudian memengaruhi kelahiran ulama-ulama penting di Nusantara. Ulama-ulama Betawi ini juga yang memelopori perlawanan mengusir penjajah Belanda yang menganut keyakinan Kristen. Sejarah panjang

islamisasi masyarakat Betawi ini pada akhirnya memunculkan identitas yang campur baur antara suku dan keyakinan agama; bahwa Betawi adalah Islam dan jika tidak memeluk Islam bukan orang Betawi. Mereka yang menganut keyakinan selain Islam, terlebih lagi Kristiani, adalah bagian dari penjajah (Aziz, 2002; Jahroni, 2016). Namun, yang tidak banyak dipahami adalah bahwa seringkali kita mengafiliasi seseorang atau sekelompok orang hanya berdasarkan agamanya tanpa melihat afiliasi lainnya dalam diri mereka. Padahal, selain sebagai pemeluk agama tertentu dan juga keturunan etnis tertentu, orang yang sama dapat sekaligus memiliki identitas lain yang beragam. Kategori-kategori tersebut bisa ditempati oleh orang yang sama dan menjadi bagian dari keseluruhan dirinya secara simultan, serta memberinya suatu identitas yang khas. Dari masing-masingnya, tidak ada satupun yang bisa disebut sebagai satu-satunya identitas.

Identitas etnik Betawi, menurut Yahya Andi Saputra, bisa digambarkan seperti lapisan-lapisan yang terdiri dari lapis awal, lapis tengah, dan lapis mutakhir. Perkembangan etnik Betawi di lapis tengah inilah yang kemudian membuat wilayah yang kini dikenal sebagai Jakarta menjadi semakin ramai, dengan berbagai macam hal, sebagai hasil kawin-mawin. Lapis tengah terjadi pada masa kolonial, di mana terjadi banyak pertemuan antara penduduk tempatan dengan penduduk yang datang. Konfigurasi etnik semakin berkembang pasca tersebarnya Islam yang pada lapis inilah kemudian anggota etnik semakin berkembang dan akhirnya makin kuat pada lapis mutakhir. Sebagai gambaran, menggunakan perspektif askriptif (Barth, 1969; Eriksen, 2010), maka pada lapis awal yang bermukim adalah penduduk dengan komposisi etnik berdasarkan genetik mencapai 100%. Pada lapis tengah mulai terjadi percampuran yang menyisakan 80% keotentikan etnik, dan semakin menurun hingga 50% pada lapis mutakhir. Pengabaian terhadap kemajemukan identitas yang dimiliki setiap orang, akan melemahkan kita untuk mengatasi konflik dan kekerasan yang kerap terjadi. Kemajemukan identitas adalah hal yang tak terelakkan, karena setiap manusia berada dalam berbagai macam afiliasi dan asosiasi yang akan diaktifkan berdasarkan derajat kepentingan dan konteksnya masing-masing (Suswandari, 2017).

D. KESIMPULAN

Identitas Betawi adalah identitas yang terus berkembang seiring berkembangnya wilayah hunian komunitas etnik ini. Karena itu, perdebatan para sarjana mengenai asal-usul kemunculan etnik ini menunjukkan bahwa etnik ini sulit didefinisikan sebagai akibat luasnya interaksi di antara anggota etnik dengan etnik lain. Hasil interaksi ini semakin memperluas batasan mengenai siapa yang dapat disebut sebagai orang Betawi. Siapapun bisa mengklaim sebagai orang Betawi sejauh ia bisa dan terus mempraktikkan berbagai tradisi dan menjaga unsur-unsur kebudayaan Betawi.

Karena identitas kebetawian adalah sesuatu yang cair, maka komunitas Betawi Kampung Sawah dapat disebut juga sebagai bagian dari komunitas Betawi. Mereka berbagi identitas dan unsur kebudayaan Betawi dengan anggota komunitas Betawi pada umumnya. Penolakan terhadap penggunaan berbagai unsur budaya Betawi dalam berbagai ritual keagamaan, yang tidak sejalan dengan keyakinan keagamaan sebagian besar anggota komunitas etnik lainnya, tidak serta merta menegasikan kebetawian mereka. Karena identitas etnik adalah hasil klaim sukarela selama mereka masih mempertahankan berbagai unsur kelompok

etnik asal yang menjadi pembeda antara komunitas etnik mereka dengan komunitas etnik lainnya.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak di lingkungan Kampung Sawah, para tokoh Betawi di Bamus Betawi, dan civitas akademika di Departemen Antropologi FISIP UI dan Pusat Riset Masyarakat dan Budaya, BRIN yang telah mendukung penuh terlaksananya penelitian hingga penulisan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, I., Udasmoro, W., & Hasse. (2009). Memahami Dinamika Masyarakat Indonesia Kontemporer. In I. Abdullah (Ed.), *Dinamika Masyarakat Dan Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan TICI Publication.
- Al-Qadrie, S. (1994). Mesianisme dalam Masyarakat Kalimantan Barat. In P. Florus, S. Djuweng, J. Bamba, & N. Andasputra (Eds.), *Kebudayaan Dayak, Aktualisasi, Dan Transformasi* (pp. 137–148). Jakarta: Gramedia.
- Amsir, S. (2011). Budaya Betawi Replika Ajaran Islam Sejati. *Prosiding Kongres Kebudayaan Betawi*. Jakarta: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan DKI Jakarta.
- Anggraeni, D., Hakam, A., Mardhiah, I., & Lubis, Z. (2019). Membangun Peradaban Bangsa Melalui Religiusitas Berbasis Budaya Lokal (Analisis Tradisi Palang Pintu Pada Budaya Betawi). *Studi Al-Qur'an*, 15(1), 95–116.
- Antara. (2011). Gaya Natalan Orang Betawi. Retrieved December 20, 2020, from Antara website: <https://www.antaraneews.com/berita/290148/gaya-natalan-orang-betawi>
- Aziz, A. (2002). *Islam dan Masyarakat Betawi*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Barth. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries; The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- Blackburn, S. (2011). *Jakarta Sejarah 400 Tahun*. Depok: Masup Jakarta.
- Castles, L. (1967). The Ethnic Profile of Djakarta. *Indonesia*, 03(April), 153–204.
- Chaer, A. (2015). *Betawi Tempo Doeloe*. Depok: Masup Jakarta.
- Davidson, J. S. (2008). Violence And Displacement In West Kalimantan. In E.-L. E. Hedman (Ed.), *Conflict, Violence, and Displacement in Indonesia* (Vol. 1, pp. 61–86). <https://doi.org/10.7591/9781501719233-004>
- Destryawan, D. (2020). Perayaan Natal ala Betawi; Simbol Keberagaman di Kampung Sawah. Retrieved December 20, 2020, from Tribunnews website: <https://www.tribunnews.com/metropolitan/2020/12/27/perayaan-natal-ala-betawi-simbol-keberagaman-di-kampung-sawah>
- Djuweng, S. (1996). *Djuweng - Manusia Dayak Orang Kecil yang Terperangkap Modernisasi*. Pontianak: Institute of Dayakology Research and Development.
- Edison, F. (2000). *Komunitas Kristen Depok Asli : Suatu Kajian Kasus Mengenai GPIB*. Indonesia.
- Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and Nationalism; Anthropological Perspectives* (3rd ed.). New York: Pluto Books.
- Fadhil, A., Hadiyanto, A., Hakam, A., Amaliyah, & Anggraeni, D. (2019). Model Revitalisasi Nilai-Nilai Multikultural melalui Pemberdayaan Kearifan Lokal Budaya Betawi. *Penamas*, 32(1), 341–358. <https://doi.org/10.31330/penamas.v32i2.260>
- Farlina, N. (2012). *Representasi Identitas Betawi dalam Forum Betawi Rempug*. Universitas Indonesia.
- Harakatuna. (2019). Belajar Toleransi Beragama dari Masyarakat Betawi Kampung Sawah. Retrieved December 20, 2020, from Harakatuna website: <https://www.harakatuna.com/belajar-toleransi-beragama-dari-masyarakat-betawi-kampung-sawah.html>
- Harry. (2018). Uniknya Ritual Rebut Dandang dan Palang Pintu di Depok – Jakartakita. Retrieved December 20, 2020, from Jakarta Kita website: <https://jakartakita.com/2018/10/15/uniknya-ritual-rebut-dandang-dan-palang-pintu-di-depok/>
- Jahroni, J. (2016). Islamisasi Pantai Utara Jawa: Menelusuri Penyiaran Islam di Tanah Betawi. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 14(2), 369. <https://doi.org/10.31291/jlk.v14i2.506>
- Jamaludin, A. N. (2015). Sistem Kekeberagaman Masyarakat Kampung Sawah Di Kota Bekasi. *EI-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 17(2), 259–274. <https://doi.org/10.18860/el.v17i2.3347>
- Jenkins, R. (2008). Rethinking Ethnicity. In *Sage Publications* (2nd ed.). <https://doi.org/10.2307/591275>

- Khoirnafiya, S. (2020). Marginal Community and Their White Kebaya: Penghayat Sapta Darma and the Purity Discourse in Jakarta. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 178. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p178-186.2020>
- King, V. T. (1993). *The Peoples of Borneo*. Oxford: Blackwell Publishing.
- König, A. (2016). Identity Constructions and Dayak Ethnic Strife in West Kalimantan, Indonesia. *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 17(2), 121–137. <https://doi.org/10.1080/14442213.2016.1146917>
- KWI. (1993). *Dokumen Konsili Vatikan II*. Jakarta: Konferensi Wali Gereja Indonesia.
- Liputan6. (2018). Alasan Gereja Kampung Sawah Konsisten Gunakan Adat Betawi. Retrieved December 20, 2020, from Liputan 6 website: <https://www.liputan6.com/news/read/2687156/alasan-gereja-kampung-sawah-konsisten-gunakan-adat-betawi>
- Miharja, D., Mulyana, M., & Izzan, A. (2019). Islam, Ethnicity and Cultural Politics of Identity: The religiosity of Betawi Muslim in Jakarta. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 4(2), 132–143. <https://doi.org/10.15575/jw.v4i2.4718>
- Monaghan, J., & Just, P. (2000). *Social and Cultural Anthropology; A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Muhadjir, Multamia, Ali, R., & Ruchiat, R. (1986). *Peta Seni Budaya Betawi*. Jakarta: Dinas Kebudayaan DKI Jakarta.
- Mulyadi, R. (2017). Kesatuan Budaya Masyarakat Betawi. In A. Sopandi (Ed.), *Betawi Kita; Doeloe, Kini, dan Esok*. Jakarta: Bamus Betawi.
- Napis, U. P. (2018). Rebut Dandang, Tradisi Pesta Pernikahan Betawi Pinggir. Retrieved from Media Indonesia website: <https://mediaindonesia.com/read/detail/144192-rebut-dandang-tradisi-pesta-pernikahan-betawi-pinggir>
- Noorbani, M. A. (2019). Kerukunan Umat Beragama di Kampung Sawah Kecamatan Pondok Melati Kota Bekasi. *Al-Qalam*, 25(2), 285. <https://doi.org/10.31969/alq.v25i2.718>
- Nopianti, R., Riawanti, S., & Rajab, B. (2019). Identitas Orang Tugu Sebagai Keturunan Portugis Di Jakarta. *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya*, 11(2), 169. <https://doi.org/10.30959/patanjala.v11i2.490>
- Nugroho, A. (2015). Betawi Rasa Kristiani di Kampung Sawah Bekasi. Retrieved December 20, 2020, from Merdeka website: <https://www.merdeka.com/peristiwa/betawi-rasa-kristiani-di-kampung-sawah-bekasi.html>
- Praptanto, A. (2011). Sepangkeng Kisah Gereja Katolik Kampung Sawah (3). Retrieved from Paroki Kampung Sawah Santo Servatius website: <http://www.servatius-kampungsawah.org/read/2014/05/12/200559/Sepangkeng.Kisah.Gereja.Katolik.Kampung.Sawah.3>
- Saidi, R. (1997). *Profil Orang Betawi: Asal Muasal Kebudayaan dan Adat Istiadatnya*. Jakarta: Gunara Karta.
- Saidi, R. (2010). *Sejarah Jakarta dan Peradaban Melayu Betawi*. Jakarta: Perkumpulan Renaissance Indonesia.
- Selvia, L., & Sunarso, S. (2020). Interaksi sosial antara Suku Dayak dan Suku Banjar di Kalimantan. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 208. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p208-216.2020>
- Shahab, Y. Z. (2001). Rekacipta Tradisi Betawi: Sisi Otoritas dalam Proses Nasionalisasi Tradisi Lokal. *Antropologi Indonesia*, 0(66), 18–21. <https://doi.org/10.7454/ai.v0i66.3422>
- Shahab, Y. Z. (2004). *Shahab, Y. Z. (2004). Identitas dan Otoritas: Rekonstruksi Tradisi Betawi*. Depok: Laboratorium Antropologi, FISIP UI. 2004.
- Strykowski, J. (2019). Vatican II_ How a modernising Pope brought change for millions of Catholics - BBC News. Retrieved December 20, 2020, from BBC News website: <https://www.bbc.com/news/av/stories-46966759>
- Suswandari, S. (2017). Local History of Jakarta and Multicultural Attitude (Historical Local Study of Betawi Ethnic). *JETL (Journal Of Education, Teaching and Learning)*, 2(1), 93. <https://doi.org/10.26737/jetl.v2i1.142>
- Tan, R.-H. (2016). Por-Tugu-Ese? The Protestant Tugu Community of Jakarta, Indonesia (Istituto Universitario de Lisboa). Retrieved from <https://search.proquest.com/docview/2033031291?accountid=9645>
- Tjandrasamita, U. (2001). *Sejarah Jakarta dari Zaman Prasejarah sampai Batavia Tahun ±1750*. Jakarta: Dinas Museum & Sejarah DKI Jakarta.
- Zakaria, T., Mulyana, Miharja, D., & Izzan, A. (2016). *Ekspresi Keagamaan Masyarakat Betawi*. Bandung: LP2M UIN Sunan Gunung Djati.

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



DARI SAWAH KE DUSUN: DINAMIKA PELESTARIAN KESENIAN SENJANG DI KABUPATEN BATANG HARI PROVINSI JAMBI

Febby Febriyandi YS^{1*}

¹ National Research and Innovation Agency Republic Of Indonesia (BRIN), Jakarta.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 03th November, 2021
Review : 07th March, 2022
Accepted : 09th May, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Senjang; Preservation; Conflict of interest; Malay; Music.

CORRESPONDENCE

* E-mail: febb002@brin.go.id

A B S T R A C T

Senjang is a Malay musical art found in the provinces of South Sumatra and Jambi. In South Sumatra, the existence of Senjang is well maintained. This condition is achieved by combining Senjang with modern musical instruments. On the other hand, Senjang in Jambi has been in decline since the 1990s. The artists have made various conservation efforts to no avail, and Senjang in Jambi remains under threat of extinction. This article aims to answer the question of why the efforts to preserve Senjang for more than 20 years have not succeeded in making Senjang popular in Jambi. Through qualitative research I found that the decline of senjang in Jambi was caused by changes in people's livelihoods that changed the pattern of work organization in agriculture; changes in interest in music; and changes in social customs. However, what is important to note is that the traditional cultural preservation program that was planned by the local government to build local cultural identity, which should support the preservation of Senjang, has turned out to be an obstacle to the preservation of Senjang. This is due to a misunderstanding about the preservation of traditional culture.

A. PENDAHULUAN

Ramainya hubungan dagang antara orang Melayu dengan bangsa Arab, India dan Cina sejak sekitar abad ke-7 masehi (Hussin, 2006), atau bahkan lebih awal sejak abad ke-2 (Zhu, 2021: 213), tidak hanya mempengaruhi sektor perekonomian dan geopolitik orang Melayu, tetapi juga kebudayaan, khususnya seni musik. Berbagai alat musik bangsa Arab, India dan Cina diperkenalkan dan diadopsi oleh orang-orang Melayu. Demikian juga saat terjalinnya hubungan dengan bangsa Eropa. Berbagai alat musik seperti biola dan akordion diadopsi dalam seni musik Melayu, bahkan menjadi warna utama seni musik Melayu dewasa ini. Adopsi berbagai alat musik tersebut kemudian melahirkan suatu karya musik Melayu yang khas (lihat: Suroso, 2018: 69; Khalefa, 2020:5; Senan, N, dkk, 2013: 1463).

Weintraub (2014: 168-170) mengatakan, pada akhir abad ke 19 bangsa Melayu memiliki genre musik yang sangat populer bernama orkes gambus Melayu. Orkes ini umumnya menggunakan alat musik gambus, biola, akordion, gendang, tabla, gitar dan tamborin. Kepopuleran orkes gambus Melayu kemudian dilanjutkan oleh orkes Melayu hingga pertengahan abad 20. Pada era 1960-an orkes

Melayu merupakan *genre* musik yang penting, meskipun sebenarnya memiliki makna yang beragam. Dalam pengertian umum, orkes Melayu bermakna ansambel alat musik yang digunakan untuk mengiringi lagu-lagu berbahasa Melayu, yang dinyanyikan dengan gaya vokal yang ditandai dengan berbagai ornament seperti *gamak* atau *cengkok*, dan dikaitkan dengan musik etnis Melayu (Weintraub, 2014: 170). Simatupang (2013: 133) menyebut sebelum pertengahan tahun 1960-an kelompok orkes Melayu memainkan lagu dan musik berirama Melayu, namun pada paruh kedua 1960-an terdapat pergeseran ke arah musik Indistan. Di Indonesia, kepopuleran orkes Melayu dilanjutkan pula oleh genre musik pop Melayu. Menurut Weintraub (2014: 165) jenis musik ini diciptakan di Jakarta sekitar akhir 1960-an dan meraih kesuksesan komersial selama era 1970-an.

Kepopuleran orkes Melayu secara nasional kemudian mendorong populernya berbagai bentuk seni musik serupa di berbagai daerah basis etnis Melayu di Indonesia. Salah satunya adalah kesenian *senjang*, yaitu suatu penampilan seni yang terdiri dari unsur musik, pantun sebagai lagu dan dimeriahkan dengan joget atau tari. Pantun *senjang* terdiri dari empat hingga sepuluh bait, serta terdiri dari tiga

bagian yaitu pembuka, isi dan penutup (Virganta dan Sunarto, 2016: 35). Meskipun kesenian *senjang* dibentuk oleh tiga unsur, namun seluruh unsur seni di dalam *senjang* tidak dimainkan serentak. Tidak selarasnya (*senjang*) antara musik dan vokal dalam penampilan, menjadi dasar penamaan kesenian ini (Apriadi dan Eva, 2018: 116; Sukma dan T. Slamet, 2018: 122-123). Dengan menekankan pada fungsi seni sebagai media komunikasi kebudayaan, sebagaimana juga Umar Kayam (1981: 13), Lintani, Vebri Al dkk (2014) menyebut *senjang* sebagai seni komunikasi antara dua pihak, sebagai media ekspresi perasaan gembira, penyampaian aspirasi berupa kritik, saran, dan nasehat.

Hasil penelusuran sumber kepustakaan dan penelitian lapangan menunjukkan bahwa hingga saat ini *senjang* terdapat di Provinsi Sumatera Selatan dan Jambi. Di Sumatera Selatan *senjang* tersebar di seluruh wilayah Kabupaten Musi Banyuasin, serta di sebagian wilayah kabupaten Musi Rawas (Sukma, 2015: 18-19). Di Jambi, *senjang* pernah populer di Desa Terusan dan Desa Danau Umat. Namun saat ini *senjang* hanya terdapat di Desa dan Kelurahan Terusan Kecamatan Maro Sebo Ilir Kabupaten Batang Hari (Syapawi dan M. Amin, wawancara tanggal 29 dan 30 Maret 2019)¹. Sebagai sebuah tradisi, *senjang* hidup lekat dan menjadi ikon komunitas pemilikinya, sebagaimana tradisi lain di Jambi seperti *besale* bagi suku Batin Sembilan (Maulia, dan Utari, 2018: 119) atau *kenduri sko* bagi orang Kerinci (Ramadani dan Astrid, 2018: 72).

Menariknya, semua tulisan terdahulu mengenai kesenian *senjang* yang berhasil saya temukan, seperti: Irawan Sukma (2015), (2020); Virganta dan Sunarto (2016); Arif Ardiansyah (2016); Sukma dan T. Slamet (2018); Apriadi dan Eva (2018); Nurbaya (2019); Kurniawan dan Juli (2020); Ronald Candra, dkk (2021), tidak menjelaskan keberadaan *senjang* di wilayah Batang Hari Provinsi Jambi. Tulisan-tulisan tersebut hanya menjelaskan kesenian *senjang* yang terdapat di Musi Banyuasin dan Musi Rawas, Provinsi Sumatera Selatan.

Selain memiliki kesamaan wilayah penelitian di Musi Banyuasin dan Musi Rawas, tulisan-tulisan terdahulu juga berisi penjelasan dan kesimpulan yang relatif sama, yaitu: pertama, tulisan-tulisan ini memuat deskripsi tentang sejarah, struktur pertunjukan, proses pelatihan, serta perubahan alat musik dan lagu yang dialami kesenian *senjang*. Kedua, menjelaskan fungsi *senjang* sebagai media pembawa pesan, berisi nilai-nilai budaya, dan pembentuk identitas masyarakat Musi Banyuasin. Ketiga, bahwa eksistensi kesenian *senjang* di Musi Banyuasin dan Musi Rawas masih terjaga dengan baik. Kesimpulan yang terakhir ini berbanding terbalik dengan kondisi kesenian *senjang* di Desa dan Kelurahan Terusan, serta Desa Danau Umat Kecamatan Maro Sebo Ilir Kabupaten Batang Hari. Di Terusan, *senjang* pernah mengalami masa kejayaan

hingga akhir era 1980-an dan kemudian mengalami kemunduran hingga saat ini. Para seniman *senjang* telah berusaha mempertahankan popularitas *senjang* dengan berbagai cara. Jika di Musi Banyuasin *senjang* dilestarikan dengan cara mengadopsi alat musik modern seperti organ tunggal (Sukma dan T. Slamet, 2018: 126), seniman di Terusan justru melestarikan *senjang* dengan tetap mempertahankan "keaslian"-nya. Namun berbagai usaha yang telah dilakukan belum mampu mengembalikan kepopuleran *senjang* seperti masa kejayaannya dulu. Fenomena ini menarik untuk dikaji, selain karena belum dijelaskan dalam tulisan-tulisan terdahulu, kebuntuan pelestarian budaya seperti ini banyak terjadi, bahkan disaat usaha pelestariannya telah dilaksanakan dalam waktu yang lama. Oleh karena itu perlu dilakukan suatu penelitian untuk memahami persoalan yang terjadi, sehingga kebuntuan dalam usaha pelestarian kesenian *Senjang* dapat diatasi.

Artikel ini bertujuan menjawab dua pertanyaan: pertama, mengapa kesenian *senjang* di Terusan mengalami kemunduran sejak pertengahan era 1990an?. Kedua, Mengapa usaha pelestarian kesenian *senjang* yang telah dilakukan oleh para seniman dan pemerintah daerah sejak awal era 2000an hingga tahun 2020 belum membuahkan hasil sebagaimana yang telah dicapai oleh seniman *senjang* di Musi Banyuasin dan Musi Rawas?. Kedua pertanyaan ini dilihat dalam perspektif Antropologi. Sebagai ilmu yang fokus mempelajari unsur-unsur kebudayaan manusia, termasuk di dalamnya kehidupan berkesenian, Antropologi mampu memberikan penjelasan yang menyeluruh mengenai keterlibatan berbagai aktor dan aspek lain dalam menentukan eksistensi kesenian *senjang* di Batang Hari. Dengan perspektif Antropologi, artikel ini fokus menjelaskan eksistensi kesenian *senjang* dan relasinya dengan sistem mata pencaharian, norma pergaulan, selera musik masyarakat, serta kebijakan pemerintah daerah dalam pelestarian budaya daerah.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara, dan observasi. Penelitian lapangan dilakukan pada bulan Maret - April 2019. Untuk pembaruan data dilakukan konfirmasi kepada informan kunci melalui telepon pada April 2022, sehingga diperoleh data terbaru mengenai kesenian *senjang*. Selama berada di wilayah Terusan peneliti telah melakukan wawancara mendalam terhadap informan kunci yang terdiri dari 4 orang seniman *senjang*, 2 orang staf dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Batang Hari, dan 2 orang staf Desa dan Kelurahan Terusan. Selain itu, wawancara juga dilakukan secara sambil lalu dalam berbagai interaksi peneliti dengan masyarakat Terusan, yang jumlah dan identitasnya tidak dicatat. Meskipun dilakukan sambil lalu, pertanyaan-pertanyaan yang diajukan tetap mengacu kepada pedoman

¹ Desa Terusan telah mengalami pemekaran menjadi dua wilayah administratif, yaitu Desa Terusan dan Kelurahan Terusan.

wawancara. Selain wawancara, peneliti juga melakukan observasi terhadap aktivitas latihan para seniman *senjang*, serta aktivitas keseharian masyarakat Terusan secara umum.

Selain melakukan wawancara dan observasi, peneliti juga mengumpulkan data sekunder berupa dokumen-dokumen yang berkaitan dengan kesenian *senjang* di Terusan. Sejak data pertama diperoleh, peneliti telah melakukan analisa terhadap data untuk menguji kebenaran dan mengembangkan serta mempertajam pedoman wawancara. Seluruh data yang terkumpul kemudian dikelompokkan berdasarkan kriteria tertentu. Penetapan kriteria-kriteria ini mengacu kepada konsepsi dalam teori arena produksi kultural Pierre Bourdieu (2016) yang saya gunakan. Setelah semua data selesai dikelompokkan, kemudian dilakukan interpretasi untuk menemukan hubungan logis antar data-data yang diperoleh sehingga dapat menemukan jawaban atas pertanyaan penelitian. Tahapan akhir, data yang telah disusun dan menjadi informasi logis disajikan dalam bentuk tulisan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Sejarah *Senjang* di Terusan

Menurut Sukma dan T. Slamet (2018: 123-126) *senjang* berasal dari Kecamatan Sungai Keruh sekitar abad ke 17 masehi, yaitu pada zaman kedatuan. Kemudian kesenian ini berkembang ke daerah lain dalam wilayah Musi Banyuasin seperti ke wilayah Babat Toman, Sanga Desa dan terus ke Sekayu. Di wilayah Musi Rawas sendiri kesenian *senjang* sudah ada sejak sebelum masa kemerdekaan. Awalnya *senjang* ditampilkan tanpa menggunakan alat musik, hanya berbentuk pantun bersahutan sebagai ungkapan hati. Sementara itu Apriadi dan Eva (2018: 119) mengatakan pada mulanya *senjang* dimainkan di balai-balai desa dengan diiringi alat musik *kenong*. Kemudian pada masa kekuasaan Belanda memasuki pedalaman Sumatera, kesenian *senjang* mulai diiringi dengan alat musik tanjidor. Pada masa ini alat musik yang digunakan adalah dua buah terompet, sebuah *jidor*, sebuah tambur, dua buah klarinet, dua buah *saxophone tenor*, dua buah *saxophone alto*, sebuah kontra bass dan tiga buah *alto horn*. Pada tahun 1998 instrumen musik *senjang* di Musi Banyuasin dan Musi Rawas mulai menggunakan *keyboard*, maka sejak saat itu perangkat alat musik jidor tidak lagi digunakan. Virganta dan Sunarto (2016: 35) mengatakan, meskipun musik *senjang* telah berkembang menggunakan organ tunggal, namun bentuk musiknya masih sama.



Gambar 1. Penampilan *Senjang* di Musi Banyuasin
Sumber: <http://sulastris55.blogspot.com>

Sukma dan T. Slamet (2018), Apriadi dan Eva (2018), Virganta dan Sunarto (2016) tidak menyebutkan kaitan antara *senjang* di Musi Banyuasin dengan *senjang* di Jambi. Demikian pula para seniman *senjang* di wilayah Terusan tidak mengetahui hubungan antara *senjang* di kedua wilayah ini. Para seniman di Terusan menarik sejarah awal *senjang* dari sebuah cerita rakyat. M. Amin (Wawancara, 5 April 2019) mengatakan sejarah *senjang* berawal dari kisah percintaan seorang lelaki pada zaman dahulu (tidak diketahui tahun dan periodenya) yang memiliki dua orang isteri. Karena kisah cintanya yang kandas, sang lelaki lari dan tinggal di hutan. Untuk menghibur diri ia berpantun meratapi kisah cintanya yang pilu. Setiap ada warga kampung yang membuka hutan, lelaki tersebut datang menghampiri dan menghibur warga kampung dengan pantun *berangke* yaitu pantun dengan bait yang panjang. Oleh warga kampung yang mahir bermain gendang dan biola, pantun tersebut diselingi dengan alunan musik, sehingga terciptalah kesenian *senjang* yang mulanya dimainkan sebagai hiburan di dalam hutan atau ladang.

Memori kolektif masyarakat Terusan mengenai kemeriahan kesenian *senjang* terbatas pada era 1950-an. Abdus Somad misalnya, lelaki tua kelahiran 1947 itu masih mengingat dengan baik bagaimana meriahnya kesenian *senjang* di Terusan akhir era 1950-an. Pada masa itu ia aktif mengikuti kesenian *senjang* di seluruh wilayah Terusan. Abdus Somad juga masih ingat nama-nama pemain musik *senjang* pada era 1960-an. Seperti Zahudi, Abdul Kadir dan M Yusuf merupakan pemain biola terkenal di Terusan. Bahkan M Yusuf masih hidup sampai saat ini. Tukang joget yang terkenal pada masa itu adalah Zainul warga Danau Umat. Penyanyi *senjang* yang terkenal pada era 1960-an bernama Hasan. Ia terkenal sering membawakan lagu selendang mayang dan pantun *senjang*. Menurut Somad, pantun *senjang* yang dibawakan Hasan selalu pantun sedih dan membuat penonton menangis.

M. Amin juga salah seorang seniman *senjang* yang terkenal di Terusan. Warga Danau Umat ini aktif mengikuti kesenian *senjang* pada era 1970-an hingga 1990-an baik di Danau Umat maupun di Terusan. Menurut M Amin (Wawancara, 30 Maret 2019) penampilan *senjang* pada masa itu jauh lebih meriah dari pada sekarang, meskipun hanya menggunakan alat musik sederhana yg terdiri dari

biola, gendang peti dan *jerigen* (jeriken) air ukuran besar. Menurut Hasbullah (Wawancara, 29 Maret 2019), pertengahan 1990-an adalah masa akhir kepopuleran kesenian *senjang* di Terusan. Pada masa itu *senjang* semakin jarang ditampilkan, baik di Terusan maupun di Danau Umat. Bahkan saat ini di Danau Umat tidak ada lagi kelompok seniman *senjang*, sedangkan di Terusan hanya tersisa satu kelompok seniman yang bernaung dibawah sanggar Pandan Ayu pimpinan Sapawi Syam. Sanggar inilah yang sekarang masih berusaha mempertahankan eksistensi kesenian *senjang* di Terusan.



Gambar 2. Penampilan Senjang di Desa Terusan
Sumber: Data Lapangan

Meskipun para seniman di Terusan tidak mengetahui hubungan *senjang* di Terusan dengan *senjang* di Sumatera Selatan, kemungkinan keduanya memiliki keterkaitan. Menurut Zuhdi (wawancara, 5 April 2019), hingga akhir era 1980-an ia masih melihat para pedagang dari Ogan Komering sering datang ke Terusan menggunakan pompong kecil. Mereka umumnya berjualan pakaian dengan cara menjajakan dari rumah ke rumah. Dalam satu gelombang kedatangan, pedagang dari Komering ini bisa berjumlah hingga 30 orang. Para pedagang ini biasanya menetap di Terusan selama satu bulan, kemudian melanjutkan perjalanan ke hulu. Keterangan Zuhdi ini sejalan dengan keterangan Margono, dkk (1984: 58) bahwa daerah kalbu yang 12, (termasuk Terusan) merupakan wilayah perdagangan yang banyak dikunjungi pedagang dari berbagai daerah. Ini menunjukkan bahwa Terusan merupakan daerah yang terbuka sehingga sangat mungkin ada hubungan antara *senjang* di Terusan dengan di Sumatera Selatan.

2. Runtuhnya Popularitas *Senjang* di Terusan

Menurut Abdus Somad (wawancara, 1 April 2019), di wilayah Terusan dan Danau Umat, kesenian *senjang* juga dikenal dengan sebutan *main piul*. Penamaan ini mengacu kepada alat musik piul (biola) yang digunakan sebagai alat musik utama dalam kesenian *senjang*. Hingga pertengahan dekade 1990 kesenian *senjang* hanya dimainkan dalam aktifitas *pelari*, yaitu sistem gotong royong untuk mengerjakan sawah atau ladang secara bergiliran. Pada masa itu memainkan *piul* di dalam kampung didenda melaksanakan kenduri dengan menyembelih

seekor kambing. Pada zaman dahulu para petani umumnya memiliki sawah yang luas, sehingga saat memasuki masa panen dibutuhkan tenaga kerja yang banyak. Untuk menyalahi kekurangan tenaga kerja, para petani membuat sistem gotong royong secara bergantian. Karena lokasi sawah cukup jauh dari pemukiman masyarakat, para pekerja *pelari* berkumpul pada malam hari sebelum pelaksanaan panen. Untuk mengisi waktu senggang pada malam hari, mereka memainkan kesenian *senjang*. Hiburan musik ini biasanya dimulai setelah sholat isya dan berakhir sebelum masuk waktu sholat subuh. Pada era 1960an hingga awal 1990an penampilan *bepiul* dalam acara *pelari* selalu ramai peserta.

Pada zaman dahulu kesenian *senjang* hanya menggunakan dua alat musik yaitu biola dan *gendang peti*. Biola yang digunakan sama seperti biola pada kesenian Melayu pada umumnya, namun uniknya seniman *senjang* di Terusan menggunakan tali pancing sebagai dawai biola. Untuk penggeseknya juga digunakan tali pancing yang paling halus. Untuk menghasilkan suara yang diinginkan tali pancing diasah menggunakan *gansal*, yaitu getah kayu *cengal* yang mengeras (seperti damar). Gendang peti dibuat dari papan kayu pulai, kayu kemiri atau jenis-jenis kayu yang ringan dan lembut, yang diketam menjadi tipis dengan ketebalan 10mm. Gendang ini memiliki ukuran tinggi 40 cm, panjang 40 cm dan lebar 20 cm. Lima sisi gendang peti tertutup rapat sedangkan satu sisi ditutup setengah dari tinggi gendang, sehingga terdapat lobang untuk memasukkan tangan pemain ke dalam kotak. Pada bagian dalam kotak dipasang dua buah kawat besi kecil dengan posisi horizontal. Kawat pertama untuk menghasilkan bunyi sedangkan kawat kedua untuk menghasilkan gema. Uniknya gendang ini dapat menghasilkan dua suara sekaligus, yaitu bunyi gendang dan gong yang dihasilkan oleh petikan kawat.



Gambar 3. Gendang Peti
Sumber: Data lapangan

Struktur penampilan kesenian *senjang* di Terusan berbeda dengan *senjang* di Musi Banyuasin dan Musi Rawas. Menurut Sapawi (wawancara, 29 Maret 2019), struktur penampilan *senjang* di Terusan terdiri dari tiga bagian. Pertama, menyanyikan lagu-lagu daerah Jambi. Semua peserta bebas menyanyi secara bergiliran. Lagu-lagu daerah yang biasa dinyanyikan adalah lagu batang hari, *serampang laut*, *becerai kasih*, *hitam manis*, *limau purut*, selendang

mayang, talak *tigo* dan lagu Melayu Jambi lainnya. Setiap lagu yang dimainkan memiliki gerakan joget yang khas. Misalnya lagu bercerai kasih dengan gerakan joget bernama *sintung balik*, yaitu gerakan berjoget mengejar pasangan kemudian berbalik arah menjauhi pasangan dan kemudian mengejar lagi, begitu seterusnya sampai lagu selesai. Untuk menambah kemeriahan, para penyanyi ditemani oleh dua orang tukang tari, yaitu laki-laki yang berdandan seperti perempuan. M Amin (wawancara, 5 April 2019) mengatakan, saat masih muda ia sering diminta untuk menjadi tukang tari. Saat menjadi tukang tari, Amin memakai baju kebaya, kain panjang, selendang, kacamata hitam dan juga memakai bra yang diisi dengan koran. Untuk menjadi *tukang joget* Amin diupah 2 pak rokok (waktu itu rokok Havana atau England).

Setelah semua peserta mendapat kesempatan untuk bernyanyi dan berjoget, pertunjukan dilanjutkan ke bagian kedua yaitu menampilkan lagu *senjang*. Inilah perbedaan antara bentuk kesenian *Senjang* di Terusan dengan *senjang* di Musi Banyuasin dan Musi Rawas. Di Terusan, *senjang* merupakan satu bagian dari pertunjukan musik *piul*. *Senjang* merupakan jenis lagu yang menjadikan pantun sebagai liriknya dan diiringi instrument musik secara tidak selaras. Saat musik dimainkan penyanyi berjoget berkeliling. Saat musik berhenti, penyanyi berhenti berjoget lalu menuturkan satu bait pantun.

Lagu *senjang* biasanya dimainkan sekitar pukul 03.00 dini hari. Setiap peserta boleh ikut melantunkan pantun *berangke* secara berbalasan atau disebut dengan istilah *pantun besaut*. Pantun *berangke* berisi kisah kehidupan yang miskin, ungkapan perasaan cinta, curahan perasaan kecewa, sindiran atau olok-an yang ditujukan kepada peserta lain. Biasanya seorang pemantun membawakan sedikitnya enam bait pantun *berangke*. Jika berbalasan atau berpasangan, maka sedikitnya dibawakan 12 bait pantun *berangke*. Menurut Sapawi (wawancara, 29 Maret 2019), generasi kelahiran sebelum tahun 1960 umumnya pandai merangkai pantun *berangke*. Pada masa itu pantun merupakan tradisi bertutur kata dalam percakapan sehari-hari, termasuk pantun *berangke* dengan baris yang panjang.

Menurut Hasbullah (wawancara, 29 Maret 2019), saat ini tidak semua orang mampu membawakan pantun *berangke*. Di daerah Terusan hanya tersisa tiga orang yang masih sanggup membawakan pantun *berangke*, yaitu Sulaiman (mangku leman), Wak Samad dan Ismail. Dari ketiga orang ini hanya Ismail yang masih aktif menjadi penyanyi *senjang*. Selain itu juga terdapat satu orang penutur *senjang* di Danau Umat bernama Muhammad Amin. Beliau bergabung dengan sanggar seni Tumpuan Kasih karena di Danau Umat tidak ada kelompok *piul*. Berikut contoh potongan pantun yang sering dibawakan oleh Muhammad Amin:

*Awak bepesan kalau kau tegak rumah di tepi
jalan, mintak
Jendelo belolu ke lawang ke depan*

*Kalau hari panas aku numpang berhenti
Kalau hujan aku numpang berteduh
Kalau lapar aku numpang makan
Kalau haus aku numpang minum
Aku minum dibagi dengan racun
Numpang makan dibagi dengan abun
Bia dagang aku hilang dak do menghampir ke
dagang kau
Biar aku meniti teluk nan pajang, rantau nan
lebar
Hilang aku diteluk dak katik namo
Hilang aku di lubuk nan dalam
Dak ado yang nyelam
Bia senang nan hati kau
Tegak dak ino nan badan kami*

*Ayam galak dek tidu di nangko
Masak buah cempedak kampung
Sudah beranjak celako abang di kampung
Baru senang hati urang tuo dan mudo.*

*Datuk persirah dik tegak di tebing
Budak menyerak si ampo padi
Ilang dagang abang yang buruk jangan kau
sedih
Sanak di kampung kau banyak pengirau hati*

*Batang lah hari air lah nyo tenang
Sungguh pun tenang deras lah ke tepi
Anak di jambi dik oi jangan lah dikenang
Kalu dikenang menghancur hati*

Karena asyik berbalas pantun, para peserta *senjang* tidak menyadari bahwa hari sudah menjelang pagi. Pada saat inilah tokoh *kadam* muncul dan mengganggu penampilan *senjang*. *Kadam* adalah orang yang di dandani berpakaian seperti hantu dan bersembunyi di sebalik semak-semak. *Kadam* memakai pakaian yang dibuat dari karung bekas dan bermacam daun-daunan. Hidung memakai pelepah kelapa, memakai rambut palsu dari ijuk, dan juga memakai topeng yang dibuat dari kayu pulai. Kemunculan *kadam* merupakan bagian ketiga dari struktur penampilan *senjang* di Terusan. *Kadam* biasanya keluar beriringan dengan masaknya nasi untuk sarapan, sekitar pukul 4.30 dini hari. *Kadam* berfungsi mengakhiri permainan musik karena waktu sholat subuh segera tiba.

Kesuksesan *senjang* menjadi kesenian populer hingga awal dekade 1990 memang masuk akal, karena didukung oleh sedikitnya tiga faktor. Pertama, pada masa itu, *senjang* merupakan satu-satunya hiburan rakyat yang meriah yang mendampingi aktifitas pertanian sebagai mata pencaharian utama warga Terusan. Kedua, pada masa itu *senjang* memang dibutuhkan sebagai alat pengumpul massa untuk mengerjakan lahan pertanian yang luas. Ketiga, *senjang* tidak hanya sekedar hiburan, tetapi juga menjadi ruang sosial tempat para pemuda mencurahkan isi hati dan mencari jodoh, atau untuk menyampaikan pesan tertentu kepada orang banyak atau kepada orang tertentu secara khusus.

Sedikitnya ada tiga alasan mengapa *senjang* menjadi ruang sosial tempat “curhat” bagi masyarakat Terusan. Pertama, hingga era 1990an pertemuan bujang dan gadis berduaan di dalam kampung adalah perbuatan yang dilarang. Jika para pemuda ingin menemui gadis pujaan hati mereka, dapat dilakukan pada malam hari dengan cara mengunjungi rumah si Gadis. Tradisi ini disebut *Betandang* dan lazim di sebagian besar wilayah Jambi (lihat: Andika dan Mulia, 2019: 100). Kedua, nilai tatakrama yang berlaku pada zaman dahulu melarang orang untuk menunjukkan ekspresi kekecewaannya secara langsung. Pantun yang berisi kiasan adalah cara ideal untuk menyampaikan isi hati. Ketiga, pada zaman dahulu memang tidak banyak acara-acara yang dihadiri oleh banyak orang. Di luar *pelari*, acara-acara yang melibatkan banyak orang adalah upacara adat maupun keagamaan yang sifatnya relatif resmi, sehingga bukan sebagai tempat yang sesuai untuk mengungkapkan kegundahan, kekecewaan, bahagia atau perasaan cinta.

Berbagai faktor yang dahulu mendukung popularitas *senjang*, kemudian berubah menjadi penyebab keruntuhannya. Runtuhnya popularitas *senjang* di Terusan tidak terjadi dengan sendirinya, melainkan bergantung kepada berbagai aspek kehidupan masyarakat, terutama aspek mata pencaharian. Pertama, pada tahun 1994 masyarakat Terusan mulai diperkenalkan dengan tanaman sawit dan program kebun plasma. Prospek ekonomi tanaman sawit yang dianggap lebih baik dari jenis tanaman padi dan karet membuat masyarakat Terusan berbondong-bondong membuka kebun sawit dan mengganti sawah serta kebun karet mereka menjadi kebun sawit. Perubahan jenis tanaman ini berakibat pada hilangnya sistem *pelari* yang dipakai dalam pengelolaan kebun karet dan sawah. Sistem *pelari* tidak cocok dalam pengelolaan kebun sawit, karena tidak membutuhkan banyak tenaga kerja. Berbagai pekerjaan dilakukan dengan bantuan alat berat dan memberlakukan tenaga kerja upah. Selain itu, pembukaan kebun sawit juga menyebabkan mengecilnya jumlah luas sawah. Pada masa kepopuleran *senjang*, satu rumah tangga umumnya mempunyai sawah seluas 200 *tumbuk*² (2 hektar), sehingga untuk mengerjakan sawah seluas itu petani membutuhkan banyak tenaga kerja. Sejak dibukanya lahan sawit, satu keluarga hanya memiliki sawah seluas 60 *tumbuk* sehingga tidak lagi membutuhkan skema *pelari* untuk mengerjakan sawah. Hilangnya tradisi *pelari* dalam aktifitas pertanian masyarakat Terusan bermakna hilangnya ruang hidup kesenian *senjang*, karena pada masa itu *senjang* hanya boleh dimainkan di sawah atau ladang dan terikat dengan aktifitas *pelari*.

Kedua, runtuhnya popularitas *senjang* berkaitan dengan berubahnya trend musik di Terusan. Pada tahun 1980-an hiburan yang umum ditampilkan dalam acara perkawinan atau berbagai perayaan adalah

band, orkes Melayu dan musik tradisi dengan iringan gambus, biola, serta gendang silat. Memasuki paruh kedua dekade 1990-an band dan musik orkes Melayu mulai digantikan oleh organ. Kelebihan organ sebagai alat musik yang dapat menghasilkan beragam jenis musik, dengan minim pemain membuat biaya operasional organ menjadi lebih murah dibandingkan band dan orkes Melayu, sehingga akhirnya organ lebih diminati oleh masyarakat. Ketiga, kesenian *senjang* tidak lagi menjadi ruang sosial tempat berinteraksi bujang dan gadis di Terusan karena telah terjadi pergeseran nilai pergaulan antara laki-laki dan perempuan. Pertemuan antara lelaki dan perempuan di dalam kampung yang dulu dianggap tabu sekarang justru menjadi hal yang biasa. Ketiga faktor inilah yang menyebabkan *senjang* tidak lagi populer di dalam kehidupan masyarakat Terusan sejak pertengahan era 1990-an.

3. Benturan Kepentingan Dalam Pelestarian *Senjang*

Pada masa awal hilangnya tradisi *pelari* sekitar pertengahan era 1990-an, kesenian *senjang* sama sekali tidak dimainkan karena hilangnya ruang penampilan. Satu sisi, *senjang* tidak boleh dimainkan di dalam kampung, namun disisi yang lain tradisi *pelari* sebagai ruang hidup kesenian *senjang* tidak lagi eksis. Untuk mengatasi kondisi ini seniman *senjang* di Terusan melakukan berbagai usaha. Pertama, mendorong terbentuknya ruang penampilan *senjang* yang baru. Langkah pertama yang dilakukan adalah dengan membentuk organisasi. Pada tahun 1999 para seniman yang sebelumnya tidak terorganisir sepakat membentuk sanggar seni yang diberi nama Pandan Ayu, dan diketuai oleh Kasful Anwar. Menurut Sapawi (wawancara, 30 Maret 2019) pada awal terbentuknya sanggar kesenian *senjang* harapan untuk membuka ruang pertunjukan *senjang* belum tercapai. Selain itu, sanggar Pandan Ayu mengalami konflik internal, dan bubar pada tahun 2000. Pada tahun yang sama sebagian mantan anggota sanggar Pandan Ayu membentuk sanggar baru bernama Tumpuan Kasih, dengan ketuanya Sapawi Syam. Dibawah bendera sanggar tumpuan kasih, para seniman berhasil menjadikan *senjang* sebagai hiburan untuk acara pernikahan. Seniman sanggar tumpuan kasih menyebutnya dengan istilah “*yang di sawah turun ke dusun*”. Sejak saat itu aturan adat yang melarang *senjang* dimainkan di dalam kampung dihapus.

Terciptanya ruang penampilan baru bagi *senjang* tidak terlepas dari kebijakan otonomi daerah setelah runtuhnya orde baru. Sejak terbitnya UU No 22 Tahun 1999 Tentang Pemerintahan Daerah, ruang ekspresi kesenian daerah mulai terbuka. Hal ini dipicu oleh pasal 11 ayat 2 dalam undang-undang tersebut yang memberikan wewenang kepada daerah untuk melaksanakan pengelolaan bidang kebudayaan. Berdasarkan undang-undang tersebut pemerintah Kabupaten Batang Hari kemudian menerbitkan Peraturan Daerah Kabupaten Batang Hari Nomor 23

² *Tumbuk* adalah satuan ukuran tanah yang digunakan petani di Terusan. 1 *tumbuk* = 1 meter persegi.

Tahun 2001 Tentang Pemberdayaan Pelestarian, Pengembangan Adat-Istiadat dan Lembaga Adat.

Pasal 2 dan 6 dalam Perda tersebut memerintahkan Bupati, Camat, Kepala Desa dan Lurah bersama dengan lembaga adat melakukan pemberdayaan dan pelestarian serta pengembangan adat-istiadat Batang Hari, dan terutama ditujukan kepada adat-istiadat dan kebiasaan masyarakat yang mengalami kemerosotan. Dengan adanya peraturan daerah ini, kesenian *senjang* mulai mendapat perhatian dari pemerintah daerah.

Harapan kebangkitan kesenian *senjang* di Terusan semakin besar ketika terbitnya Peraturan Daerah Kabupaten Batang Hari Nomor 7 Tahun 2013 Tentang Pemerintahan Desa. Dalam pasal 6 ayat 1 huruf q peraturan daerah ini disebutkan bahwa Kepala Desa berkewajiban membina, mengayomi dan melestarikan nilai-nilai sosial budaya dan adat istiadat masyarakat. Berdasarkan aturan ini Kepala Desa bersama tokoh masyarakat Terusan membuat kebijakan membatasi hiburan musik pada malam pesta perkawinan. Genre musik dangdut koplo dan *house music* tidak boleh dimainkan pada malam hari karena dinilai sebagai penyebab terjadinya perkelahian antar pemuda. Pada malam hari hanya diizinkan hiburan musik tradisi masyarakat Terusan dan musik Melayu Jambi. Lagu-lagu dangdut dan jenis musik lainnya hanya boleh dimainkan pada siang hari. Selain bertujuan mencegah perkelahian, kebijakan ini bertujuan untuk melestarikan musik tradisi di Terusan. Sapawi (wawancara, 29 Maret 2019) mengatakan meskipun kebijakan tidak serta-merta membuat kesenian *senjang* kembali populer seperti era 1980-an, namun setidaknya *senjang* semakin dikenal, bahkan sampai ke luar wilayah Terusan.

Setelah ruang pertunjukan *senjang* kembali terbuka, para seniman *senjang* di Terusan melakukan usaha yang kedua, yaitu melakukan penyesuaian penyajian musik dengan ruang pertunjukan yang baru. Saat “masuk ke kampung” alat musik *senjang* mengalami perkembangan, dari yang awalnya memakai biola dan gendang peti, ditambah dengan alat musik gambus, gendang kulit dua sisi, gong dan *kecet-kecet* (tamborin). Karena bertujuan untuk hiburan dalam acara formal, format pertunjukan dibuat berbeda dari format dalam aktivitas *pelari*. Pembagian babak seperti pada acara pelari tidak ada lagi, sehingga tokoh tukang tari dan *kadam* dihilangkan. Pada acara pernikahan, format pertunjukan *senjang* dibuat seperti penampilan organ tunggal dengan membawakan lagu daerah Jambi. Lagu *pantun berangke* hanya ditampilkan jika diminta oleh tuan rumah, namun bukan sebagai penutup pertunjukan. M. Amin (wawancara, 5 April 2019) mengatakan, dalam acara pernikahan pantun *berangke* dibawakan oleh satu atau dua orang pemantun yang telah ditunjuk, jadi bukan dibawakan oleh penonton. Penampilan lagu *senjang* untuk acara pernikahan bahkan hanya berlangsung sekitar 10 menit, dan sering kali membawakan pantun *berangke* tunggal (tanpa bersahutan).

Dengan bentuk pertunjukan yang baru, kesenian ini lebih dikenal sebagai kesenian musik yang membawakan lagu-lagu daerah Jambi dengan alat musik tradisional. Hal ini menyebabkan generasi muda tidak lagi mengenal adanya unsur lagu *senjang* (pantun *berangke*) dalam penampilannya. Selain itu penggunaan istilah *main piul*, yang memang sejak lama digunakan, semakin menghilangkan keberadaan lagu dan nama *senjang* sebagai unsur penting di dalamnya. Bahkan pihak Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Batang Hari mengakui, baru mengetahui keberadaan kesenian *senjang* pada tahun 2017. Hidayat (wawancara, 1 April 2019) mengatakan bahwa Dinas Pendidikan dan Kebudayaan baru “menemukan” kesenian *senjang* saat melaksanakan program identifikasi kesenian daerah pada bulan Januari – Mei 2017 untuk kepentingan pencatatan dan pengusulan warisan budaya takbenda Indonesia. Setelah “ditemukan” dan diinventarisasi, pada bulan Oktober 2017 lagu *senjang* ditampilkan dalam kegiatan festival tradisi Batang Hari. Pada festival seni tradisi Batang Hari tahun 2018 lagu *senjang* kembali ditampilkan. Tidak hanya mendapatkan ruang eksistensi baru, sanggar Tumpuan Kasih juga mendapat dana pembinaan dari dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Batang Hari pada tahun 2018. Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Batang Hari sangat berharap bentuk asli kesenian *senjang* tidak berubah, terutama penggunaan alat musik *gendang peti* dan pantun *berangke* harus tetap dipertahankan.

Dorongan pemerintah daerah untuk menjaga keaslian segala unsur kesenian *senjang* ternyata kurang sejalan dengan kepentingan para seniman dan selera musik masyarakat Terusan. Satu sisi, pemerintah daerah berkepentingan menjaga “keaslian” kesenian *senjang* di Terusan untuk dijadikan sebagai salah satu identitas Kabupaten Batang Hari. Dalam era otonomi daerah saat ini, dengan dipicu oleh program penetapan warisan budaya takbenda secara nasional, pemerintah tiap daerah berlomba-lomba memunculkan sebanyak mungkin budaya khas sebagai identitas daerah. Tidak terkecuali Pemerintah Batang Hari. Kepentingan untuk menggali dan memperkuat identitas daerah Batang Hari dituangkan dalam Peraturan Bupati Batang Hari Nomor 44 Tahun 2017 Tentang Pelestarian dan Pengembangan Budaya Daerah. Meskipun pemerintah Kabupaten Batang Hari tidak anti terhadap perubahan kebudayaan, tetapi dalam praktek pelestarian budaya penekanan pada unsur asli masih dilakukan, sehingga pemerintah daerah tidak mendukung adanya perubahan terhadap unsur yang dianggap asli.

Di sisi lain, seniman *senjang* berkepentingan melakukan berbagai perubahan, termasuk mengubah alat musik dan lagu pantun *berangke*. Abdus Somad (wawancara, 1 April 2019) mengatakan bahwa seniman *senjang* yang tergabung dalam sanggar Tumpuan Kasih menyadari perubahan trend musik di Terusan. Saat ini musik dangdut dengan iringan organ lebih disukai generasi muda. Oleh karena itu jika

kesenian *senjang* ingin terus bertahan harus dikolaborasikan dengan organ tunggal dan alat musik modern lainnya. Namun hingga saat ini sanggar Tumpuan Kasih belum berani menambahkan alat musik organ tunggal ke dalam kesenian *senjang* karena khawatir mendapat teguran dari pemerintah. Sapawi (wawancara, 29 Maret 2019) menambahkan, pantun *berangke* tidak lagi menjadi idola semua orang, sehingga tidak banyak penonton yang meminta lagu *senjang* dimainkan. Menurutnya hal ini juga dipengaruhi oleh pudarnya tradisi pantun dalam pola tutur sehari-hari masyarakat Terusan.

Hasbullah (wawancara, 4 Maret 2019) mengatakan, untuk mempertahankan eksistensi *senjang*, Sanggar Tumpuan Kasih berupaya menjadikan kesenian ini terjangkau bagi masyarakat. Untuk satu kali penampilan pada acara pernikahan dalam daerah Terusan mereka dibayar Rp. 500.000, tetapi untuk keluar Terusan paling sedikit Rp. 800.000. Menurut Sapawi (wawancara, 29 Maret 2019), penetapan tarif murah tersebut merupakan bentuk "perlawanan" terhadap grup organ tunggal. Jika tarif pertunjukan *piul* lebih mahal atau sama dengan tarif organ, maka masyarakat lebih memilih organ. Dengan tarif yang lebih murah diharapkan kesenian *senjang* tetap diminati masyarakat Terusan.

Saat ini sanggar Tumpuan Kasih merupakan sanggar musik *senjang* satu-satunya di Terusan, dengan usia seniman rata-rata di atas 50 tahun. Kondisi ini telah mendorong para seniman untuk segera mencari generasi penerus. Sapawi mengatakan (wawancara, 24 April 2022), sanggar tumpuan kasih selalu mengajak para pemuda Terusan yang berminat untuk bergabung dan mempelajari seni musik *senjang*. Pada tahun 2021 ada beberapa pemuda yang mempelajari kesenian *senjang*, namun motivasi mereka sekedar mengikuti festival seni budaya yang dilaksanakan pemerintah daerah. Selesai festival, *senjang* kembali ditinggalkan. Jika dalam 5 hingga 10 tahun kedepan tidak terdapat regenerasi seniman, diperkirakan kesenian *senjang* di Terusan akan tinggal cerita.

Dalam kasus *senjang* ini kita memahami bahwa ancaman terhadap eksistensi budaya lokal tidak hanya datang dari perubahan sosial dan ekonomi, tetapi bahkan dari aktor-aktor yang diberikan tugas untuk melestarikan kebudayaan. Hal ini terjadi karena adanya kesalahpahaman terhadap konsep dan program kerja pelestarian kebudayaan. Kasus-kasus seperti ini terus terjadi seiring dengan berkembangnya program pelestarian budaya yang diagendakan oleh pemerintah. Karena itu keterlibatan ilmu antropologi dalam kasus-kasus aktual seperti ini menjadi sangat penting untuk mengurai persoalan serta menemukan solusi tepat untuk setiap kasus yang terjadi.



Gambar 4. Anggota Sanggar Tumpuan Kasih
Sumber: Sapawi Syam

D. KESIMPULAN

Temuan penelitian ini memperlihatkan bahwa kesenian *senjang* di Terusan mengalami kemunduran karena hilangnya tradisi *pelari* dalam masyarakat Terusan yang disebabkan oleh perubahan jenis tanaman pertanian dari padi dan karet ke kelapa sawit. Perkembangan perkebunan kelapa sawit telah menekan luas sawah dan mengubah pola kerja petani di Terusan. Selain itu, merosotnya kesenian *senjang* juga disebabkan oleh berubahnya trend musik dalam masyarakat Terusan, dari orkes Melayu ke jenis musik dangdut dengan organ sebagai alat musik utama. Faktor lain kemunduran kesenian *senjang* adalah berubahnya adat pergaulan lelaki dan perempuan di Terusan.

Menyadari tantangan eksistensi yang dihadapi, seniman *senjang* melakukan berbagai usaha pelestarian dengan cara mengubah struktur penampilan *senjang* agar sesuai dengan selera masyarakat Terusan saat ini. Tetapi usaha tersebut belum berhasil karena adanya perbedaan kepentingan antara pemerintah daerah dengan para seniman dan masyarakat Terusan. Satu sisi, pemerintah daerah menginginkan gendang peti dan pantun *berangke* tidak dihilangkan demi kepentingan pembentukan identitas lokal, serta penetapan *senjang* sebagai warisan budaya takbenda Indonesia. Di sisi lain, para seniman berkeinginan menambahkan unsur tari dan menggunakan alat musik organ, sehingga *senjang* kembali diminati masyarakat Terusan khususnya generasi muda. Namun perubahan ini tidak (atau belum) dilakukan karena tidak didukung oleh pemerintah daerah. Hambatan untuk melakukan perubahan terhadap unsur kesenian *senjang* inilah yang kemudian menghambat *senjang* kembali meraih popularitasnya di tengah masyarakat pemiliknya sendiri.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada BPNB Kepulauan Riau atas dukungan dana yang diberikan untuk melakukan penelitian ini. Kepada seluruh seniman *senjang* di Terusan dan Danau Umat, staf Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Batang Hari, serta saudara Sean Popo Hardi atas data dan informasi yang sangat dibutuhkan dalam penulisan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Andika dan Mulia Jaya. 2019. Media Sosial Sebagai Model Tradisi Bertandang Baru di Era Digital. *Jurnal Politik dan Pemerintahan Daerah*, 1 (2), 95-106. doi: 10.36355/jppd.v1i2.9
- Apriadi, Brian dan Eva Dina Chairunisa. 2018. Senjang: Sejarah Tradisi Lisan Masyarakat Musi Banyuasin. *Kalpataru*, 4 (2), 116-123. doi: <https://doi.org/10.31851/kalpataru.v4i2.2492>
- Ardiansyah, Arif. 2016. Pemanfaatan Tradisi Lisan Senjang Musi Banyuasin Sumatera Selatan Sebagai Identitas Kultural. *PEMBAHSI*, 6(1), 79-94 <https://doi.org/10.31851/pembahsi.v0i0.1047>
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Batang Hari. 2018. *Kecamatan Maro Sebo Ilir dalam Angka 2018*. Badan Pusat Statistik Kabupaten Batang Hari: Muara Bulian.
- Bourdieu, Pierre. 2016. *Arena Produksi Kultural, sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. (Tejr. Yudi Santosa). Kreasi Wacana: Bantul.
- Hussin, Haziyah. 2006. Aktiviti Seni dan Budaya Lampau: Penghasilan dan Penggunaan Tekstil di Alam Melayu Dari Sudut Sejarah Silam. *Jebat, Malaysian Journal of History, Politics and Strategic Studies*, 33, 96-103. url: <http://journalarticle.ukm.my/377/>
- Kayam, Umar. 1981. *Seni, Tradisi dan Masyarakat*. Sinar Harapan: Jakarta.
- Khalefa, Eslam Y,dkk. 2020. Post-Modernism And Malaysian Islamic Art: A Review Of Literature. *SARJANA*, 35 (1), 1-9. <https://jati.um.edu.my/index.php/SARJANA/article/view/27812>
- Kurniawan, Irfan dan Juli Saputra. 2020. Bentuk Penyajian Kesenian Senjang dalam Konteks Acara Seremonial di Kota Sekayu. *BESAUNG*, 5 (2), 105-113. doi: <http://dx.doi.org/10.36982/jsdb.v5i2.1446>
- Lintani, Vebri Al dkk. 2014. *Sastra T tutur Ogan Komering Ilir dan Musi Banyuasin*. Dinas Pendidikan Sumatera Selatan: Palembang.
- Margono, Hartono dkk. 1984. *Sejarah Sosial Jambi: Jambi Sebagai Kota Dagang*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: Jakarta
- Maulia, S. I., & Utari, I. D. A. S. (2018). Berentak Dalam Ritual Besale Suku Batin Sembilan Kabupaten Batanghari, Provinsi Jambi (Kajian Analisis Teks dan Konteks). *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 20(2), 119-128. <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n2.p119-128.2018>
- Nurbaya. 2019. The Value Of Senjang Local Culture For Musi Banyuasin Society. In *Proceeding of The International Conference on Literature* (Vol. 1, No. 1, pp. 575-580). doi : 10.24815/v1i1.14506
- Ronald Candra, dkk. 2021. Enculturation of Senjang Performance At Putri Sak Ayu Studio Musi Banyuasin Regency, South Sumatera. *Catharsis: Journal of Arts Education*, 10 (1), 75-84. doi: 10.15294/catharsis.v10i.48706
- Senan, N., dkk. 2013. A Review on Feature Selection and Classification Techniques for Traditional Malay Music. *Global Journal on Technology*, 1, 1462-1468. <http://archives.un-pub.eu/index.php/P-ITCS/article/viewArticle/988>
- Ramadani, Y., dan Astrid Q. (2018). Pengaruh Pelaksanaan Kenduri SKO (Pesta Panen) Terhadap Perekonomian dan Kepercayaan Masyarakat Kerinci, Provinsi Jambi. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 20 (1), 71-83. <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n1.p71-83.2018>
- Simatupang, Lono. 2013. *Pergelaran, Sebuah Mozaik Penelitian Seni Budaya*, Jalasutra: Yogyakarta.
- Sukma, Irawan. 2015. "Keberadaan Kesenian Senjang Pada Masyarakat Kabupaten Musi Banyuasin Sumatera Selatan". Tesis. Pasca Sarjana Program Studi Penciptaan dan Pengkajian Seni, Minat Studi Pengakajian Musik Nusantara. Institut Seni Indonesia.
- _____. 2020. Pergeseran Fungsi Kesenian Senjang Pada Masyarakat Musi Banyuasin Sumatera Selatan; Antara Tradisi Dan Modernisasi Dalam Arus Globalisasi. *Jurnal Pakarena*, 4 (2), 1-8. doi: 10.26858/p.v5i2.15561
- Sukma, Irawan dan T.Slamet Suparno. 2018. Kesenian Senjang Antara Tradisi Dalam Arus Globalisasi Sebagai Media Propaganda. *Dewaruci*, 13 (2), 122-131. doi: <https://doi.org/10.33153/dewaruci.v13i2.2510>
- Suroso, Panji. 2018. Tinjauan Bentuk dan Fungsi Musik pada Seni Pertunjukan Ketoprak Dor. *Godang: Jurnal Seni dan Budaya*, 2 (2), 66-78. doi: <https://doi.org/10.24114/gondang.y2i2.11283>.
- Virganta, Ananda Leo dan Sunarto. 2016. Bentuk Nyanyian Rakyat Dalam Seni Sastra Senjang Di Kabupaten Musi Banyuasin. *Catharsis: Journal of Arts Education*, 5 (1), 34-40. url: <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/catharsis/article/view/13116>
- Weintraub, Andrew N. 2014. "Pop Goes Melayu: Melayu Popular Music In Indonesia, 1968-1975". Dalam Bart Barendregt (ed) .2014. *Sonic Modernities in the Malay World*. Brill: Boston.
- Zhu, Bin dan Haniff Ahamat. 2021. Continuity Narratives An Evolving Policy In The History Of Chinese Trade And Investment In Malaysia. *Jebat: Malaysian Journal of History, Politics & Strategy*, 48 (2). 212-237. <https://ejournals.ukm.my/jebat/article/view/50316/12206>.
- Laporan Penyelenggaraan Pemerintahan Desa Terusan Tahun 2017
- Peraturan Daerah Provinsi Jambi Nomor 7 Tahun 2013 Tentang Pelestarian dan Pengembangan Budaya Melayu Jambi.

Peraturan Daerah Kabupaten Batang Hari Nomor 7 Tahun 2013 Tentang Pemerintahan Desa.
Peraturan Bupati Batang Hari Nomor 44 Tahun 2017 Tentang Pelestarian dan Pengembangan Budaya Daerah.
Peraturan Daerah Kabupaten Batang Hari Nomor 23 Tahun 2001 Tentang Pemberdayaan Pelestarian,
Pengembangan Adat-Istiadat dan Lembaga Adat

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MODEL PARIWISATA BERBASIS TRI HITA KARANA: STUDI KASUS PENGELOLAAN KAWASAN LUAR PURA ULUWATU, DESA PECATU, BALI

Ida Bagus Gde Pujaastawa¹*, I Putu Sudana²

¹ Faculty of Humanities, Universitas Udayana, Bali.

² Faculty of Tourism, Universitas Udayana, Bali.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 28th November, 2021
Review : 23th March, 2022
Accepted : 18th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Tri Hita Karana; tourism; management; model; tourist attraction.

CORRESPONDENCE

* E-mail: guspuja@gmail.com

ABSTRACT

This study tries to examine the management model of Kawasan Luar Pura Uluwatu Tourist attraction in Pecatu Village, Bali, one of the popular tourist attractions and is considered to have implications that lead to increasing economic welfare, cultural and environmental sustainability. The purpose of this research is to formulate a tourism attraction management model based on Tri Hita Karana as an alternative model for sustainable tourism development. This research was conducted using an ethnographic approach as a variant of the qualitative approach. Data was collected by using interviews, observation, literature, and document inspection techniques. The findings of this study state that the Tri Hita Karana-based tourist attraction management model makes the three environmental aspects (spiritual, social, and physical) objects as well as subjects of tourism development. In their position as objects, aspects of parhyangan, pawongan, and palemahan function as potential tourist attractions. On the other hand, as a subject, the values of Tri Hita Karana serve as a reference as well as control tourism development policies. This model carries a number of implications in the form of increasing economic welfare, and cultural and environmental sustainability in a sustainable manner.

A. PENDAHULUAN

Pulau Bali merupakan sebuah ekosistem pulau kecil dengan potensi sumber daya alam relatif terbatas, namun menyimpan potensi sumber daya budaya yang berlimpah. Oleh karenanya, pendayagunaan sumber daya budaya merupakan agenda penting bagi pembangunan daerah Bali. Menurut Ardika (2015), pengelolaan sumber daya budaya sebagai warisa masa lampau tidaklah semata-mata untuk kepentingan pelestarian, tetapi juga sebagai sumber pengetahuan, lambang identitas kultural, dan sebagai daya tarik wisata.

Pendayagunaan sumberdaya budaya di Bali antara lain diejawantahkan dalam kebijakan pengembangan sektor kepariwisataan yang bertumpu pada kebudayaan Bali yang dijiwai oleh Agama Hindu sebagai potensi dominan yang sekaligus mewarnai corak pengembangan kepariwisataan di Bali, yakni pariwisata budaya. Sebagaimana tertuang dalam Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 2 Tahun 2012 tentang Kepariwisata Budaya Bali:

“Kepariwisata Budaya Bali adalah

kepariwisataan Bali yang berlandaskan kepada kebudayaan Bali yang dijiwai oleh ajaran Agama Hindu dan falsafah Tri Hita Karana sebagai potensi utama dengan menggunakan kepariwisataan sebagai wahana aktualisasinya, sehingga terwujud hubungan timbal-balik yang dinamis antara kepariwisataan dan kebudayaan yang membuat keduanya berkembang secara sinergis, harmonis dan berkelanjutan untuk dapat memberikan kesejahteraan kepada masyarakat, kelestarian budaya dan lingkungan”.

Jenis daya tarik wisata budaya yang paling banyak dijumpai di Bali adalah kompleks pura atau tempat suci bagi pemeluk agama Hindu yang merupakan agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Bali. Keberadaan pura yang tersebar di berbagai penjuru Pulau Bali menyebabkan Bali juga dikenal dengan sebutan “*The Island of Thousand Temples*” atau “Pulau Seribu Pura”. Di antara ribuan pura yang tersebar di berbagai pelosok Pulau Bali, terdapat enam pura utama yang disebut *Sad Kahyangan Jagat*, yakni Pura Besakih, Pura

Lempuyang Luhur, Pura Gua Lawah, Pura Batu Karu, Pura Pusering Tasik, dan Pura Uluwatu.

Pura Uluwatu merupakan salah satu dari pura *Sad Kahyangan Jagat* yang termasuk kategori populer dan banyak dikunjungi oleh wisatawan, baik wisatawan nusantara maupun mancanegara. Mengingat fungsi utama pura sebagai tempat suci, maka untuk menjaga kesuciannya pemanfaatan Pura Uluwatu dan pura lainnya sebagai daya tarik wisata dibatasi hanya pada kawasan luar pura saja. Sementara areal di dalam pura yang disebut *utama mandala* hanya bisa diakses oleh umat yang memiliki kepentingan untuk beribadah. Meski demikian, para wisatawan dapat menyaksikan keberadaan *utama mandala* dari luar batas-batas yang telah ditentukan.

Penetapan kawasan luar pura sebagai daya tarik wisata pada dasarnya merupakan bentuk antisipasi terhadap dampak negatif dari komodifikasi pura sebagai daya tarik wisata. Menurut Piliang (2011), komodifikasi merupakan proses menjadikan sesuatu yang sebelumnya bukan merupakan komoditas hingga menjadi komoditas. Barker (2011: 517) memberi rumusan yang lebih luas dengan melihat ideologi yang melatarbelakangi praktik komodifikasi dan menyatakan bahwa komodifikasi merupakan proses yang dapat diasosiasikan dengan kapitalisme. Menurut Pardoyo (1993: 48), kapitalisme dapat mengarah pada sekularisasi atau desakralisasi, yakni pembebasan nilai-nilai religius atau penghapusan dari legitimasi sakral dari objek-objek yang sebelumnya memiliki nilai sakral.

Salah satu upaya untuk mengantisipasi dampak komodifikasi pura sebagai daya tarik wisata, maka kebijakan pengembangan kepariwisataan di Bali lebih diarahkan pada konsep pariwisata budaya berbasis Tri Hita Karana yang tidak saja menekankan relasi harmonis antara manusia dan lingkungan spiritual, tetapi juga antara manusia dan lingkungan sosial, serta lingkungan fisik. Implementasi konsep pariwisata berbasis Tri Hita Karana diharapkan tidak saja membawa implikasi positif bagi peningkatan ekonomi, tetapi juga revitalisasi budaya dan konservasi lingkungan secara berkelanjutan.

Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu merupakan salah satu daya tarik wisata yang dalam pengelolaannya dinilai secara konsisten telah menerapkan prinsip-prinsip Tri Hita Karana, sehingga mampu memberikan manfaat yang signifikan terhadap peningkatan kesejahteraan masyarakat, kelestarian budaya dan lingkungan. Terkait agenda pembangunan pariwisata berkelanjutan, pengelolaan pariwisata berbasis Tri Hita Karana kiranya menarik dan relevan untuk dikaji sebagai alternatif model pengembangan pariwisata berkelanjutan berbasis kearifan lokal.

Popularitas Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu tidak saja menarik minat para wisatawan, tetapi juga menarik perhatian peneliti untuk melakukan studi tentang kepariwisataan. Beberapa studi yang terpenting antara lain studi Wigantara dan Suryasih (2014), tentang peran Desa Adat Pecatu dalam pelestarian Daya Tarik Wisata

Pura Uluwatu; studi Yastari (2015) tentang perkembangan Pura Uluwatu sebagai destinasi pariwisata dan kontribusinya bagi pendidikan sejarah; studi Yudasuara (2015), tentang pengelolaan daya tarik wisata berbasis masyarakat di Desa Pecatu, dan studi Liestiadre (2017) tentang analisis *positioning* Pura Uluwatu sebagai daya tarik wisata di Bali.

Dari sejumlah studi tersebut, studi ketiga dinilai memiliki fokus studi yang relevan dengan studi ini, yakni tentang peran masyarakat adat dalam pengelolaan daya tarik wisata sebagai pengejawantahan dari pendekatan pembangunan pariwisata berbasis masyarakat. Studi tersebut lebih menekankan pada pentingnya model pengelolaan pariwisata berbasis masyarakat agar manfaat pariwisata lebih berpihak pada kesejahteraan ekonomi masyarakat setempat. Sementara bagaimana model ini dapat memberi manfaat terhadap pelestarian budaya dan lingkungan tidak banyak disinggung.

Pengembangan pariwisata yang lebih mengedepankan kepentingan untuk memperoleh manfaat ekonomi dikhawatirkan akan dapat menimbulkan eksploitasi budaya dan lingkungan secara tidak terkendali. Pada gilirannya manfaat ekonomi yang diperoleh dari sektor pariwisata harus ditebus dengan masalah-masalah sosial budaya dan lingkungan.

Mengacu pada konsep Tri Hita Karana sebagai landasan filosofis, penelitian ini mencoba untuk memformulasikan sebuah model pengelolaan daya tarik wisata yang tidak saja mampu memberikan manfaat bagi kesejahteraan masyarakat, tetapi juga terhadap pelestarian budaya dan lingkungan secara berkelanjutan. Dengan demikian, pengelolaan pariwisata berbasis Tri Hita Karana diharapkan dapat menjadi sebuah model alternatif pengembangan pariwisata berbasis kearifan lokal dengan nilai-nilai universal.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan di Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu, Desa Pecatu, Kecamatan Kuta Selatan, Kabupaten Badung, Provinsi Bali. Desa Pecatu berjarak sekitar 33 kilometer dari ibu kota Kabupaten Badung (Mangupura), sekitar 26 kilometer dari ibu kota Provinsi Bali (Denpasar). Penduduk Desa Pecatu berjumlah 8.193 jiwa yang terbagi ke dalam 2.259 kepala keluarga (KK). Mayoritas penduduk di Desa Pecatu adalah pemeluk Agama Hindu (96,64%). Selain itu juga terdapat pemeluk agama lainnya seperti Islam (2,07%), Kristen (0,76%), Katolik (0,44%), dan Budha (0,09%). Berdasarkan mata pencahariannya, 23,66 % penduduk Desa Pecatu merupakan karyawan swasta, menyusul kemudian pelajar dan mahasiswa (21,13%), pertanian (17,33%), wiraswasta (15,93%), belum/tidak bekerja (14,65%), PNS (2,0%), dan lainnya (5,84%).

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi, wawancara mendalam, studi pustaka, dan pemeriksaan dokumen. Teknik observasi digunakan untuk memperoleh gambaran tentang kondisi eksisting Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu dan berbagai kegiatan yang berkaitan dengan sistem pengelolaannya. Wawancara mendalam dilakukan terhadap sepuluh orang informan yang memiliki pengetahuan dan pengalaman memadai tentang pengelolaan daya Tarik wisata setempat, seperti manager dan asisten manager operasional Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu, ketua bidang *parhyangan*, *pawongan*, dan *palemahan* Kelompok Sadar Wisata Desa Pecatu, *perbekel* (kepala desa) Pecatu, *bendesa lan prajuru* (ketua dan aparat) Desa Adat Pecatu, dan pemerhati pariwisata setempat. Studi pustaka dilakukan dengan menelaah pustaka-pustaka terdahulu yang dapat memberi inspirasi dan menjadi referensi bagi penelitian ini. Pemeriksaan dokumen dilakukan untuk memperoleh dokumen-dokumen seperti arsip, foto, dan manuskrip yang diperlukan untuk mendukung kajian ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Filosofi Harmoni Tri Hita Karana

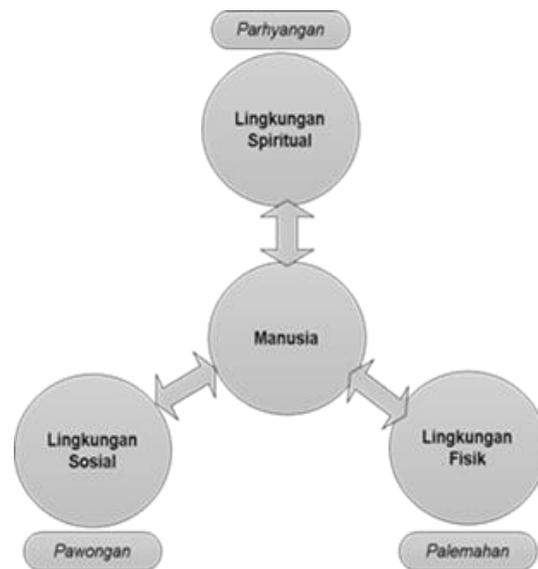
Menurut Pujaastawa (2004), konsep Tri Hita Karana yang berarti “tiga penyebab kesejahteraan” pada dasarnya mengandung pengertian tentang pola-pola hubungan manusia dengan lingkungannya yang terdiri dari *parhyangan* (lingkungan spiritual), *pawongan* (lingkungan sosial), dan *palemahan* (lingkungan fisik). Hubungan yang harmonis dan seimbang antara manusia dan ketiga lingkungan tersebut diyakini akan mendatangkan manfaat bagi kesejahteraan hidup manusia lahir dan bathin.

Aspek parhyangan, menyangkut hubungan manusia dengan lingkungan spiritual yang merupakan refleksi dari hakikat manusia sebagai makhluk *homo religiosus*, yakni makhluk yang memiliki keyakinan akan adanya kekuasaan adikodrati atau *super natural*. Keberadaan sistem religi telah lama disadari sebagai hal yang sangat penting bagi kesejahteraan bathiniah umat manusia. Kehidupan yang semata-mata berorientasi pada kesejahteraan lahiriah tanpa diimbangi kesejahteraan bathiniah diyakini akan menjerumuskan kehidupan manusia dalam kegelapan.

Aspek pawongan, menyangkut hubungan manusia dengan sesamanya (lingkungan sosial) yang merupakan refleksi dari hakikat manusia sebagai makhluk sosial. Untuk mencapai kesejahteraan hidupnya, manusia haruslah senantiasa menjaga hubungan yang harmonis dengan manusia lainnya. Dalam konteks universal, aspek *pawongan* mencerminkan adanya penghargaan yang tinggi terhadap nilai-nilai humanisme atau kemanusiaan, hak-hak azasi

manusia, dan perdamaian antarsesama umat manusia.

Aspek palemahan, menyangkut hubungan manusia dengan lingkungan fisik. Untuk mencapai kesejahteraan hidupnya, manusia hendaknya senantiasa berusaha untuk menjaga interaksi yang harmonis dengan lingkungan fisik. Hubungan yang harmonis antara manusia dan lingkungan fisik diyakini akan memberikan manfaat positif bagi keberlangsungan hidup manusia. Sebaliknya, arogansi manusia dalam bentuk eksploitasi sumberdaya alam secara berlebihan tanpa mepedulikan kelestariannya merupakan bentuk interaksi manusia yang kurang harmonis dengan lingkungannya. Hal tersebut diyakini akan membawa kesengsaraan bagi kehidupan manusia.



Gambar 1 : Diagram Tri Hita Karana

2. Profil Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu

a. Atraksi

Pura Uluwatu tergolong salah satu dari enam pura utama (*Sad Kahyangan*) di Bali dan salah satu dari sembilan pura yang memperoleh status sebagai cagar budaya di Kabupaten Badung. Mengacu pada Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 5 Tahun 2020 tentang Standar Penyelenggaraan Kepariwisata Budaya Bali, bahwa tempat-tempat suci atau pura tidak dapat dimanfaatkan untuk kepentingan di luar keagamaan. Sebagaimana pura atau tempat-tempat suci lainnya di Bali, meskipun secara *de jure* Pura Uluwatu bukan merupakan daya tarik wisata, namun secara *de facto* keberadaan pura ini tidak bisa diabaikan bahkan kerap menjadi ikon paling populer dalam advertensi atau promosi kepariwisataan Bali.

Mengingat fungsi utama pura sebagai tempat suci keagamaan, maka pemanfaatan Pura Uluwatu sebagai daya tarik wisata dibatasi hanya pada kawasan luar pura saja. Sementara areal di dalam

pura atau yang disebut *utama mandala* hanya boleh dimasuki oleh umat yang memiliki kepentingan ritual keagamaan. Meski demikian, para wisatawan dapat menyaksikan keberadaan *utama mandala* dari luar tembok *panyengker* atau tembok pembatas yang mengelilingi pura.

Terkait dengan keberadaannya sebagai ikon pariwisata, Pura Uluwatu menyimpan sejumlah keunikan antara lain dari aspek sejarah, arsitektur, dan letaknya yang eksotis. Dari aspek sejarah, Pura Uluwatu merupakan salah satu peninggalan sejarah yang berkaitan dengan *dharmayatra* atau perjalanan spiritual seorang *purohito*¹ dari kerajaan Majapahit yang bernama Dhang Hyang Nirartha. Pasca keruntuhan Kerajaan Majapahit, Dhang Hyang Nirartha meninggalkan Majapahit untuk melakukan *dharmayatra* menuju ke arah timur, yakni Bali, Lombok, bahkan sampai ke Sumbawa.

Dalam perjalanan spiritualnya di Bali (1478-1560), di beberapa tempat yang diyakini memiliki fibrasi spiritual yang tinggi dibangun tempat-tempat suci untuk memuja kebesaran Ida Sang Hyang Widhi Wasa (Tuhan Yang Maha Kuasa). Pada umumnya tempat-tempat suci tersebut dibangun di kawasan pantai atau pesisir yang berfungsi sebagai *spiritual belt* atau sabuk spiritual yang membentengi Pulau Bali dari empat penjurur mata angin. Salah satu pura atau tempat suci yang dimaksud adalah Pura Uluwatu yang terletak di Desa Pecatu. Secara lebih rinci, sejumlah pura yang dibangun terkait *dharmayatra* Dhang Hyang Nirartha di Bali adalah Pura Rambut Siwi (Jembrana), Pura Tanah Lot (Tabanan), Pura Petitenget (Badung), Pura Uluwatu (Badung), Pura Sakenan (Badung), Pura Air Jeruk (Gianyar), Pura Gowa Lawah (Klungkung); dan Pura Ponjok Batu (Buleleng) (Sendra, 2017).

Selain memiliki nilai historis yang unik, keunikan Pura Uluwatu juga tercermin pada arsitekturnya yang mengandung nilai-nilai estetika klasik. Seperti yang tampak pada bangunan gapura menuju *utama mandala* (ruang utama) yang berupa candi kurung dengan langgam *paduraksa* bersayap. Di Bali, bangunan dengan langgam arsitektur serupa juga dijumpai di Pura Sakenan yang ada di Pulau Serangan, Denpasar (Gobyah, t.t.). Sementara di Jawa Timur, bangunan candi kurung bersayap seperti ini juga ditemukan di situs Sendang Duwur, Kabupaten Lamongan. Pada candi kurung tersebut juga terpatok *candrasangkala* yang melambangkan angka tahun Saka 1483 atau tahun 1561 Masehi. Berdasarkan hal tersebut diperkirakan bangunan candi kurung di Pura Uluwatu sudah dibangun pada abad ke enam belas berkaitan dengan *dharmayatra*

Dhang Hyang Nirartha di Bali (Mudra dan Suparta, 2011). Di samping itu, pada bagian *utama mandala* juga dapat disaksikan sejumlah *palinggih* atau bangunan suci dengan langgam arsitektur tradisional Bali yang mengandung nilai-nilai religious magis.

Nilai keunikan lainnya dari Pura Uluwatu adalah posisi atau letaknya yang berada di atas anjungan tebing batu karang yang terjal dan menjorok ke laut dengan ketinggian sekitar 97 meter di atas permukaan laut. Terkait dengan keberadaannya di atas batu karang inilah, maka pura ini disebut Pura Uluwatu. Dari tempat ini wisatawan dapat menyaksikan indahnya panorama Samudra Indonesia dan gemuruh ombak yang menghantam kaki tebing. Pada sore hari, wisatawan dapat menyaksikan keindahan panorama matahari terbenam di ujung cakrawala.

Terkait dengan keberadaan Pura Uluwatu sebagai tempat suci umat Hindu, pada hari-hari tertentu wisatawan juga dapat menyaksikan penyelenggaraan ritual keagamaan. Seperti misalnya upacara *piodalan* atau *pujawali*² yang berlangsung setiap 210 hari sekali yang menurut sistem perhitungan kalender Bali jatuh setiap hari *Anggara Kasih Medangsia*. Upacara *pujawali* ini biasanya berlangsung selama tiga hari. Fungsi utama dari pelaksanaan upacara *piodalan* ini adalah untuk memohon keselamatan dan kesejahteraan kepa Ida Sang Hyang Widhi Wasa (Tuhan Yang Maha Kusa). Mengingat statusnya sebagai salah satu Pura *Sad Kahyangan* di Bali, pada saat pelaksanaan upacara *piodalan* pura ini banyak dikunjungi oleh umat Hindu dari berbagai daerah di Bali maupun luar Bali untuk melakukan persembahyangan. Selama pelaksanaan upacara *piodalan* wisatawan dapat menyaksikan bermacam prosesi keagamaan yang unik termasuk pementasan beberapa jenis kesenian sakral.

Selain itu, di Desa Adat Pecatu juga terdapat tradisi *mendak hujan* (menjemput hujan) dengan tujuan untuk memohon agar hujan segera turun. Tradisi *mendak hujan* ini sangat berkaitan dengan kesuburan dan keberlangsungan usaha bercocok tanam penduduk setempat, yakni bercocok tanam di lahan kering. Seperti telah di singgung pada uraian terdahulu, bahwa secara geografis Desa Pecatu tergolong daerah perbukitan kapur atau karst dengan ketersediaan air yang sangat terbatas. Tradisi *mendak hujan* ini biasanya diselenggarakan secara periodik setiap *Tilem Sasih Kalima* atau bulan mati pada bulan kelima menurut sistem perhitungan kalender Bali. Saat pelaksanaan tradisi *mendak hujan* ini wisatawan dapat menyaksikan prosesi yang diikuti oleh seluruh warga desa adat yang secara beriringan membawa benda-benda yang disakralkan

¹ *Purohito* adalah profesi seseorang yang mendalami masalah agama tapi berbeda dengan pendeta. Sementara pendeta lebih banyak berurusan dengan ritual keagamaan, *purohito* selain mampu memimpin ritual, juga mampu memberikan wejangan dan nasihat yang menyangkut kehidupan sosial. Termasuk memberi nasihat kepada raja, bagaimana melaksanakan program kerajaan untuk kesejahteraan rakyat. *Purohito* adalah pendeta plus dengan wawasannya yang luas tentang kepemimpinan (Setia, 2018).

² *Piodalan* merupakan rangkaian upacara *Dewa Yadnya* yang ditujukan kepada Ida Sang Hyang Widi Wasa pada sebuah pura atau tempat suci. *Piodalan* berasal dari kata *wedal* yang memiliki arti keluar atau lahir. Jadi, layaknya kita merayakan hari ulang tahun, saat peringatan upacara *piodalan* (*odalan*) tersebutlah ditetapkan sebagai hari lahir sebuah pura atau bangunan suci. Dengan kata lain, *piodalan/pujawali/patoyan* merupakan peringatan hari lahirnya sebuah tempat suci umat Hindu (Wakhyuningasih, 2019).

dan berbagai macam perlengkapan upacara. Prosesi tersebut dimulai dari Pura Bale Agung atau Pura Desa menuju Pura Segara yang terletak di Pantai Labuan Sait dengan berjalan kaki diiringi oleh *kidung* atau nyanyian suci dan musik gamelan.

Hal lainnya yang tidak kalah menarik adalah keberadaan kawasan *Alas Kekeran* atau hutan larangan yang berada di depan pura dan berfungsi sebagai penyangga radius kesucian pura. Hutan dengan luas sekitar 1 km² ini ditumbuhi oleh beberapa jenis vegetasi khas perbukitan kapur. Kawasan hutan ini juga dihuni oleh ratusan satwa kera ekor panjang (*Macaca fascicularis*) yang dilindungi. Menurut konsepsi keyakinan warga desa adat setempat, keberadaan *Alas Kekeran* dengan segala isinya merupakan suatu kesatuan sistem lingkungan atau ekosistem yang bernilai suci dan keramat. Oleh karenanya, siapa pun yang berani mengganggu keberadaan *Alas Kekeran*, termasuk melakukan perbuatan-perbuatan yang melanggar tata susila diyakini akan mendapat ganjaran yang berakibat buruk bagi pelakunya.

Atraksi lainnya yang juga menjadi unggulan di Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu adalah pementasan kesenian tari *kecak*. Tarian ini melibatkan sekitar 50 orang penari yang berasal dari desa setempat. Lakon yang dipentaskan bersumber dari cerita epos Ramayana dengan tokoh-tokoh utama seperti Rama, Sinta, Hanoman, dan Rahwana. Atraksi tari *kecak* ini dipentaskan di sebuah panggung melingkar yang berada di atas tebing di pinggir laut, sehingga terkesan sangat artistik. Dari panggung tersebut para wisatawan dengan nyaman dapat menikmati tarian *kecak* dengan latar belakang panorama Samudera Indonesia dengan pesona matahari tenggelam di ujung cakrawala.

Pertunjukan tari *kecak* dengan latar belakang panorama hamparan Samudera Indonesia yang eksotis tersebut hampir tidak pernah sepi dari pengunjung, terlebih lagi pada saat-saat akhir pekan. Seperti pernyataan yang dikutip dari situs Kintamani.id sebagai berikut.

“Jika ingin menonton pertunjukan Tari Kecak Uluwatu, sebaiknya hindari akhir pekan, karena dipastikan wisatawan yang ikut menyaksikan pertunjukan Tari Kecak akan penuh dan ramai. Anda bisa datang pada hari Senin atau Selasa, jika ingin lebih menikmati pertunjukan dengan posisi duduk yang lebih longgar karena penonton lebih sedikit yang datang”.

Selain tari *kecak* jenis-jenis kesenian tradisional lainnya seperti kesenian tari dan tabuh (karawitan) juga berpotensi untuk dikembangkan sebagai daya tarik wisata. *Sekeha* atau kelompok kesenian tari dan tabuh hampir dijumpai di masing-masing banjar. Keberadaan kelompok kesenian tari dan tabuh ini, di samping berperan dalam pementasan kesenian dalam rangka pelaksanaan upacara-upacara keagamaan, juga menjadi ajang kreativitas berkesenian oleh kalangan pemuda dan pemudi atau

sekeha teruna-teruni di masing-masing banjar di lingkungan Desa Adat Pecatu.

b. Aksesibilitas

Popularitas Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu tidak terlepas dari letaknya yang sangat strategis, yakni terletak di Desa Pecatu, Kecamatan Kuta Selatan, Kabupaten Badung yang merupakan bagian dari wilayah Kawasan Strategis Pariwisata Nusa Dua. Selain letaknya yang relatif dekat dan mudah diakses dari Bandara Internasional Ngurah Rai, letak Pura Uluwatu juga relatif dekat dengan sejumlah daya tarik wisata populer lainnya yang tersebar di Kawasan Bali Selatan, seperti Kuta, Taman Budaya Garuda Wisnu Kencana, Pantai Melasti, Pantai Pandawa, dan lainnya. Prasarana jalan dan sarana transportasi yang menghubungkan Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu tergolong sangat memadai, karena merupakan jaringan konektivitas antardaya tarik wisata di kawasan Bali Selatan.

c. Kelembagaan

Pengelolaan Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu sepenuhnya melibatkan lembaga desa adat setempat, yakni Desa Adat Pecatu yang secara hukum dilegitimasi dengan Perda No.20 Tahun 1994 tentang Pengusahaan dan Retribusi Objek Wisata untuk Mengelola Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu. Terkait dengan pengelolaan Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu, dibentuk sebuah badan pengelola, yakni Badan Pengelola Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu yang personalianya merupakan representasi warga desa Adat Pecatu yang dianggap memiliki kompetensi di bidang kepariwisataan. Adapun tanggung jawab badan pengelola mencakup pemeliharaan, pelestarian, penataan, keamanan dan melakukan pungutan retribusi terhadap pengunjung. Pengawasan terhadap kinerja badan pengelola dilakukan oleh Pemerintah Kabupaten Badung melalui Dinas Pariwisata melalui monitoring dan evaluasi yang dilakukan pada setiap akhir bulan. Di samping itu, pengawasan juga dilakukan oleh lembaga desa adat dan desa dinas setempat.

Pengelolaan daya tarik wisata dengan melibatkan peran desa adat setempat sejalan dengan model pengembangan pariwisata berbasis masyarakat atau *community based tourism development*. Menurut Korten (Pujaastawa, 2009: 30) pembangunan berbasis masyarakat menuntut adanya partisipasi masyarakat lokal dalam berbagai tahap pembangunan, sehingga pengelolaan pembangunan benar-benar dilakukan oleh mereka yang hidup dan kehidupannya paling dipengaruhi oleh pembangunan tersebut.

d. Fasilitas

Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu ditunjang oleh sejumlah fasilitas kepariwisataan

seperti kantor badan pengelola, tempat peristirahatan, panggung kesenian, lahan parkir, perpustakaan, kios cindramata, restoran atau rumah makan, pos keamanan, mesin ATM, kamera pemantau atau CCTV, pusat informasi, pusat pertolongan, ambulans, dan toilet umum berstandar internasional. Sementara fasilitas akomodasi seperti hotel dan penginapan umumnya menyebar di luar kawasan daya tarik di dalam wilayah Desa Adat Pecatu. Hingga saat ini di Desa Pecatu tercatat 9 hotel kategori bintang, 51 hotel kategori melati, dan 32 restoran atau rumah makan. Selain itu, sebagai upaya untuk mengantisipasi penyebaran virus Covid-19, pihak badan pengelola juga menyediakan fasilitas protokol kesehatan seperti GeNose dan alat usap disinfektan tanpa dipungut biaya.

Memasuki tahun 2020, juga dilakukan inovasi terhadap fasilitas playanan tiket elektronik atau *e-ticket*, di mana wisatawan dapat melakukan pembayaran tiket dengan menggunakan uang elektronik atau *e-money*, atau membeli tiket elektronik secara daring melalui toko berbasis internet atau *online shop*. Penggunaan tiket elektronik ini di samping lebih memberi kemudahan dan kenyamanan bagi wisatawan, juga lebih menjamin transparansi dan akuntabilitas pengelolaan keuangan.

3. Model Pengelolaan Daya Tarik Wisata Berbasis Tri Hita Karana

a. Pengelolaan Aspek *Parhyangan*

Pengelolaan aspek *parhyangan* menyangkut upaya-upaya yang dilakukan terhadap aspek-aspek lingkungan spiritual demi terwujudnya relasi harmonis antara pariwisata dan lingkungan spiritual. Sebagai homoreligius, manusia percaya akan adanya kekuasaan adikodrati yang mempengaruhi kehidupan manusia dan alam semesta. Untuk mencapai kesejahteraan hidupnya manusia senantiasa berusaha menjalin relasi harmonis dengan kekuasaan adikodrati yang bersifat tidak nyata atau niskala.

Berdasarkan konsepsi tersebut, maka dalam pengelolaan Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu juga sangat memperhatikan relasi harmonis dengan lingkungan spiritual yang diyakini dapat mempengaruhi keberhasilan dan keberlangsungan daya tarik wisata yang dikelola.

Upaya menjalin relasi harmonis dengan lingkungan spiritual dilakukan melalui cara-cara yang sesuai dengan sistem keyakinan masyarakat setempat seperti pelaksanaan *aci panyabran*, menjaga kesucian dan kebersihan pura, pengenaan kain dan selendang bagi pengunjung, biaya

perawatan dan pemugaran pura, serta biaya penyelenggaraan kegiatan keagamaan.

Aci panyabran merupakan kegiatan ritual persembahan sesaji yang dilakukan secara rutin setiap hari. Pelaksanaan ritual ini bertujuan untuk memohon kepada Tuhan Yang Maha Kuasa dengan segala manifestasinya agar senantiasa menuntun umatnya menuju *satyam* (kebenaran), *siwam* (kemuliaan), dan *sundaram* (keindahan, keharmonisan).

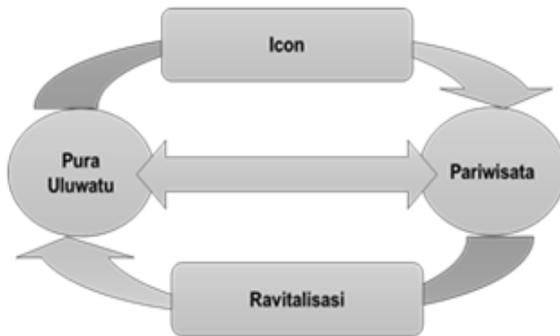
Upaya untuk menjaga kesucian dan kebersihan lingkungan pura dilakukan dengan memberlakukan sejumlah larangan kepada pengunjung dan melakukan kegiatan kebersihan di lingkungan pura. Bagi masyarakat Bali (Hindu), pura merupakan ruang sakral yang harus dijauhkan dari segala hal yang bersifat *leteh* atau noda yang dapat menyebabkan desakralisasi. Rusmini (dalam Jaya, 2016) menyatakan *leteh* tidak serta merta bereferensi pada suatu kondisi material, seperti air atau udara yang tercemar, namun juga cenderung lebih pada tindakan manusia yang dianggap menyimpang, bertentangan, melanggar adat atau kepercayaan masyarakat Bali. Jenis-jenis *leteh* yang dianggap dapat menodai kesucian pura atau tempat suci antara lain adalah wanita yang sedang menstruasi, orang yang sedang *cuntaka* atau dalam suasana duka, kotoran atau hal-hal yang bersifat kotor atau cemar, dan perbuatan cabul atau tidak senonoh.

Sebagai upaya untuk mengantisipasi kemungkinan terjadinya penodaan terhadap kesucian pura, maka kunjungan wisatawan dibatasi hanya pada kawasan luar pura saja. Meskipun demikian, wisatawan dapat menyaksikan keberadaan pura dan kegiatan keagamaan dari luar *tembok panyenger* atau tembok keliling pura. Sedangkan Upaya menjaga kebersihan lingkungan pura dari segala kotoran yang bersifat nyata dilakukan dengan kegiatan kebersihan secara rutin setiap hari di sekitar lingkungan pura oleh sejumlah petugas yang khusus menangani bidang kebersihan.

Wisatawan yang berkunjung di Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu juga diwajibkan mengenakan *kamen* (kain) dan selendang yang telah disediakan oleh pihak pengelola. Penggunaan kain dan selendang merupakan syarat minimal dari etika berbusana ke pura menurut tradisi Hindu di Bali.

Melalui pendapatan yang diperoleh dari kunjungan wisatawan setiap tahun, pihak badan pengelola juga memberikan kontribusi untuk biaya perawatan dan pemugaran Pura Uluwatu dan pura lainnya yang ada di wilayah Desa Adat Pecatu. Di samping itu juga memberi kontribusi untuk biaya penyelenggaraan ritual keagamaan di Pura Uluwatu dan pura lainnya yang ada wilayah Desa Adat Pecatu.

Implikasi dari pengelolaan aspek *parhyangan* seperti dipaparkan di atas adalah terbangunnya relasi timbal balik yang bernilai positif antara pariwisata dan lingkungan spiritual. Di satu sisi, keberadaan Pura Uluwatu sebagai tempat suci dengan nilai-nilai keunikannya telah menjadi ikon pariwisata yang sangat populer sehingga memberi kontribusi positif terhadap perkembangan destinasi pariwisata di Bali Selatan pada khususnya dan Bali pada umumnya. Di



Gambar : 2
Relasi Timbal Balik antara Pariwisata dan Lingkungan Spiritual

sisi lain, manfaat yang diperoleh dari perkembangan sektor pariwisata dikonstruksikan untuk merevitalisasi atau mendukung keberadaan Pura Uluwatu sebagai representasi dari lingkungan spiritual.

b. Pengelolaan Aspek Pawongan

Pengelolaan aspek *pawongan* menyangkut upaya-upaya yang dilakukan terhadap lingkungan sosial demi terwujudnya relasi harmonis antara pariwisata dan lingkungan sosial. Terbangunnya relasi yang harmonis antara pariwisata dan lingkungan sosial diyakini akan mampu memberikan manfaat bagi perkembangan pariwisata dan kesejahteraan masyarakat. Adapun upaya-upaya yang dilakukan demi terwujudnya relasi harmonis antara pariwisata dan lingkungan sosial adalah melalui pemberdayaan masyarakat dan peningkatan hospitalitas.

Pengelolaan Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu mengacu pada konsep pemberdayaan masyarakat dengan memberi wewenang dan kekuasaan sepenuhnya kepada Desa Adat Pecatu untuk memobilisasi kemampuannya sendiri dalam mengelola sumber daya pariwisata. Konsep ini sejalan dengan konsep pariwisata berbasis masyarakat yang memberikan lebih banyak peluang kepada masyarakat lokal untuk berpartisipasi dalam kegiatan kepariwisataan. Konsep ini merupakan kebalikan dari konsep konglomerasi yang cenderung lebih berpihak kepada investor yang pada umumnya bukan merupakan warga masyarakat lokal. Kedudukan tuan rumah sebagai pemilik syah atas sumber daya sudah selayaknya mendapat peran utama dalam menentukan kebijakan dan melakukan kontrol terhadap kebijakan yang mempengaruhi kehidupannya (Cernea dalam Pujaastawa, 2019). Hal senada juga dikemukakan oleh Mohamed dan Rostam (2017), bahwa masuknya perusahaan-perusahaan asing kerap menyebabkan pengusaha-

pengusaha lokal gulung tikar karena tidak mampu bersaing dan akhirnya terpaksa menjadi pekerja.

Terkait dengan kedudukannya sebagai tuan rumah, hak pengelolaan daya tarik wisata sepenuhnya diserahkan kepada Desa Adat Pecatu yang direpresentasikan dalam sebuah badan yakni Badan Pengelola Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu. Pengelolaan pariwisata yang bertumpu pada konsep pemberdayaan masyarakat ini menyebabkan pendapatan dari sektor pariwisata lebih berpihak kepada tuan rumah. Berdasarkan data Badan Pengelola Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu (2021), pendapatan dari kunjungan wisatawan sebelum berjangkitnya Pandemi Covid-19 dapat disajikan seperti pada tabel berikut.

Tabel: 1
Pendapatan dari Kunjungan Wisatawan di DTW Kawasan Luar Pura Uluwatu

No.	Tahun	Jumlah Kunjungan	Pendapatan (Rp.)
1	2015	1.548.080	27.900.910.000
2	2016	1.731.129	43.866.8555.000
3	2017	2.184.597	59.021.850.000
4	2018	2.475.579	67.179.400.000
5	2019	1.080.753	29.857.880.000
Total		9.020.138	227.826.895.000

Sumber : Badan Pengelola DTW Kawasan Luar Pura Uluwatu (2021).

Data dalam tabel di atas menunjukkan bahwa jumlah kunjungan wisatawan (2015-2019) menunjukkan kecenderungan meningkat dari tahun ke tahun. Hal ini tentu berimplikasi pada pendapatan yang juga menunjukkan peningkatan. Jumlah kunjungan wisatawan tertinggi tercatat pada tahun 2018, yakni mencapai 2.475.579 orang dengan jumlah pendapatan mencapai Rp. 67.179.400.000. Hanya saja pada tahun 2019 terjadi penurunan pendapatan yang disebabkan oleh penurunan jumlah kunjungan wisatawan hingga 50% dari jumlah kunjungan wisatawan pada tahun sebelumnya. Menurunnya jumlah kunjungan wisatawan disebabkan oleh berjangkitnya Pandemi Covid-19 di Kota Wuhan (Tiongkok) yang kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia.

Dari total pendapatan yang diperoleh dari kunjungan wisatawan, sebesar 25% disetor ke kas daerah Kabupaten Badung, sedangkan 75% disetor ke kas Desa Adat Pecatu. Dana yang disetor ke kas Desa Adat Pecatu kemudian dialokasikan untuk badan pengelola (14%), operasional (5%), pura (5%), pembina (3%), pacalang (1,4%), dana cadangan (5,5%), dan selebihnya (66,1%) menjadi saldo kas Desa Adat Pecatu.

Upaya peningkatan hospitalitas juga merupakan hal yang penting, mengingat pariwisata merupakan fenomena pertemuan antara tamu dan pihak tuan rumah (*host and guest relationship*). Terkait hubungan antara tamu dan tuan rumah ini pariwisata kerap diidentikkan sebagai *hospitality industry*, yakni industri yang berhubungan dengan keramahtamahan, pelayanan, dan hiburan (Hamsiati, 2020).

Dalam konteks interaksi antara pihak tamu dan tuan rumah, keramahtamahan merupakan salah satu faktor penting yang dapat mempengaruhi kepuasan wisatawan dan citra destinasi yang pada gilirannya dapat menumbuhkan loyalitas wisatawan terhadap destinasi. Menurut Kristianto (2016), secara empiris praktik Interaksi layanan dalam ranah pariwisata cenderung terealisasikan dalam bentuk komunikasi verbal (bahasa), yaitu komunikasi yang melibatkan pelaku pariwisata sebagai *service provider* (penyedia layanan) dan wisatawan sebagai *customer* (pelanggan).

Dalam interaksi antara tuan rumah dan wisatawan di samping mengacu prinsip-prinsip sadar wisata dan sapta pesona, juga berpedoman pada kearifan-kearifan lokal yang sejalan dengan nilai-nilai hospitalitas. Sadar wisata menyangkut kesadaran masyarakat terkait dengan peran dan tanggung jawabnya sebagai tuan rumah untuk mewujudkan lingkungan dan suasana yang kondusif bagi wisatawan. Suasana kondusif yang dimaksud sebagaimana tertuang dalam slogan sapta pesona, yakni aman, tertib, bersih, sejuk, indah, ramah, dan kenangan. Terwujudnya sapta pesona dalam pengembangan kepariwisataan diharapkan akan membawa sejumlah manfaat seperti meningkatnya minat kunjungan wisatawan ke destinasi, tumbuhnya iklim usaha kepariwisataan yang prospektif, dan meningkatnya lapangan pekerjaan dan peluang pendapatan, serta dampak ekonomi bagi masyarakat (Kemenparekraf, 2012).

Selain itu, juga terdapat bentuk-bentuk kearifan lokal yang mengandung nilai-nilai hospitalitas yang dijadikan acuan oleh pihak tuan rumah dalam berinteraksi dengan wisatawan di antaranya adalah:

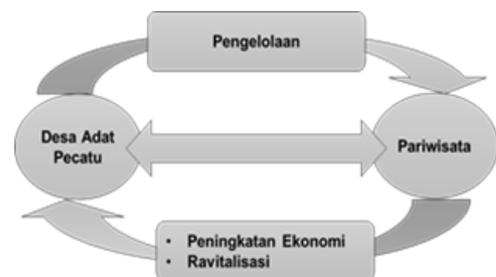
Angawe sukaning wong len, yang berarti berbuat untuk kesejahteraan orang lain. Konsep ini merupakan penjabaran konsep hubungan antara manusia dan lingkungan sosialnya agar senantiasa menjaga relasi harmonis melalui perbuatan-perbuatan yang baik demi kesejahteraan orang lain. Disadari atau tidak, konsep *angawe sukaning wong len* ini sesungguhnya merupakan modal sosial yang dimiliki oleh masyarakat Bali yang pengejawantahannya tampak dalam praktik bisnis pariwisata, berupa keramahtamahan atau hospitalitas. Dengan demikian, konsep *angawe sukaning wong len* merupakan sebuah bentuk kearifan lokal yang relevan sebagai acuan dalam melaksanakan kewajiban yang berkaitan dengan pelayanan publik (Pujaastawa, 2017).

Tat Twam Asi, merupakan semboyan utama ajaran tata susila Hindu yang mengandung arti "engkau adalah dia". Ajaran ini memuat nilai-nilai moral untuk membina hubungan yang selaras dan seimbang antarsesama. *Tat twam asi* mengajarkan agar setiap orang harus bertanggung jawab atas segala tindakannya dan mengutamakan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi.

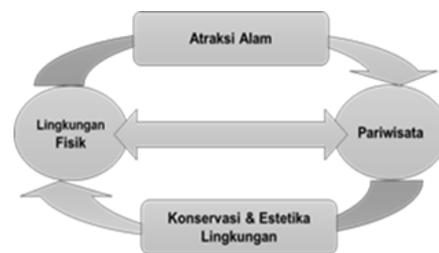
Tat twam asi juga mengandung nilai-nilai toleransi dan saling menghargai perbedaan (Setyawan, 2020).

Tri Kaya Parisuda, menekankan pengendalian terhadap tiga hal yang paling mendasar pada diri manusia sebagai makhluk sosial, yakni pikiran, perkataan, dan perbuatan. Pengendalian diri tersebut dapat dilakukan dengan *manacika* (pikiran yang baik), *wacika* (perkataan yang baik), dan *kayika* (perbuatan yang baik). Menurut Andiani dkk. (2020), konsep *Tri Kaya Parisuda* mengandung nilai-nilai hospitalitas yang dapat mempengaruhi kepuasan wisatawan terhadap kualitas layanan sehingga dapat meningkatkan loyalitas wisatawan terhadap destinasi wisata yang dikunjunginya. Berkaitan dengan servis atau layanan yang merupakan aspek utama pariwisata sebagai industri jasa, juga terdapat sejumlah konsep kearifan lokal yang dapat dijadikan acuan seperti *sathya* (kebenaran), *dharma* (kebajikan), *prema* (cinta kasih), *shanti* (kedamaian), dan *ahimsa* (tanpa kekerasan) (Wena, 2010).

Implikasi dari pengelolaan aspek *pawongan* yang bertumpu pada konsep pemberdayaan masyarakat seperti dipaparkan di atas adalah terbangunnya relasi timbal balik yang bernilai positif antara pariwisata dan lingkungan sosial. Di satu sisi, Desa Adat Pecatu sebagai representasi dari lingkungan sosial berperan sepenuhnya dalam pengelolaan pariwisata, sementara di sisi lain pariwisata memberikan manfaat bagi kesejahteraan ekonomi dan revitalisasi aspek-aspek sosial budaya masyarakat setempat.



Gambar : 3
Relasi Timbal Balik antara Pariwisata dan Lingkungan Sosial



Gambar : 4
Relasi Timbal Balik antara Pariwisata dan Lingkungan Fisik

c. Pengelolaan Aspek *Palemahan*

Pengelolaan aspek *palemahan* menyangkut upaya-upaya yang dilakukan demi terwujudnya relasi harmonis antara pariwisata dan lingkungan fisik. Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu sejatinya merupakan sebuah *cultural landscape* atau saujana, yakni perpaduan atraksi budaya dan alam yang memancarkan pesona keindahan, sehingga

mampu menarik minat wisatawan. Terkait dengan pengelolaan lingkungan fisik, pihak badan pengelola bekerjasama dengan Kelompok Sadar Wisata Uluwatu melakukan kegiatan penataan dan pelestarian lingkungan di sekitar daya tarik wisata, seperti pelestarian Kawasan Hutan Alas Kekeran, penataan pagar pengaman, penanaman tanaman hias di sepanjang bibir tebing, pembibitan tanaman, penghijauan, dan menyediakan pasokan pakan dan perawatan satwa kera. Kepedulian terhadap kelestarian lingkungan juga ditunjukkan oleh para *yowana* atau pemuda Desa Adat Pecatu. Kegiatan pelestarian lingkungan tidak hanya dilakukan di sekitar Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu saja, tetapi juga di daya tarik wisata lainnya yang ada di wilayah Desa Adat Pecatu.

Pengelolaan aspek *palemahan* atau lingkungan fisik seperti dipaparkan di atas membawa implikasi ekologis berupa konservasi lingkungan di sekitar daya tarik wisata, konservasi Kawasan Hutan Alas Kekeran dan satwa kera sebagai satwa dominan, dan meningkatnya estetika lingkungan di sekitar daya tarik wisata. Hal tersebut mencerminkan adanya kesadaran yang bersifat *environment oriented for tourism* atau orientasi lingkungan untuk pariwisata yang menurut Miswanto dan Safaat (2018) sangat penting artinya bagi kelestarian lingkungan fisik dan sosial-budaya di destinasi wisata.

D. Formulasi Model

Berdasarkan analisis terhadap pengelolaan Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu, maka dapat diformulasikan sebuah diagram model pengelolaan Daya Tarik Wisata Berbasis Tri Hita Karana dengan mengintegrasikan masing-masing model pengelolaan pada aspek *parhyangan*, *pawongan*, dan *pelemahan*.

Model Pengelolaan Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu pada dasarnya mencerminkan sistem pengelolaan pariwisata yang dibangun berdasarkan filosofi Tri Hita Karana, yakni relasi yang harmonis antara pariwisata dan aspek *parhyangan* (lingkungan spiritual), *pawongan* (lingkungan sosial), dan *palemahan* (lingkungan fisik).

Keberadaan Pura Uluwatu sebagai representasi dari lingkungan spiritual dengan nilai-nilai keunikannya berfungsi sebagai atraksi sekaligus

ikon pariwisata. Sebaliknya, pariwisata memberi manfaat bagi revitalisasi keberadaan Pura Uluwatu.

Keberadaan Desa Adat Pecatu sebagai representasi dari lingkungan sosial berperan sepenuhnya dalam pengelolaan pariwisata, sehingga manfaat pariwisata lebih banyak berpihak bagi peningkatan ekonomi dan revitalisasi sosial-budaya masyarakat setempat.

Keberadaan lingkungan alam sebagai bagian tak terpisahkan dari kesatuan atraksi saujana yang berfungsi menambah pesona daya Tarik wisata. Sebaliknya, pariwisata memberi manfaat bagi konservasi dan estetika lingkungan alam sekitarnya.

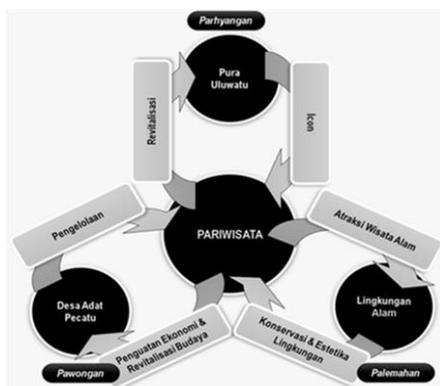
D. SIMPULAN

Pengelolaan Daya Tarik Wisata Kawasan Pura Uluwatu merupakan representasi dari model pengelolaan pariwisata berbasis kearifan lokal yang menekankan relasi harmonis antara pariwisata dan lingkungan spiritual, sosial, dan fisik. Model pengelolaan daya tarik wisata berbasis Tri Hita Karana membawa implikasi yang signifikan terhadap peningkatan ekonomi, revitalisasi budaya, dan konservasi lingkungan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa model pengembangan pariwisata berbasis Tri Hita Karana merupakan sebuah model pengembangan pariwisata berbasis kearifan lokal yang mengandung nilai-nilai universal yang sejalan dengan prinsip-prinsip pariwisata berkelanjutan yang menekankan keseimbangan manfaat pariwisata terhadap ekonomi, budaya, dan lingkungan.

Implementasi konsep Tri Hita Karana dalam pembangunan pariwisata pada dasarnya mengontrol libido kapitalisme industri pariwisata dengan menanamkan kesadaran moral dan etika keagamaan, kemanusiaan, dan lingkungan. Pengembangan pariwisata diharapkan tidak hanya bertujuan untuk mengejar keuntungan ekonomi semata, tetapi juga mampu meningkatkan harkat dan martabat manusia sebagai makhluk berbudaya serta konservasi lingkungan secara berkelanjutan. Dengan demikian, manfaat ekonomi yang diperoleh dari sektor pariwisata tidak harus ditebus dengan masalah-masalah sosial-budaya dan lingkungan.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Penulis mengucapkan terimakasih kepada Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Universitas Udayana yang telah memfasilitasi penelitian ini. Ucapan terimakasih juga penulis sampaikan kepada Ketua Badan Pengelola Daya Tarik Wisata Kawasan Luar Pura Uluwatu beserta staf atas segala informasi dan kemudahan yang diberikan dalam proses pengumpulan data lapangan.



Gambar 5 Model Pengelolaan Pariwisata Berbasis Tri Hita Karana di DTW Kawasan Luar Pura Uluwatu

DAFTAR PUSTAKA

- Andiani, Nyoman Dini, I Made Antara, Wayan Ardika, I Nyoman Sunarta. (2020). "Peran Nilai Hindu Tri Kaya Parisudha dalam Peningkatan Loyalitas Wisatawan terhadap Desa Wisata Pedawa, Bali Utara". *Jurnal Kajian Bali*, Vol. 10, No. 02, Oktober 2020. <https://doi.org/10.24843/JKB.2020.v10.i02.p12>.
- Ardika, I Wayan. (2015). *Warisan Budaya, Perspektif Masa Kini*. Denpasar: Udayana University Press.
- Barker, Chris. (2011). *Cultural Studies Teori dan Praktik*. (Penerjemah: Nurhadi). Bantul: Kreasi Wacana.
- Gobyah. I Ketut. (t.t.) *Pura Luhur Uluwatu Stana Dewa Rudra*. <https://www.babad-bali.com/pura/plan/uluwatu>. Diakses 10 Juli 2021.
- Hamsiati. (2020). "Pengaruh Hospitality Pendekatan Soft Skill Karyawan Terhadap Peningkatan Kualitas Pelayanan Hotel di Kota Makassar dan Pare-Pare, Sulawesi Selatan". *Jurnal Kepariwisata: Destinasi, Hospitalitas dan Perjalanan*, Volume 4 Nomor 1, 2020:40-52. <https://doi.org/10.34013/jk.v4i1.39>.
- Jaya, Akmal. (2016). "Produksi, Distribusi, dan Kontestasi Wacana Tradisi dan Modernitas dalam Cerpen Leteh Karya Oka Rusmini". *Jurnal Poetika* Vol. IV No. 2, Desember 2016 : 107-118. <https://doi.org/10.22146/poetika.17531>
- Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif. (2012). *Pedoman Kelompok Sadar Wisata*. <https://www.kemendparekraf.go.id>. Diakses 15 November 2021.
- Kristianto, Yohanes. 2016. "Hospitalitas sebagai Alat Kesadaran Muka dalam Interaksi Layanan di Ranah Pariwisata". *LITERA: Jurnal Litera Bahasa dan Sastra*. Vol. 2, No. 1. Januari 2016.
- Lestiandre, Hanugrah Kristiono. (2017). "Analisis Positioning Pura Uluwatu Sebagai Daya Tarik Wisata di Bali". *Jurnal Kepariwisata*, VOL. 16 NO. 2 (2017). <https://doi.org/10.52352/jpar.v16i2>.
- Miswanto dan Mat Safaat. (2018). "Dampak Pembangunan Industri Pariwisata terhadap Alih Fungsi Lahan (Studi tentang Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Desa Teluk Bakau, Kecamatan Gunung Kijang, Kabupaten Bintan, Kepulauan Riau)". *JURNAL ANTROPOLOGI: Isu-Isu Sosial Budaya*. Juni 2018, Vol. 20 (1): 45-55. <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n1.p45-55.2018>
- Mohamed, Eshah Haji dan Katiman Rostam. (2017). "Globalisasi dan Impak Sosial Budaya". *JURNAL ANTROPOLOGI: Isu-Isu Sosial Budaya*. Juni 2017. Vol. 19 (1): 33-45. <https://doi.org/10.25077/jantro.v19i1.68>
- Mudra, I Wayan dan I Made Suparta. (2011). *Ornamen Candi Kurung Padu Raksa Bersayap di Pura Luhur Uluwatu*. Institut Seni Indonesia Denpasar.
- Pardoyo. (1993). *Sekularisasi dalam Polemik* (Sekapur Sirih : Nurcholis Madjid). Jakarta : PT. Pustaka Utama Grafiti.
- Peraturan Daerah Provinsi Bali Nomor 2 Tahun 2012 tentang Kepariwisata Budaya Bali:
- Piliang, Yasraf Amir. (2011). *Dunia yang Dilipat Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Bandung : Matahari.
- Pujaastawa, I.B.G. (2004). "Tri Hita Karana : Kearifan Lokal dengan Nilai-Nilai Universal" dalam Tim Pupar UGM (editor). (2004). *Wawasan Budaya untuk Pembangunan Menoleh Kearifan Lokal*. Yogyakarta : Pilar Politika Kelompok Pilar Media.
- Pujaastawa, Ida Bagus Gde. (2017). "Relevansi Nilai Budaya Lokal dalam Mewujudkan Denpasar Sebagai Kota Smart City". *Prosiding Seminar Nasional Bahasa dan Budaya II*. Denpasar, 13-14 Oktober 2017.
- Pujaastawa, Ida Bagus Gde. (2019). *Antropologi Pariwisata*. Denpasar : Pustaka Larasan.
- Sendra, I Made. (2017). "Membangun Image Bali sebagai Destinasi Religious Tourism: Studi Genealogi Perjalanan Dharmayatra (Pilgrimage) Danghyang Nirarta ke Bali" dalam Saptono Nugroho, Ni Ketut Arismayanti, dan I Nyoman Sukma Arida (editor). (2017). *Tren Pariwisata Milenium Diskursus dengan Alam, Bahasa, Sejarah, dan Pasar*. Denpasar : Pustaka Larasan.
- Setia, Putu. (2018). *Purohito*. Tempo.Co. <https://kolom.tempo.co>. Diakses 13 Juli 2021.
- Setyawan, Dwi. (2020). *Tat Twam Asi untuk Kehidupan yang Rukun dan Damai*. <https://diy.kemenag.go.id>. Diakses 20 Juli 2021.
- Wakhyuningngasih. (2019). *Piodalan di Balai Pelestarian Nilai Budaya Bali*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan. Balai Pelestarian Nilai Budaya Bali.
- Wena, I Made. (2010). *Melayani dalam Konsep Hindu*. Dharma Wacana Disampaikan pada Tilem Keulu. <https://bphsul-sel.wordpress.com>. Diakses 20 Juli 2021.
- Wigantara, Agus dan Ida Ayu Suryasih. (2014). "Peranan Desa Adat Pecatu dalam Pelestarian Daya Tarik Wisata Pura Uluwatu di Kabupaten Badung". *Jurnal Destinasi Pariwisata*, Vol 2 No 2 (2014). <https://doi.org/10.24843/JDEPAR.2014.v02.i02.p08>.
- Yastari, Candra. (2015). "Pura Uluwatu di Desa Pecatu, Kecamatan Kuta Selatan, Badung, Bali (Studi tentang Perkembangan Pura sebagai Destinasi Pariwisata serta Kontribusinya Bagi Pendidikan Sejarah)". *Widya Winayata: Jurnal Pendidikan Sejarah*, Vol 1, No 2 (2013). <http://dx.doi.org/10.23887/jjps.v1i2.1030>

Yudasuara. I Ketut. (2015). "Pengelolaan Daya Tarik Wisata Berbasis Masyarakat di Desa Pecatu, Kuta Selatan, Kabupaten Badung". *JUMPA: Jurnal Magiter Pariwisata*, Volume 02, Nomor 01, Juli 2015. <https://doi.org/10.24843/JUMPA.b2015.v02.i01.p08>.



TRADISI *BONA TAON* SUKU BATAK TOBA DI PERKOTAAN (MEDAN, JAKARTA, SURABAYA DAN DENPASAR): ANTARA KEKERABATAN DAN CITRA

Mangihut Siregar^{1*}

¹Universitas Wijaya Kusuma Surabaya, Surabaya, East Java.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 28th November, 2021
Review : 23th March, 2022
Accepted : 18th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Image; kinship; consumerism; bona taon tradition.

CORRESPONDENCE

* E-mail: mangihut@uwks.ac.id

A B S T R A C T

Kinship is essential for the Toba Batak tribe. To maintain kinship, good relations between those who live in the area of origin and those who live in the overseas (urban) areas are always maintained. This sound kinship brings traditions from the area of origin to the overseas area. One of the exciting traditions to study is the Bona Taon. This tradition has long been lost in the area of origin but is increasingly existent in urban areas. The Bona Taon tradition was lost because of the prohibition by the Dutch colonialists. This study examines the Bona Taon tradition of urban-plan models using globalization theory and hypersemiotic theory. The results show that the Bona Taon tradition carried out by the Batak tribe in urban areas aims to strengthen kinship relationships that are full of images. In practice, this tradition has changed from what was originally sacred to only entertainment.

A. PENDAHULUAN

Suku Batak mempunyai beberapa rumpun di antaranya adalah Batak Toba, Batak Mandailing, Batak Angkola, Batak Karo, Batak Simalungun dan Pakpak. Masing-masing rumpun mempunyai tempat tinggal tersendiri: Batak Toba tinggal di sekitar danau Toba; Batak Mandailing di daerah Tapanuli Selatan, Batak Angkola di daerah Angkola dan Sipirok; Batak Karo di Tanah Karo; Batak Simalungun di daerah Simalungun; sedangkan Pakpak tinggal di Dairi/Pakpak Sumatera Utara (Hidayat, 2018). Selain wilayah tersendiri, masing-masing rumpun Batak mempunyai bahasa dan tradisi yang berbeda. Walaupun mempunyai banyak perbedaan, mereka mengakui berasal dari satu nenek moyang yaitu si Raja Batak (Habeahan, 2020).

Batak Toba merupakan rumpun yang paling dominan selain jumlah yang paling banyak, mereka tetap mempertahankan tradisi nenek moyangnya. Beberapa contohnya adalah upacara menyambut anak baru lahir, upacara perkawinan, upacara kematian, dan lain-lain. Tradisi-tradisi ini mereka pertahankan sampai sekarang baik yang tinggal di daerah asal maupun di daerah rantau.

Tradisi nenek moyang yang masih bertahan di daerah asal mereka wariskan di daerah rantau untuk maksud menjalin hubungan kekerabatan dengan daerah asal. Hal ini terlihat dari pelaksanaan upacara adat-istiadat yang dilakukan secara bersama baik yang tinggal di daerah asal maupun di daerah rantau.

Namun demikian, ada suatu hal yang menarik mengenai tradisi orang Batak Toba yang sudah lama hilang di daerah asal, namun di perkotaan hidup kembali. Tradisi itu adalah tradisi tahun baru, yang dalam bahasa daerah disebut *Bona Taon*. Tradisi ini sudah lama hilang karena mendapat larangan dari penjajah karena dilakukan secara bersama-sama (*bius*). Apabila dibiarkan, masyarakat tetap bersatu sehingga mempersulit penjajah melakukan keinginannya. Selain itu, tradisi ini bertentangan dengan kepercayaan penjajah yaitu menyembah Tuhan orang Batak (*Mulajadi na Bolon*), sedangkan penjajah menyembah Tuhan Yesus.

Walaupun demikian, bentuk pelaksanaan tradisi *Bona Taon* sudah mengalami perubahan seiring dengan pergantian agama orang Batak dari agama (aliran) *Parbaringin* menjadi Kristen dan Katolik. Akibatnya, tujuan penyembahan yang dilakukan

dalam tradisi *Bona Taon* berubah dari *Mulajadi na Bolon* ke pada Tuhan Yesus.

Untuk mendalami fenomena ini, peneliti menggunakan beberapa teori sebagai landasan yaitu, teori konsumerisme, teori praktik, teori globalisasi, dan teori hipersemiotika. Masing-masing teori digunakan secara eklektik.

Selama ini budaya Batak menarik perhatian para peneliti (misalnya, Harahap, 2016; Situmorang, 2017; dan Butarbutar, 2020). Namun kajian-kajian yang mereka lakukan umumnya berkaitan dengan sistem kekerabatan dan sistem kepercayaan masyarakat Batak. Belum ada penelitian yang secara spesifik mengkaji praktik *Bona Taon* yang dilakukan oleh masyarakat batak terutama yang ada di perkotaan. Oleh karena itu penelitian kali ini berfokus pada pengungkapan penyebab tradisi *Bona Taon* semakin eksis di perkotaan serta mengetahui bagaimana pandangan masyarakat Batak perkotaan terhadap tradisi *Bona Taon* terutama kaitannya dengan citra diri masyarakat. Ini penting untuk dikaji mengingat seringkali sebuah acara adat dilakukan untuk maksud menampilkan citra diri dari pada esensi dari upacara itu sendiri (Bakti dkk, 2020).

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan dilakukan pada tahun 2019 dengan objek material penelitian yaitu praktik tradisi *bona taon* yang dilaksanakan suku Batak Toba di daerah rantau (kota). Kota yang menjadi daerah penelitian yaitu, Medan, Jakarta, Surabaya dan Denpasar. Kota ini dipilih karena kota-kota tersebut mewakili daerah tujuan merantau suku Batak.

Sumber data dalam penelitian ini diperoleh melalui wawancara yang mendalam terhadap informan. Penentuan informan dilakukan secara purposif dan dilanjutkan dengan teknik *snowball*. Informan kunci dalam penelitian ini yaitu, tokoh adat, tokoh agama, pengurus paguyuban marga dan kaum muda. Jumlah informan setiap kota sebanyak 5-6 orang. Mereka sudah berumur 60 tahun ke atas dan tinggal di lokasi penelitian lebih dari 20 tahun. Untuk melengkapi data dari lapangan, peneliti juga menggunakan data sekunder dari buku, jurnal, artikel ilmiah yang berkaitan dengan tradisi *bona taon*. Berikut ini adalah daftar responden dalam penelitian ini.

Tabel 1. Daftar responden penelitian di masing-masing kota

Kota	Nama Responden	Usia	Lama tinggal (Tahun)
Medan	TS	61	23
	SDA	62	23
	STS	60	30
	AKH	70	50
	US	60	23
Jakarta	GLS	64	30
	AS	65	47
	IH	63	34
	KM	62	29
	HN	67	25
Surabaya	ARS	62	40
	MP	72	50
	LMA	63	23
	HF	65	34

	AUP	65	36
	AP	62	40
	KP	67	42
Denpasar	MT	60	32
	LT	65	43
	ST	65	34
	AUS	60	24
	LIS	68	40

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara observasi, wawancara, studi kepustakaan dan studi dokumen. Masing-masing teknik ini dilakukan secara beriringan. Analisis data dilakukan sejak penelitian dimulai dan berakhir sampai laporan hasil penelitian. Semua data kemudian dibaca, dikelompokkan, diabstraksikan, dikategorikan lalu diteliti keabsahannya. Data yang sudah dianalisis lalu dinegosiasikan dan didiskusikan dengan informan. Tujuan pendiskusi dengan informan agar terdapat kesesuaian konsep praktik tradisi *bona taon* di daerah perkotaan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

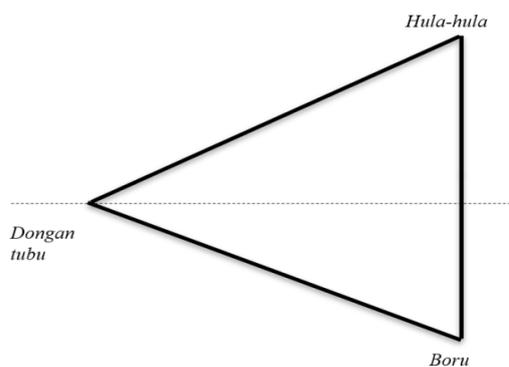
a. Kekerabatan dalam Suku Batak

Sistem kekerabatan suku Batak Toba adalah patrilineal. Untuk menentukan garis keturunan dilihat melalui satu ayah, satu kakek atau satu nenek moyang (Harahap, 2016; Sihombing, 2018). Hanya kaum laki-laki yang masuk dalam silsilah yang dalam bahasa daerah disebut *tarombo*. Dalam *taromo* akan terlihat dengan jelas silsilah orang Batak yang dimulai dari nenek moyang mereka yang disebut Si Raja Batak.

Wujud dari silsilah orang Batak terlihat dari pembubuhan nama marga di belakang namanya. Pencantuman ini memperlihatkan kelompok kekerabatan yang masuk dalam satu nenek moyang (Bruner, 2017). Setiap marga tidak boleh saling mengawini karena dianggap saudara. Marga merupakan kebanggaan bagi orang Batak sehingga mereka lebih suka dipanggil marganya daripada nama sendiri.

Kekerabatan pada suku Batak ditentukan berdasarkan *dalihan na tolu* (Butarbutar, 2020; Sihombing, 2018). Secara harfiah, *dalihan na tolu* adalah tungku yang terdiri dari tiga buah kaki. Tungku dapat berdiri dengan sempurna apabila terdiri dari tiga kaki yang saling menopang. Masing-masing kaki tungku tidak ada yang dominan tetapi harus saling mendukung.

Ibarat sebuah tungku, kekerabatan suku Batak menjadi sebuah sistem yang diatur oleh *dalihan na tolu*. Unsur yang terdapat dalam *dalihan na tolu* yaitu saudara semarga (*dongan tubu*), pemberi isteri (*hulahula*), dan penerima isteri (*boru*). Ketiga unsur itu dapat kita lihat seperti gambar di bawah ini:



Gambar *dalihan na tolu* (Siregar, 2019B)

Pihak pemberi isteri (*hula-hula*) kedudukannya lebih tinggi dalam *dalihan na tolu*. Seperti yang dikatakan Simanjuntak (2011), orang Batak harus hormat kepada *hula-hula* karena kelompok ini sudah berkenan memberikan perempuan untuk menjadi isteri. Isteri yang telah memberikan keturunan kepada pihak laki-laki merupakan suatu berkat. *Hula-hula* bagi orang Batak sama kedudukannya dengan Tuhan yang memberi berkat. Karena anggapan ini sehingga setiap orang Batak wajib hormat kepada kelompok marga pemberi isteri. Sebaliknya kelompok penerima isteri (*boru*) mempunyai kedudukan yang paling rendah. Kelompok ini mempunyai kedudukan yang paling rendah karena mereka menjadi kelompok penerima perempuan menjadi isteri dari kelompok *hula-hula*.

Kelompok yang ketiga adalah saudara semarga (*dongan tubu*). Kelompok ini terdiri dari semua laki-laki yang mempunyai marga yang sama. Kedudukan masing-masing di dalam kelompok ini adalah setara sehingga dalam gambar *dalihan na tolu* di atas, posisi *dongan tubu* berada di tengah dengan garis datar yang terputus-putus. Semua orang yang masuk dalam kelompok ini mempunyai kedudukan yang sama, tidak ada di atas dan di bawah. Perbedaan posisi hanya berdasarkan usia masing-masing, orang yang lebih tua patut dihormati.

Perlakuan orang Batak terhadap posisi ini (*dongan tubu*, *hula-hula*, dan *boru*) harus berbeda-beda. Rasa hormat harus diberikan kepada pihak *hula-hula* karena kelompok ini sudah bersedia memberikan seorang perempuan menjadi isteri kepada pihak *boru*. Pihak *hula-hula* tidak boleh diremehkan. Apabila pihak *boru* kurang hormat terhadap *hula-hula* dampaknya adalah pihak *hula-hula* tidak akan menghadiri upacara adat yang dilangsungkan pihak *boru*. Jika pihak *hula-hula* tidak hadir dalam suatu upacara adat, maka upacara adat itu akan timpang atau tidak sempurna. Oleh sebab itu, seperti yang diutarakan Firmando (2021) setiap keluarga Batak selalu menjaga hubungan baik di dalam *dalihan na tolu*. Kesempurnaan upacara adat Batak ditentukan oleh kelengkapan unsur *dalihan na tolu* yang hadir dalam upacara tersebut (Siregar, 2019a: 8).

Pihak *boru* yang mempunyai kedudukan yang paling rendah bukan berarti paling hina atau tidak perlu. Orang Batak harus bersikap membujuk,

mengambil hati (*mangelek*) kepada pihak *boru*. Perilaku membujuk (*mangelek*) ini harus dilakukan karena menurut orang Batak, seorang perempuan yang sudah menikah sudah "dijual" kepada seorang laki-laki yang bermarga lain. Perempuan yang sudah menikah tidak mendapatkan apa-apa lagi dari orangtua dan saudara laki-lakinya.

Posisi yang berbeda dalam *dalihan na tolu* berimplikasi terhadap kedudukan dan perilaku sehari-hari. Namun demikian, bagi orang Batak tidak mengenal kasta. Posisi *hula-hula*, *dongan tubu* dan *boru* tidaklah permanen tetapi situasional (Siregar, 2017). Setiap orang Batak akan pernah menduduki ketiga posisi itu. Tidak ada yang hanya *hula-hula* atau *boru* atau *dongan tubu* setiap saat tetapi posisi itu akan selalu bertukar. Inilah yang membuktikan bagi orang Batak tidak ada kasta tetapi posisi di atas (*hula-hula*), di tengah (*dongan tubu*) dan di bawah (*boru*) saling bergantian (Siregar, 2019B).

Sistem *dalihan na tolu* berlaku dalam praktik adat istiadat dan juga sistem kemasyarakatan sehari-hari. Untuk menjalin hubungan kekerabatan agar tetap erat, orang Batak membentuk paguyuban marga di daerah rantau. Biasanya yang masuk dalam paguyuban adalah mereka yang sudah berkeluarga. Setiap orang akan masuk dalam beberapa paguyuban marga: marga suami, marga isteri, marga ibu dari isteri dan marga ibu dari suami.

Kegiatan rutin setiap bulan yang dilakukan paguyuban marga antara lain kunjungan terhadap orang sakit, penghiburan terhadap orang yang berduka, pesta ulang tahun, menghadiri upacara adat dan lain-lain. Kegiatan yang paling meriah dilakukan setiap paguyuban marga adalah tradisi *bona taon*. Persiapan tradisi ini biasanya dalam waktu yang lama dengan harapan upacaranya berjalan dengan baik dan meriah. Pelaksanaan tradisi ini mereka lakukan bertujuan untuk menjalin hubungan kekerabatan di antara anggota paguyuban marga.

b. Tradisi *Bona Taon* dalam Kehidupan Suku Batak Kuno

Tradisi *bona taon* pada zaman kuno merupakan suatu tradisi yang rutin dilakukan setiap tahun. Sesuai dengan asal katanya, *bona* adalah awal dan *taon* adalah tahun. Dari pengertian ini maka *bona taon* adalah suatu tradisi suku Batak untuk menyudahi satu tahun yang lama dan masuk ke tahun yang baru. Biasanya tradisi ini dilakukan dengan cara memotong kerbau (*mangalahat horbo bius*) yang dilakukan sekali dalam setahun untuk memberikan persembahan terbaik kepada Tuhan orang Batak yang disebut *Mulajadi na Bolon* (Situmorang, 2017).

Tradisi *bona taon* bagi suku Batak dilakukan secara bersama dalam suatu wilayah (*bius*). *Bius* merupakan suatu organisasi yang mengikat beberapa marga yang tinggal dalam suatu wilayah tertentu (Simanjuntak, 2016: 173). Pesta *bius* bersifat religius dan yang paling berperan dalam pesta tersebut adalah *parbaringin*, sebuah organisasi religius yang terdapat pada suku Batak sebelum mereka berganti agama menjadi Kristen dan Katolik (Siregar, 2020).

Pesta *bona taon* sering juga disebut *mangase taon* yang dilakukan dengan memotong kerbau kurban untuk maksud mencipta ulang alam semesta dengan meniadakan dunia lama (Siregar, 2017). Menurut kepercayaan Batak, dunia adalah penuh dengan dosa maka perlu penghapusan dosa. Dunia lama harus dihancurkan dengan harapan akan tercipta dunia baru yang penuh dengan masa keemasan.

Penghancuran dunia lama (kebobrokan manusia) disimbolkan dengan menombak kerbau kurban secara kejam sampai roboh ke tanah. Darah kerbau kurban membasahi bumi dan dipercaya dapat menyucikan dosa manusia (Siregar, 2020). Dengan demikian diharapkan Tuhan mereka, yang disebut *Mulajadi na Bolon*, mau mencipta ulang dunia lama menjadi baru yang penuh dengan kebahagiaan.

Kerbau yang dijadikan mata kurban bukanlah binatang sembarangan tetapi harus pilihan, yaitu (1) kerbau jantan yang muda dan masih perawan. Hal ini menggambarkan bahwa bumi pada awalnya adalah murni, perawan, layak dihuni manusia; (2) Bertanduk bulat (*sitingko tanduk*) dan mempunyai pusaran rambut empat (*siopat pisoran*). Bertanduk bulat menggambarkan dunia ini bulat dan juga bermakna kepenuhan dan keutuhan. Berpusaran rambut empat (*siopat pisoran*) melambangkan mata angin yang mula-mula empat kemudian menjadi delapan. Mata angin ini menggambarkan arah bumi yang ditempati manusia; (3) Berambut halus, penurut dan takwa. Sifat ini merupakan persyaratan religius dan ketaatan sempurna kepada sang Pencipta. Kerbau yang dimaksud tidak boleh yang lasak dan "pengejar betina" (Siregar, 2020). Begitu terpilihnya kerbau yang dijadikan mata kurban sehingga binatang ini, serta ritual yang dilakukan, menjadi sakral.

Masuknya penjajahan ke daerah Tapanuli membawa dampak yang luas dalam kehidupan orang Batak, termasuk pada masalah agama. Agama Batak yang percaya kepada *Mulajadi na Bolon* dianggap animisme, dan tradisi yang menyatu dengan aliran *Parbaringin* dengan sendirinya hilang dari kehidupan orang Batak. Pergantian ini dapat terjadi karena orang Batak mau menerima misi dan zending (Schreiner, 2002).

Kedatangan misi dan zending ke daerah Tapanuli mengakibatkan terjadinya pergantian agama dari aliran *Parbaringin* menjadi agama Kristen dan Katolik. Ajaran agama Kristen yang sangat bertentangan dengan aliran *Parbaringin* menyebabkan tradisi-tradisi yang ada di dalamnya menjadi hilang.

Hal yang sudah umum terjadi apabila ajaran agama mengatakan suatu tradisi bertentangan dengan ajaran agama maka tradisi itu akan mundur atau hilang dari kehidupan masyarakat (Sibarani, 2012). Demikian juga kesakralan ritualnya akan hilang karena tidak digunakan lagi sesuai dengan fungsinya karena alasan bertentangan dengan agama.

Selain alasan bertentangan dengan agama penjajah, hilangnya tradisi *bona taon* dari kehidupan orang Batak juga diakibatkan larangan yang dibuat

oleh bangsa penjajah. Orang Belanda sewaktu menjajah melakukan politik adu domba. Masyarakat yang dijajah diadu domba sehingga mudah dikuasai. Apabila masyarakat tetap bersatu, Belanda akan mengalami kesulitan untuk menaklukkannya.

Tradisi *bona taon* dilakukan secara bersama dalam suatu masyarakat yang berdiam dalam satu wilayah. Biasanya dalam satu wilayah itu berdiam beberapa marga dan mereka membentuk satu *bius*. Organisasi *bius* bertugas untuk melaksanakan keagamaan dan juga organisasi sosial. Melihat peran *bius* yang sangat strategis dan mengikat tali persaudaraan masyarakat Batak sehingga Belanda takut apabila struktur organisasi sosial-religius ini dipertahankan (Sidjabat, 1982). Demi memuluskan penjajahannya, Belanda melarang tradisi yang bersifat *bius* salah satu di antaranya adalah tradisi *bona taon*. Sejak pelarangan itu, tradisi *bona taon* hilang dari kehidupan suku Batak.

c. Tradisi *Bona Taon* di Perantauan

Hilangnya tradisi *bona taon* di daerah asal bukan berarti tradisi ini hilang sama sekali dari kehidupan orang Batak. Masyarakat Batak yang tinggal di perkotaan menghidupkan kembali tradisi *bona taon* dengan model baru.

Suku Batak yang tinggal di perantauan (kota) melakukan tradisi *bona taon* bukan lagi bertujuan untuk menghancurkan dunia lama dan mencipta dunia baru tetapi untuk menjalin hubungan kekerabatan dalam paguyuban marga. Setiap paguyuban marga melakukan upacara *bona taon* dan dilaksanakan biasanya antara bulan Januari sampai Mei setiap tahunnya. Melalui upacara *bona taon*, mereka mensyukuri penyertaan Tuhan dalam satu tahun dan memohon kiranya Tuhan melindungi mereka untuk menjalani tahun yang baru. Selain mengucapkan syukur, mereka juga melakukan pengumpulan dana untuk biaya operasional paguyuban mereka.

d. Tempat Pelaksanaan Tradisi *Bona Taon*

Menurut tradisi kuno, upacara *bona taon* dilakukan di halaman rumah penduduk. Halaman rumah suku Batak kuno terdiri dari dua atau lebih deretan rumah yang saling berhadapan (Eni, 2017). Halaman ini berukuran luas yang tujuannya untuk dapat melangsungkan tradisi-tradisi yang terdapat pada suku Batak Toba. Selain tempat pelaksanaan tradisi Batak, halaman ini juga berguna untuk tempat berkumpul, tempat untuk menumbuk padi, tempat bermain anak-anak dll. Begitu banyak kegunaan halaman rumah bagi orang Batak, sehingga lokasi ini dibuat dengan ukuran yang sangat luas.

Masyarakat Batak yang tinggal di perkotaan tidak memiliki halaman rumah yang luas seperti di daerah asal (desa). Untuk melangsungkan tradisi-tradisi nenek moyang, mereka mencari lokasi yang sesuai. Fasilitas yang banyak dibangun di kota memungkinkan orang Batak Toba yang tinggal di perkotaan mempunyai banyak pilihan untuk dijadikan lokasi upacara *bona taon*. Mereka tinggal memilih

hotel, restoran, balai pertemuan, gedung serbaguna atau lokasi lain untuk dijadikan tempat upacara.

Pemilihan lokasi upacara biasanya dipengaruhi oleh kemampuan dan keinginan masing-masing anggota yang ada di dalam setiap paguyuban marga. Semakin banyak uang kas paguyuban dan juga semakin kaya anggota paguyuban maka semakin mewah tempat pelaksanaan upacara. Sebaliknya semakin sedikit uang kas paguyuban dan juga semakin miskin anggota paguyuban maka semakin sederhana upacara *bona taon*.

Pemilihan lokasi upacara bukan hanya ditentukan oleh kebutuhan dan kenikmatan tetapi yang terutama adalah nilai tanda dan nilai simbol. Baudrillard menjelaskan bahwa pada masyarakat konsumen, konsumsi bukanlah didasarkan atas kegunaan atau manfaat, tetapi yang terutama adalah nilai tanda dan nilai simbol. Lebih jauh menurut Baudrillard, manusia sebagai subjek bukan lagi dikelilingi manusia seperti zaman dulu melainkan sudah dikelilingi oleh objek-objek (Baudrillard, 1998).

Objek-objek yang sangat lengkap tersedia di perkotaan menjadikan orang Batak memiliki banyak pilihan untuk melangsungkan upacara *bona taon*. Pemilihan lokasi upacara bukan lagi berdasarkan kebutuhan tetapi yang mereka utamakan adalah nilai tanda dan nilai simbol. Perilaku ini merupakan gaya hidup konsumerisme karena didorong oleh logika hasrat dan keinginan daripada logika kebutuhan. Budaya konsumerisme seperti yang diutarakan Piliang (2018), berkaitan erat dengan masyarakat kota karena di kota sangat banyak pilihan-pilihan untuk dikonsumsi. Objek-objek yang dikonsumsi berfungsi sebagai penanda, identitas diri, status, simbol si konsumen.

Fasilitas yang lebih dari cukup di daerah kota memungkinkan setiap paguyuban marga memilih tempat untuk melangsungkan upacara *bona taon* sesuai dengan keinginan mereka. Semakin mewah tempat pelaksanaan upacara semakin tinggi status yang didapatkan paguyuban, sebaliknya semakin sederhana tempat pelaksanaan upacara semakin rendah status yang diperoleh paguyuban. Untuk mengejar status yang tinggi, masing-masing paguyuban berlomba mencari tempat yang mewah.

Perilaku setiap paguyuban untuk mengejar status tinggi tidak pernah tercapai karena semua paguyuban juga melakukan hal yang sama. Seperti yang dikatakan Ritzer (2010), konsumen yang mengonsumsi sesuatu objek menunjukkan dirinya sama dengan orang lain yang mengonsumsi objek yang sama. Sebaliknya, konsumen yang mengonsumsi objek yang berbeda dengan orang lain menunjukkan dirinya berbeda dengan orang lain. Perilaku semacam ini dinamai dengan kode yang mengontrol apa yang dikonsumsi serta apa yang tidak dikonsumsi.

Paguyuban yang mempunyai modal ekonomi yang banyak akan memilih tempat upacara yang bergengsi. Tempat bergengsi menunjukkan kelas paguyuban itu terhadap anggota sendiri dan juga orang lain di luar paguyuban mereka. Paguyuban

marga yang memiliki modal ekonomi yang terbatas tidak mau ketinggalan tetapi berusaha meniru konsumsi paguyuban kelas atas. Perilaku ini oleh Veblen (Bakti, 2020) dinamai efek mengalir ke bawah.

Perilaku saling berlomba dalam konsumsi berhubungan dengan kebiasaan orang Batak yang dikenal dengan persaingan (*toa*) (Pasaribu, 2011). Sifat persaingan tinggi yang dimiliki suku Batak mengakibatkan masing-masing paguyuban marga yang tinggal di kota mencari tempat pelaksanaan *bona taon* yang mewah. Lokasi itu mempunyai dua fungsi sekaligus yaitu sebagai lokasi upacara dan mencari citra. Masing-masing paguyuban marga berlomba menggunakan tempat yang mewah demi mendapatkan citra. Citra seperti yang diutarakan Piliang (2018) berfungsi apabila dipraktikkan dalam kegiatan sosial. Citra tidak memiliki eksistensi substansial tetapi citra dapat diketahui melalui persepsi (Febriani & Riyanto, 2021).

e. Objek Pendukung yang Dikonsumsi

Upacara *bona taon* terbilang mahal berkaitan dengan objek pendukung yang dibutuhkan. Biasanya pelaksanaan upacara *Bona Taon* selalu dilengkapi dengan hiburan artis, undian berhadiah (*door prize*) dan catering. Ketiga objek ini merupakan unsur pendukung yang menjadi keharusan dalam setiap upacara. Semakin mewah lokasi upacara *Bona Taon*, semakin mewah juga objek pendukung yang dikonsumsi.

Mendatangkan artis dalam upacara mempunyai beberapa tujuan di antaranya sebagai hiburan dan juga sebagai logika perbedaan sesuai dengan logika tanda. Seperti yang diutarakan Baudrillard (1981) ada empat macam logika dari nilai objek: *pertama*, logika operasi praktis yaitu objek yang sesuai dengan nilai guna; *kedua*, logika kesetaraan yaitu objek yang sesuai dengan nilai tukar; *ketiga*, logika kemenduaan yaitu sesuai dengan pertukaran simbolik dan; *keempat*, logika perbedaan yaitu sesuai dengan nilai tanda. Jasa artis yang digunakan dalam upacara *Bona Taon* masuk ke dalam nilai guna yaitu menghibur dan juga nilai tanda.

Tradisi *Bona Taon* yang dilangsungkan di perkotaan merupakan upacara kemeriahan dan sangat berbeda dengan tradisi kuno yang sifatnya sakral. Karena sifatnya yang meriah jasa artis sangat dibutuhkan untuk menciptakan suasana ini. Selain untuk menghibur, artis juga bertujuan sebagai tanda. Perilaku ini merupakan perilaku masyarakat konsumen di mana objek itu bukan hanya untuk dikonsumsi tetapi juga diproduksi secara terus-menerus untuk menandakan status. Oleh sebab itu, konsumsi bukan lagi mencari kesamaan tetapi selalu mencari perbedaan. Perbedaan konsumsi dalam upacara *Bona Taon* perlu dilakukan untuk menunjukkan bahwa paguyuban mereka memiliki nilai lebih dari paguyuban lain.

Selain menyuguhkan hiburan musik dan artis yang meriah, panitia juga menyelenggarakan undian berhadiah (*door prize*). Hadiah yang disediakan panitia *Bona Taon* biasanya: televisi, kulkas,

sembako, alat-alat dapur, sepeda motor, dll. Syarat untuk dapat mengikuti undian dengan cara membeli kupon undian dengan harga yang sudah ditentukan panitia. Undian dilakukan saat hari puncak tujuannya untuk mendapatkan kemeriahan dan menciptakan rasa betah mengikuti semua tahapan upacara.

Kualitas hadiah undian memengaruhi citra dari paguyuban marga. Semakin mahal harga hadiah undian semakin tinggi citra yang didapatkan paguyuban. Citra berfungsi sebagai penciptaan perbedaan (Piliang, 2018). Citra dan gaya hidup tidak lagi berhubungan dengan dunia realitas. Sama halnya dengan hadiah undian yang disediakan panitia tidak ada kaitannya dengan tradisi *Bona Taon*. Demi mendapatkan kemeriahan dan juga citra yang tinggi sehingga panitia berusaha mengadakan hadiah yang mahal.

Upacara *Bona Taon* yang dilakukan di perkotaan biasanya menghabiskan durasi yang panjang. Mulai pagi hari sampai sore mereka menikmati kemeriahan upacara. Kira-kira pukul 12.00 WIB mereka makan bersama secara prasmanan. Makan dengan metode prasmanan bukan tradisi orang Batak tetapi karena pengaruh globalisasi sehingga mereka mengadopsi metode ini. Pengadopsian sistem prasmanan mengakibatkan peranan *dalihan na tolu* semakin tergerus. Menurut sistem *dalihan na tolu*, idealnya yang menyediakan makanan dalam upacara adat Batak adalah pihak *boru*. Akibat globalisasi peranan *boru* hilang dan digantikan oleh kaum kapitalis yaitu penyedia jasa catering.

Globalisasi bukan hanya berlaku dalam bidang ekonomi, tetapi juga dalam hal budaya (Anggraeni, 2017). Pola makan secara prasmanan yang sudah mengglobal juga merasuki budaya orang Batak kota. Sistem gotong royong yang terdapat dalam *dalihan na tolu* hilang dan digantikan prasmanan yang mengutamakan keuntungan ekonomi.

Salah satu ciri masyarakat kota seperti yang diutarakan Piliang (2018) adalah manusia individu (*homo individualis*). Manusia kota mengutamakan ego dan mengesampingkan kolektivitas. Sifat individualis mengakibatkan biaya yang dihabiskan untuk membayar jasa catering menjadi tinggi. Biaya yang mahal bukan masalah bagi orang Batak kota tetapi menjadi kesempatan untuk mencari citra.

Orang Batak kota mengonsumsi objek-objek dalam tradisi *Bona Taon* bukan hanya berdasarkan nilai guna tetapi yang terutama adalah nilai tanda. Tanda mempunyai karakter terbuka, dinamis, subversi dan kontradiktif (Saharudin dkk, 2021; Piliang, 2018). Tanda sudah melebihi dari yang sebenarnya sehingga Piliang (2018) memberi istilah hipersemiotika. Penanda (*signifier*) hotel bukan hanya petanda (*signified*) tempat upacara; penanda artis bukan hanya petanda menghibur; penanda prasmanan bukan hanya petanda makan bersama. Melebihi dari tanda tempat upacara, menghibur dan mengenyangkan perut ada tanda gengsi di dalam objek-objek yang mereka konsumsi.

f. Praktik Upacara *Bona Taon*

Secara umum praktik upacara *Bona Taon* di kota Medan, Jakarta, Surabaya dan Denpasar adalah sama. Tradisi ini umumnya dimulai di pagi hari kira-kira pukul 10.00 WIB. Waktu ini mereka maknai waktu yang penuh keberkahan karena pada saat itu matahari mulai memancarkan sinarnya dalam bahasa daerah disebut *pamangkok ni mataniari*. Pada saat mata hari mulai bersinar, saat itu juga berkat akan bersinar. Para anggota keluarga yang masuk dalam paguyuban marga berkumpul di tempat yang sudah ditentukan. Mereka memulai upacara dengan kebaktian secara Kristen. Kebaktian mereka lakukan karena umumnya anggota paguyuban beragama Kristen. Faktor yang lain sehingga upacara selalu dimulai dengan kebaktian karena upacara *Bona Taon* dilaksanakan pada hari Minggu dimana diharapkan semua anggota paguyuban dapat mengikuti semua rangkaian upacara.

Upacara kebaktian biasanya dipimpin pendeta bersama penatua dari salah satu gereja. Setelah kebaktian, dilanjutkan dengan laporan perkembangan paguyuban marga oleh pengurus serta ucapan selamat tahun baru kepada anggota yang sudah berkenan menghadiri upacara *Bona Taon*. Untuk menyambut laporan tersebut unsur *dalihan na tolu* akan difungsikan. Pihak yang pertama memberikan sambutan adalah kemenakan (*bere*) kemudian *boru* dan yang terakhir adalah *hula-hula*. Urutan ini sudah baku dimulai dari unsur yang paling rendah dan terakhir yang berkedudukan paling tinggi. Struktur itu tidak boleh ditukar.

Topik yang diperbincangkan dalam kata-kata sambutan adalah ucapan selamat tahun baru dilanjutkan saling memaafkan akan kekurangan di antara sesama. Permintaan maaf bukan hanya dari posisi yang paling rendah (*boru*) ke posisi yang paling tinggi (*hula-hula*) tetapi semua pihak saling memaafkan. Hubungan baik ini perlu dijaga karena dalam tradisi orang Batak *boru*, *dongan tubu*, dan *hula-hula* sama perlunya (Nainggolan, 2019). Tolok ukur yang digunakan orang Batak untuk melihat kesempurnaan upacara adat berdasarkan hubungan baik di antara unsur *dalihan na tolu* tersebut (Siregar, 2017).

Untuk menjalin hubungan kekerabatan yang baik di perkotaan, orang Batak menggalakkan tradisi *Bona Taon*. Perayaan ini selalu dimulai dengan tarian (*tortor*). Urutan kelompok yang akan melakukan tarian (*manortor*) sudah baku, selalu dimulai dari posisi yang paling tinggi yaitu, pengurus paguyuban, *hula-hula* dan terakhir *boru*. Pada saat *manortor* pengurus paguyuban marga, para anggota yang tidak masuk dalam pengurus akan memberikan saweran. Selesai pengurus paguyuban *manortor*, mereka akan kembali ke tempat duduk masing-masing.

Suatu tradisi yang sudah lama berlaku dalam suku Batak yaitu saling memberi dan saling menerima. Sistem *dalihan na tolu* yang mengatur perilaku mereka dalam lingkungan hidup sehari-hari dan juga mengatur kedudukan dalam melakukan upacara adat selalu mempertahankan tradisi saling

memberi. Perilaku ini juga terlihat dalam praktik upacara *Bona Taon*, apabila pihak *hula-hula* menerima saweran dari *boru* sewaktu *manortor*, akan dibalas *hula-hula* sewaktu pihak *boru* *manortor*. Semua uang saweran akan dikumpulkan untuk kas paguyuban marga.

Untuk menghindari kebosanan dalam upacara *Bona Taon*, panitia biasanya akan melakukan selingan dengan undian hadiah (*door prize*), lelang makanan dan lelang lagu. Selain untuk menghilangkan rasa bosan, acara ini juga bertujuan untuk mengumpulkan dana sebesar-besarnya dari anggota ke kas paguyuban. Semakin banyak dana yang terkumpul, semakin sukses paguyuban marga tersebut. Untuk meraih kesuksesan ini setiap paguyuban berlomba-lomba menggalang dana sebanyak-banyaknya. Kesuksesan upacara *Bona Taon* bukan lagi berdasarkan makna yang ada di dalamnya tetapi diukur berdasarkan kemeriahan dan besarnya dana yang terkumpul saat upacara.

Untuk menggalang dana yang besar, biasanya masing-masing anggota paguyuban ditarik dana kewajiban. Hal ini berlaku di semua kota (Medan, Jakarta, Surabaya dan Denpasar). Masing-masing keluarga yang masuk dalam paguyuban di kota-kota tersebut diharapkan menyumbang minimal Rp. 1.000.000,-. Sesuai dengan sistem *dalihan na tolu* yang dimiliki orang Batak, maka setiap keluarga akan masuk ke dalam empat paguyuban marga. Paguyuban yang wajib diikuti yaitu marga suami, marga isteri, marga ibu dari suami, dan marga ibu dari isteri. Dengan demikian setiap keluarga orang Batak akan menghabiskan minimal Rp. 4.000.000,- dalam setahun untuk upacara *Bona Taon*.

Bagi orang miskin, jumlah itu sangat besar. Namun demi menjalin hubungan kekerabatan, biaya itu harus ditanggung. Bagi orang kaya, biaya yang relatif banyak yang dihabiskan dalam upacara *Bona Taon* menjadi kesempatan untuk menunjukkan jati diri di tengah kerabat. Seperti penelitian yang dilakukan Siregar (2019a), orang Batak mau mengeluarkan biaya yang banyak dalam upacara perkawinan untuk mencapai kemuliaan (*hasangapon*).

Praktik upacara *Bona Taon* bagi orang kaya menjadi arena untuk mengakumulasi modal yang mereka miliki. Modal seperti yang dimaksud Bourdieu (1991) ada empat jenis yaitu, modal ekonomi, modal sosial, modal budaya, dan modal simbolik. Modal dapat ditukar, ditambah (diakumulasi) bahkan dikurangi. Semakin besar modal yang dimiliki semakin besar peluang untuk mengkonversi antar modal. Modal harus ada pada setiap ranah sehingga ranah itu memberikan arti (Saharudin dkk, 2021). Melalui upacara *Bona Taon*, orang kaya melakukan pengakumulasi modalnya yaitu modal ekonomi dengan modal simbolik. Memberikan uang yang banyak tidaklah masalah karena dia akan mendapatkan modal simbolik (kehormatan). Sementara orang miskin mau memberikan uang yang relatif banyak dengan cara menukar modal ekonominya menjadi modal simbolik. Semakin besar

modal yang dimiliki para agen semakin besar kesempatan untuk mencapai tujuan hidup.

Orang Batak dalam hidupnya mempunyai tiga tujuan. Tujuan hidup itu meliputi banyak keturunan (*hagabeon*), banyak harta (*hamoraon*), dan kehormatan (*hasangapon*). Ketiga tujuan hidup ini hanya memikirkan kehidupan duniawi (Siregar, 2019a). Apabila dikaitkan dengan jenis modal yang dimaksud Bourdieu (1991), maka harta (*hamoraon*) adalah modal ekonomi, keturunan (*hagabeon*) merupakan modal budaya, dan kehormatan (*hasangapon*) merupakan modal simbolik. Kehormatan merupakan modal yang paling tinggi sehingga orang Batak rela memberikan uang yang banyak dalam pelaksanaan upacara *Bona Taon*.

Kehormatan bukan hanya kebutuhan orang kaya, orang miskin pun ingin memilikinya. Upaya orang miskin untuk meraih kehormatan dengan cara menukar modal ekonomi yang dimiliki menjadi modal simbolik. Orang miskin rela memberikan sumbangan yang relatif banyak tujuannya mencari *hasangapon*. Upacara *Bona Taon* yang dilakukan orang Batak di perkotaan dijadikan sebagai arena. Menurut Bourdieu (2015), dalam setiap arena terjadi pengakumulasi modal dan tujuannya adalah sebagai relasi-relasi kekuasaan berlangsung.

Upacara *Bona Taon* di perkotaan dijadikan orang kaya Batak sebagai arena pengakumulasi modal sedangkan orang miskin menjadikannya sebagai pertukaran modal. Perilaku pengakumulasi dan penukaran modal ini mereka lakukan demi meraih citra yaitu kehormatan (*hasangapon*). Antara citra dan kekerabatan berkelindan di dalam upacara *Bona Taon*. Usaha untuk mendapatkan citra ini sehingga biaya yang dihabiskan dalam setiap upacara *Bona Taon* dari hari ke hari semakin besar. Melalui penelitian ini diharapkan orang Batak tidak hanyut dalam perilaku konsumerisme yang berkepanjangan. Upaya untuk menghidupkan ritual nenek moyang merupakan bentuk kecintaan terhadap budaya leluhur namun hendaknya dilakukan dalam bentuk yang wajar.

D. KESIMPULAN

Tradisi *Bona Taon* merupakan suatu tradisi orang Batak yang dilakukan untuk menyudahi satu tahun yang buruk dan masuk ke tahun yang baru. Tradisi ini sering dinamai *mangase taon*. Tradisi *Bona Taon* mereka lakukan secara rutin setiap tahun sewaktu masih menganut aliran kepercayaan *Parbaringin*. Masuknya penjajahan ke Tapanuli menyebabkan tradisi ini menjadi terlarang. Penjajah melarang tradisi ini dilakukan karena dua alasan: pertama, bertentangan dengan agama penjajah (Kristen dan Katolik), dan kedua, ikatan sosial yang kuat dalam tradisi *Bona Taon*. Apabila tradisi ini dibiarkan, penjajah akan mengalami kesulitan melakukan tujuannya. Kedua alasan ini mengakibatkan tradisi *Bona Taon* hilang dari kehidupan suku Batak.

Walaupun tradisi ini sudah lama ditinggalkan di daerah asal, namun di daerah perkotaan seperti Jakarta, Medan, Surabaya, dan Denpasar, tradisi *Bona Taon* semakin meriah pelaksanaannya. Di kota-kota itu, tradisi ini bukan lagi ritual keagamaan (aliran *Parbaringin*) tetapi lebih untuk menjalin hubungan kekerabatan.

Kekerabatan di perkotaan tetap mereka jalin dengan membentuk paguyuban marga. Paguyuban marga biasanya melakukan pertemuan setiap bulan dalam kegiatan arisan. Dalam kegiatan ini mereka akan tukar informasi dan menjalin silaturahmi di antara sesama. Puncak dari kegiatan paguyuban adalah melakukan upacara *Bona Taon* yang dilakukan setahun sekali.

Praktik upacara *Bona Taon* yang dilakukan di perkotaan hampir sama. Semakin banyak anggota paguyuban semakin besar biaya yang dihabiskan. Paguyuban besar menghabiskan biaya ratusan juta rupiah. Biaya semakin banyak karena objek yang dikonsumsi bukan hanya berdasarkan nilai guna tetapi didominasi oleh nilai tanda. Perubahan nilai guna menjadi nilai tanda menyebabkan upacara *Bona Taon* dipenuhi sifat konsumerisme. Orang kaya memberikan uang yang banyak untuk praktik upacara *Bona Taon* tujuannya mengakumulasi modal ekonomi dengan modal simbolik (*hasangapon*). Orang miskin ikut memberikan sumbangan dengan harapan ada pertukaran modal ekonomi menjadi modal simbolik. Perilaku menambah modal bagi orang kaya dan

menukar modal bagi orang miskin pada saat upacara *Bona Taon* mengakibatkan mereka hanyut dalam kehidupan konsumerisme.

Perilaku konsumerisme dalam upacara *Bona Taon* mereka lakukan dengan penuh kesadaran. Walaupun dilakukan dengan kesadaran, orang Batak tidak mempermasalahkannya demi tercapainya hubungan kekerabatan yang baik. Selain untuk menjalin hubungan kekerabatan, memberikan uang yang banyak saat upacara *Bona Taon* akan mendapatkan citra kehormatan (*hasangapon*). Untuk meraih hubungan kekerabatan yang baik dan citra kehormatan, maka orang Batak menggalakkan tradisi *Bona Taon* di perkotaan.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Penulis mengucapkan terimakasih kepada M. Tambunan (ketua paguyuban Batak di Bali), A. Simbolon (ketua paguyuban Batak di Jakarta), M. Pakpahan (ketua Paguyuban Batak di Surabaya), T. Sihombing (ketua paguyuban Batak di Medan). Terimakasih juga disampaikan kepada para informan yang tinggal di kota-kota lokasi penelitian yang tidak bisa disebutkan keseluruhannya dalam tulisan ini. Penulis juga menyampaikan terimakasih kepada pimpinan Universitas Wijaya Kusuma Surabaya yang sudah memberikan ijin dan memberikan bantuan dana untuk melakukan penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggraeni, Suci. (2017). Semiotik & Dinamika Sosial Budaya: Ferdinand De Saussure, Roland Barthes, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Charles Sanders Peirce, Marcel Danesi & Paul Perron, dll. *Metalingua*, 15(1). <http://dx.doi.org/10.26499/metalingua.v15i1.160>
- Bakti, Indra, S. Dkk. (2020). Pamer Kemewahan: Kajian Teori Konsumsi Thorstein Veblen. *Jurnal Sosiologi USK*, 14 (1), 81-98. DOI: <https://doi.org/10.24815/jsu.v14i1.18109>
- Baudrillard, Jean. (1981). *For a Critique of the Politik of the Sign*. (Charles Levin, Terjemahan). New York: Tellos Press.
- Baudrillard, Jean. (1998). *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage Publication.
- Bourdieu, Pierre. (1991). *Language and symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. (2015). *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. (Yudi Santoso, Terjemahan). Bantul: Kreasi Wacana Offset.
- Bruner, Edward. (2017). "Kerabat dan Bukan Kerabat". Dalam T.O. Ihromi (Ed). *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. (hlm. 203-230). Jakarta: Gramedia.
- Butarbutar, Rut D. (2020). Dalihan Na Tolu sebagai Kekerabatan Batak Toba dan Rekonstruksinya Berdasarkan Teologi Persahabatan Kekristenan. *Dharmasmrti Jurnal Ilmu Agama & Kebudayaan*, 20 (2), 21-28.
- Eni, Sri Pare. (2017). Pelestarian Permukiman Rumah Tradisional Batak Toba Di Desa Jangga Dolok, Sumatera Utara. *Jurnal Arsitektur*, 5(1). 1-13
- Febriani, R & Riyanto, Edi D. (2021). Upacara Adat Tengger di Ambang Komodifikasi: Merawat Tradisi dari Ancaman Desakralisasi. *JANTRO Jurnal Antropologi* 23(2). <https://doi.org/10.25077/jantro.v23.n2.p148-156.2021>
- Firmando, Harisan B. (2021). Kearifan Lokal Sistem Kekerabatan Dalihan Na Tolu Dalam Merajut Harmoni Sosial Di Kawasan Danau Toba. *Aceh Anthropological Journal*, 5(1), 16-36
- Habeahan, Maria A., dkk. (2020). Melampaui Kedirian Identitas Batak Melalui Ritual dan Sejarah Masyarakatnya atas Inspirasi Levinas. *Jurnal Simbolika: Research and Learning in Communication Study*, 6 (2), 174-189). DOI : <https://doi.org/10.31289/simbolika.v6i2.4135>
- Harahap, Desniati (2016). Implikasi Sistem Kekerabatan Dalihan Na Tolu (Studi pada Keluarga Urban Muslim Batak Angkola di Yogyakarta). *Religi*, 12 (1), 121-134. <https://doi.org/10.14421/rejusta.2016.1201-07>

- Hidayat, dan Erond L. D. (2018). Batak dan Bukan Batak: Paradigma Sosiohistoris tentang Konstruksi Identitas Etnik di Kota Medan, 1906-1939. *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, 3 (2), 71-87.
- Nainggolan, Riris. (2019). Peran Dalihan Na Tolu Dalam Pelaksanaan Upacara Perkawinan Masyarakat Batak Toba. *JOM FISIP*. 6(1). 1-13
- Pasaribu, Amudi. (2011). Pembangunan Tugu Dipandang dari Segi Sosial-Ekonomi. Dalam Bungaran Antonius Simanjuntak (Ed). *Pemikiran Tentang Batak Setelah 150 Tahun Agama Kristen di Sumatera Utara* (hlm. 247-254). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Piliang, Yasraf. (2018). Semiotika dan Hipersemiotika: Kode Gaya dan Matinya Makna. Bandung: Matahari.
- Ritzer, George. (2010). *Teori Sosial Postmodern*. (Muhammad Taufik, Terjemahan). Bantul: Kreasi Wacan Offset.
- Saharudin, S., Sukri, S., & Arrozi, P. (2021). Penandaan-Kebahasaan Tentang Transformasi Sosial-Budaya Komunitas Adat Sade dan Pariwisata Selama Pandemi COVID-19. *JANTRO Jurnal Antropologi*. 23(1). 9-17. <https://doi.org/10.25077/jantro.v23.n1.p9-17.2021>
- Schreiner, Lothar. (2002). *Adat dan Injil*. (P.S. Naipospos, Terjemahan). Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.
- Sibarani, Robert. (2012). *Kearifan Lokal: Hakikat, Peran, dan Metode Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.
- Sidjabat, W. Bonar. (1982). *Ahu Si Singamangaraja: Arti Historis, Politis, Ekonomis dan Religius Si Singamangaraja XII*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Sihombing, Adison A. (2018). Mengenal Budaya Batak Toba melalui Falsafah "Dalihan Na Tolu" (Perpektif Kohesi dan Kerukunan). *Jurnal Lektur Keagamaan*, 16 (2), 347-371. <https://doi.org/10.31291/jlk.v16i2.553>.
- Simanjuntak, Bungaran Antonius. (2016). *Struktur Sosial dan Sistem Politik Batak Toba Hingga 1945: Suatu Pendekatan Sejarah, Antropologi Budaya Politik*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Siregar, Mangihut. (2017). "Ketidaksetaraan Gender dalam Dalihan na Tolu." *Jurnal Studi Kultural*, 3 (1), 13-15.
- Siregar, Mangihut. (2020). Commodification Of The Mangalahat Horbo Bius Ritual on The Samosir Island North Sumatra: A Controversial Show. *Mozaik Humaniora*. 20(2). <http://dx.doi.org/10.20473/mozaik.v20i2.18709>
- Siregar, Mangihut. (2019a). *Konsumerisme Upacara Perkawinan Batak Toba*. Lamongan: Pagan Press.
- Siregar, Mangihut. (2019b). "Marriage Ceremony in Batak Toba Tribe: Between Consumerism and Purpose of Life." *International Journal of Applied Science*, 2 (3), 40-50. DOI: <https://doi.org/10.30560/ijas.v2n3p40>
- Situmorang, Nelita Br. (2017). Eksistensi Agama Lokal Parmalim. *JOM FISIP*. 4(1). 1 – 15



BUDAYA, GENDER, DAN KASUS KEKERASAN PADA PEREMPUAN DI JAWA BARAT

Yulianingsih^{1*}, Erna Herawati²

^{1,2} Department of Anthropology, FISIP, Universitas Padjadjaran, Bandung, West Java.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 28th November, 2021
 Review : 23th March, 2022
 Accepted : 18th April, 2022
 Published : 05th June, 2022
 Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Violence against women; gender; gender inequality; culture; Sundanese.

CORRESPONDENCE

* E-mail: yulianingsih2121@gmail.com

ABSTRACT

People in West Java uphold harmony and peace as an important part of their worldview. Yet, violence against women continues to occur, including in rural areas. This qualitative research using a case study design was conducted to explore and describe the cases of violence against women and the factors contributing to the case in Desa Selaras, a small village in rural West Java. The data were collected through observation and in-depth interviews with female violence survivors and NGO activists who assist them; as well as archival and literature studies. The findings of this research suggest the various types of violence against women, such as psychological violence (polygamy), physical violence (persecution), economic violence (economic exploitation and financial neglect), and sexual violence. Among the factors contributing to the violence in the village were gender inequality, financial problems, lack of knowledge and passive attitudes towards violence among the survivors, cultural values about women, lack of communication in the family, and male personality.

A. PENDAHULUAN

Kekerasan pada perempuan adalah tindakan kekerasan yang menyebabkan penderitaan bagi perempuan. Kekerasan dapat berupa kekerasan secara fisik, seksual, psikologis, bahkan ekonomi (Purba, 2011; Nurdjunaida, 2006 dalam Purnaningsih *et al.*, 2014). Penyebab kekerasan pada perempuan secara umum, menurut beberapa penelitian, antara lain budaya patriarki (Dafeni *et al.*, 2017; Obie, 2018; You, 2019), dan faktor ekonomi (Dafeni *et al.*, 2017; Obie, 2018; Sujadmi, 2017). Faktor lain yang juga menjadi penyebabnya adalah budaya mengonsumsi minuman keras dan poligami (Obie, 2018), dan pernikahan dini (yang menyebabkan pasangan suami dan istri berada dalam kondisi mental dan ekonomi yang belum stabil dalam menjalankan rumah tangga) (Dafeni *et al.*, 2017; Sujadmi, 2017).

Di Provinsi Jawa Barat, jumlah kasus kekerasan pada perempuan cukup tinggi. Bahkan, pada 2019, Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan dan lembaga pengada layanan mencatat jumlah kasus kekerasan pada perempuan di Jawa Barat

mencapai 2.738 kasus. Jumlah ini menyumbang 18% dari seluruh jumlah kasus kekerasan pada perempuan di Indonesia (Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, 2020).

Fenomena kekerasan pada perempuan di Jawa Barat menarik untuk ditelusuri karena bertolak belakang dengan falsafah hidup etnis Sunda, etnis mayoritas di Jawa Barat, yang sangat menjunjung tinggi harmoni dan kesetaraan gender. Di Sunda, masyarakat memiliki falsafah hidup Sunda yang sangat populer, yaitu Tri Silas: "*Silih asih, silih asah, silih asuh*". Bagi orang Sunda sikap saling menyayangi (*silih asih*), saling berbagi ilmu pengetahuan (*silih asah*) dan saling membimbing berlandaskan keharmonisan (*silih asuh*) merupakan tuntunan utama (Rosala, *et al.*, 2021). Konsep Tri Silas ini mewujudkan dalam aneka aspek kehidupan. Salah satunya dalam gerakan sosial kemasyarakatan di Kota Bandung yang bertujuan membantu orang dengan HIV dan AIDS yaitu Warga Peduli AIDS. Tri Silas menjadi prinsip yang mendorong para kader kesehatan untuk menolong dan mendampingi para

tetangga mereka yang sakit dan memerlukan pertolongan kesehatan, finansial, dan emosional (Herawati, 2019).

Di dalam konteks gender, etnis Sunda mengenal dan melestarikan tradisi kesetaraan pada hak akses bagi anak laki-laki dan perempuan terhadap harta keluarga (berupa tanah) atau warisan (Mugniesyah dan Kosuke, 2007). Di dalam konteks religi, lelaki dan perempuan juga memiliki kesetaraan dalam hal kontribusi pelaksanaan upacara tradisi dan kegiatan sehari-hari (Rohmana, 2014; Muttaqien, 2020).

Data jumlah kekerasan pada perempuan yang disajikan oleh Komisi Nasional Anti Kekerasan pada Perempuan, menunjukkan sisi lain dari kehidupan masyarakat pedesaan di Jawa Barat yang secara umum dikenal harmonis. Penelitian ini berupaya menggambarkan kasus-kasus kekerasan yang dialami oleh para perempuan di pedesaan dengan menampilkan kasus Desa Selaras (pseudonym), sebuah desa agraris di Jawa Barat. Penelitian ini juga memaparkan faktor-faktor yang turut berperan menyebabkan terjadinya kekerasan tersebut dan kaitannya dengan nilai-nilai budaya setempat terutama gender dan patriarki.

Penelitian mengenai kekerasan pada perempuan dan kaitannya dengan budaya pernah dilakukan oleh Obie (2018) di masyarakat Muna, Kim dan Yang (2016) di Korea, dan Tanaya (2021) di Nusa Tenggara Timur dan Sumatera Utara. Penelitian Obie (2018) menemukan bahwa akar dari kekerasan pada perempuan yang kerap terjadi di masyarakat Muna disebabkan oleh budaya patriarki yang sangat kuat. Selain itu, budaya mengonsumsi minuman keras di kalangan laki-laki Muna juga menjadi faktor penyebab terjadinya kekerasan pada perempuan.

Penelitian Kim dan Yang (2016) di Korea menemukan bahwa dalam kebudayaan setempat, perempuan terikat oleh nilai tradisional Konfusianisme yang bernama *sam-jong-jie-do*, yang berarti bahwa perempuan harus mematuhi tiga kelompok laki-laki di dalam keluarganya, yaitu ayah, suami, dan anak laki-laki. Hal ini menyebabkan perempuan di Korea Selatan tidak dapat meninggalkan rumah mereka dan mencari pertolongan ketika mereka menjadi korban kekerasan.

Penelitian Tanaya (2021) di Nusa Tenggara Timur dan Sumatera Utara juga menemukan bahwa faktor budaya berkontribusi terhadap kekerasan pada perempuan. Penyebab kekerasan pada perempuan di Nusa Tenggara Timur salah satunya adalah pergeseran makna tradisi Belis yang menyebabkan laki-laki dianggap memiliki kuasa terhadap perempuan setelah mereka menikah. Pada masyarakat di Sumatera Utara, perempuan kerap kali mendapat kekerasan ekonomi karena norma sosial yang melanggengkan dikotomi peran publik untuk laki-laki dan peran domestik untuk perempuan.

Penelitian Obie (2018), Kim dan Yang (2016), dan Tanaya (2021) dilakukan di latar kebudayaan yang berbeda tetapi menemukan hal yang serupa, yaitu bahwa faktor budaya berperan besar dalam

terjadinya kasus kekerasan pada perempuan. Bentuk budaya yang menjadi faktor kekerasan pada perempuan berbeda-beda, sesuai dengan nilai-nilai yang berkembang di masing-masing daerah.

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan fenomena kekerasan pada perempuan di Jawa Barat dan faktor penyebabnya, terutama kaitan antara faktor budaya dengan kekerasan yang terjadi. Penelitian ini menarik untuk dilakukan karena adanya paradoks antara falsafah hidup masyarakat Sunda yang menjunjung tinggi harmoni dengan jumlah kekerasan yang tinggi di Jawa Barat.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif dengan desain studi kasus. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui pengamatan dan wawancara mendalam dengan perempuan penyintas kekerasan dan aktivis NGO yang mendampingi. Studi pustaka juga dilakukan untuk mengumpulkan data sekunder. Nama lokasi penelitian, Desa Selaras, dan nama informan disajikan dalam pseudonym.

Informan dalam penelitian ini berjumlah 7 orang dengan rincian sebagai berikut:

Tabel 1. Informan yang berhasil Diwawancarai

Informan	Kriteria Informan	Jumlah Informan
Penyintas kekerasan di Desa Selaras	Warga Desa Selaras yang pernah mengalami kekerasan	2 orang
Aktivis NGO pendamping kekerasan dan pemberdayaan perempuan	Warga Desa Selaras yang menjadi aktivis NGO pemberdayaan perempuan yang memiliki pengetahuan tentang isu gender dan aktif mendampingi kasus kekerasan yang terjadi di Desa Selaras	5 orang

Data dianalisis dengan mengikuti prinsip analisis data kualitatif. Wawancara ditranskrip, diberi kode dan dikelompokkan berdasarkan tema. Kelompok-kelompok tema menjadi bahan interpretasi (Miles, Huberman, dan Saldana, 2014). Metode analisis gender model Harvard (Puspitawati, 2013; Van Bemmelen, 2009) juga dilakukan untuk memetakan pembagian peran gender di lokasi penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Gender dalam Budaya Sunda

Gender adalah konstruksi sosial budaya mengenai karakter laki-laki dan perempuan (Kottak, 2000). Gender menentukan peran sosial perempuan dan laki-laki di masyarakat. Di Sunda, kedudukan perempuan dan laki-laki setara di dalam beberapa hal. Salah satunya dalam pelaksanaan tradisi, upacara adat, ritual, dan kegiatan sehari-hari. Pada ritual *mapag* Dewi Sri di komunitas adat Banceuy, Kabupaten Subang misalnya, laki-laki dan perempuan memiliki peran dan keterlibatan yang seimbang. Perempuan memiliki peran yang penting dalam ritual dan mendapat penghormatan tinggi dalam prosesi ritual (Rohmana, 2014). Porsi keterlibatan yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam ritual juga terdapat di masyarakat Baduy; yaitu dalam pelaksanaan upacara keagamaan Sunda Wiwitan. Selain itu, laki-laki dan perempuan di Baduy juga saling membantu dan mendukung pada kegiatan sehari-hari (Muttaqien, 2020).

Di sisi lain, terdapat pula ketimpangan gender di Sunda. Hal ini tampak dalam stereotipe tentang perempuan dan justru berkembang lebih pesat melebihi praktik kesetaraan. Konsep perempuan ideal di masyarakat Sunda tidak terlepas dari sudut pandang laki-laki yang menginginkan sosok perempuan yang dapat merawat diri, mampu menyenangkan suami, dan penurut terhadap suami. Hal ini tampak dalam peribahasa yang menggambarkan relasi laki-laki dan perempuan, antara lain "*bojo denok sawah ledok*" (hidup senang karena istri yang menawan dan harta yang cukup); "*ngeunah angeun, ngeunah angen*" (hidup dengan makan yang berkecukupan dan istri yang menyenangkan suami); dan "*sapi nurut ka banteng*" (istri yang mengikuti perkataan suami) (Zulaikha dan Purwaningsih, 2019).

Stereotipe gender juga tampak dalam pendapat masyarakat bahwa laki-laki berperan sebagai pemimpin dan perempuan berperan sebagai pihak yang dipimpin. Hal ini tampak dalam peribahasa *awewe dulang tinande*¹. Peribahasa ini menggambarkan konsep bahwa perempuan harus mengikuti kemauan dan arahan laki-laki atau suami.

2. Peran Gender dan Pembagian Kerja di Desa Selaras

Desa Selaras adalah desa agraris yang terletak di Provinsi Jawa Barat. Penduduk desa ini berjumlah 16.670 jiwa dengan komposisi 52% laki-laki dan 48% perempuan. Mayoritas penduduk desa ini (63%) berada pada kategori usia produktif yaitu 15-64 tahun, tetapi 30% di antaranya tidak memiliki pekerjaan.

Jenis mata pencaharian yang dimiliki oleh penduduk Desa Selaras sebagian besar berupa pekerjaan di sektor informal seperti pedagang, buruh harian lepas, petani, dan buruh tani dengan penghasilan rata-rata Rp. 30.000 hingga Rp. 100.000 per hari. Penduduk yang bekerja sebagai pedagang pada umumnya berdagang dengan membuka warung di depan rumah mereka atau berjualan keliling di sekitar desa hingga ke luar kota. Pada umumnya, pedagang yang membuka warung di depan rumah adalah perempuan. Mereka biasanya berjualan sambil menjaga anak; sedangkan pedagang yang berkeliling hingga ke luar kota pada umumnya adalah laki-laki. Mereka biasa berjualan keliling dari pagi hingga sore hari; sebagian berjualan keliling selama beberapa bulan di luar kota. Hal ini menyebabkan adanya peran laki-laki dalam rumah tangga yang diambil alih oleh perempuan selama laki-laki tersebut pergi mencari nafkah.

Perbedaan peran gender antara perempuan dan laki-laki terlihat dalam perbedaan peran produktif (ekonomi), peran reproduktif (kegiatan rumah tangga), dan peran sosial (di masyarakat) (Puspitawati, 2013). Di Desa Selaras, perbedaan peran produktif, laki-laki dan perempuan terlihat dalam perbedaan jenis dan karakteristik pekerjaan yang dikerjakan. Pada umumnya, laki-laki berkesempatan mengakses pekerjaan yang lebih beragam dengan jangkauan wilayah yang lebih luas dibandingkan perempuan. Akibatnya, perempuan cenderung bekerja di sekitar rumah agar mereka tetap dapat menjalankan peran reproduktif mereka.

Perbedaan peran produktif antara laki-laki dan perempuan tampak di beberapa sektor, yaitu sektor perdagangan, jasa, manufaktur, dan pertanian. Di sektor perdagangan, laki-laki pedagang cenderung memiliki jangkauan pasar yang lebih luas dibandingkan perempuan pedagang. Pedagang laki-laki tidak hanya berjualan di dekat rumah saja, tetapi berkeliling desa dan bahkan keliling ke beberapa kecamatan dan ke luar kota. Pedagang perempuan hanya berjualan di warung depan rumah atau sebatas berkeliling di lingkungan tempat tinggalnya. Hal ini karena mereka harus menjalankan multi peran, yaitu peran produktif sekaligus reproduktif, misalnya menjaga anak sambil bekerja (lihat gambar 1). Multi peran yang dimiliki oleh perempuan bukanlah hal yang baru. Fenomena perempuan yang mengemban multi peran di ranah domestik dan publik tercermin dalam penelitian Korlefura dan Tupamahu (2021) mengenai multi perempuan pedagang di pasar tradisional, penelitian Jalil dan Tanjung (2020) tentang multi perempuan di masyarakat petani, dan penelitian Rostiyati (2018) tentang multi perempuan di kalangan masyarakat nelayan.

¹ Secara harfiah, *awewe dulang tinande* berarti 'si perempuan nampan'; *awewe* = perempuan, *dulang tinande* = nampan kayu besar



Gambar 1. Potret multi peran perempuan di Desa Selaras: menjaga warung dan mengasuh anak

Pada pekerjaan di sektor jasa dan manufaktur, perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan tampak jelas. Laki-laki pada umumnya melakukan pekerjaan yang menggunakan kekuatan fisik seperti menjadi supir kendaraan berat, buruh bangunan, dan montir di bengkel; sedangkan perempuan melakukan pekerjaan yang menggunakan keterampilan tangan seperti jasa rias pengantin, produksi makanan, dan keterampilan mengerjakan urusan domestik seperti asisten rumah tangga. Perbedaan peran produktif laki-laki dan perempuan pada sektor jasa dan manufaktur menunjukkan pembagian kerja berdasarkan gender, yaitu kategori pekerjaan yang sesuai bagi kelompok feminin dan maskulin yang dikonstruksi oleh masyarakat (Hubeis, 2010 dalam Sita dan Herawati, 2017). Kasus serupa tentang pembagian kerja berdasarkan gender dapat ditemui pada penelitian Vibriyanti (2015) tentang industri kerajinan gerabah di Desa Banyumulek, NTB. Mayoritas pengrajin gerabah di desa tersebut adalah perempuan, sehingga apabila ada laki-laki yang berpartisipasi dalam industri tersebut sebagai pengrajin, mereka dianggap sebagai laki-laki yang feminin.

Pada sektor pertanian, laki-laki cenderung melakukan pekerjaan yang mengharuskan ia mengeluarkan tenaga yang lebih besar dibandingkan perempuan. Perbedaan jenis pekerjaan antara perempuan dan laki-laki ini menyebabkan adanya perbedaan upah yang diterima oleh laki-laki dan perempuan. Laki-laki biasanya mendapatkan upah yang lebih besar dibandingkan perempuan yaitu sebesar Rp. 50.000; sedangkan perempuan mendapatkan upah sebesar Rp. 30.000 dengan jam kerja yang sama yaitu dari pukul 07.00 hingga pukul 12.00. Praktik pemberian upah yang berbeda kepada laki-laki dan perempuan ini merupakan fenomena umum yang masih sering dijumpai. Hasil analisis Iskandar dan Hamid (2019) tentang perbedaan upah antara pekerja laki-laki dan perempuan di Indonesia menemukan bahwa praktik pemberian upah yang lebih rendah kepada perempuan terjadi di 31 provinsi di Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa ketimpangan di bidang ekonomi masih secara umum terjadi di Indonesia.

Di dalam menjalankan fungsi reproduktif, laki-laki dan perempuan saling membantu, tetapi perempuan

lebih mendominasi. Hal ini karena pada sebagian rumah tangga, lelaki sering bepergian jauh, sehingga perempuan bertanggungjawab di rumah. Apabila suami ingin membantu pekerjaan rumah tangga, istri biasanya harus memberikan arahan kepada suami mereka karena para suami mereka tidak/kurang terampil. Pekerjaan reproduktif cenderung hanya dilakukan oleh orang tua. Anak-anak beranggapan bahwa pekerjaan reproduktif hanya dikerjakan oleh perempuan. Pada kasus ketika suami-istri bercerai, anak biasanya tinggal bersama ibu mereka, dan laki-laki jarang memberikan nafkah bagi anaknya setelah perceraian.

Perempuan di Desa Selaras memiliki peran yang lebih dominan dalam menjalankan kegiatan sosial dan kegiatan kemasyarakatan, misal pengajian rutin dan gotong royong membantu masyarakat yang terkena musibah. Pada kegiatan pengajian, partisipasi perempuan lebih tinggi jika dibandingkan dengan laki-laki. Hal ini ditandai dengan jumlah peserta pengajian laki-laki yang selalu lebih sedikit dibandingkan perempuan.

Partisipasi laki-laki dan perempuan cenderung lebih seimbang pada kegiatan gotong royong dalam rangka membantu anggota masyarakat yang terkena musibah; misal, ketika ada warga yang meninggal dunia. Pada kegiatan ini laki-laki dan perempuan memiliki peran masing-masing. Perempuan biasanya mengerjakan urusan domestik; sedangkan laki-laki berperan dalam mengurus pemakaman seperti menggali makam dan melakukan proses pemakaman. Perbedaan kegiatan oleh laki-laki dan perempuan dalam kegiatan gotong-royong ini menunjukkan bahwa mereka memiliki kontribusi yang sama penting walaupun peran yang dijalankan berbeda, sehingga mereka sama-sama mampu membantu warga yang terkena musibah.

Perempuan cenderung tetap melakukan jenis-jenis pekerjaan yang identik dengan pekerjaan domestik meski mereka berada dalam seting publik, sedangkan laki-laki melakukan pekerjaan non-domestik. Perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan tidak berarti sebuah ketimpangan. Mereka menganggap bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan bersifat saling melengkapi dan dianggap sama penting.

Pada umumnya, terkait akses dan kontrol terhadap sumber daya, perempuan memiliki akses yang lebih besar dibandingkan laki-laki. Namun, akses tersebut tidak diimbangi dengan kontrol yang sama besar. Laki-laki justru menjadi pemilik kontrol terhadap sebagian besar sumber daya yang dapat diakses oleh perempuan. Pada aspek akses dan kontrol terhadap sumber daya, umumnya perempuan memiliki akses yang lebih besar dibandingkan laki-laki; akan tetapi, hal ini tidak seimbang dengan kontrol yang dimilikinya, karena kontrol terhadap sumber daya sebagian besar dimiliki oleh laki-laki.

Ketidakseimbangan akses dan kontrol antara laki-laki dan perempuan terhadap sumber daya dapat terlihat pada kegiatan mengatur keuangan keluarga. Perempuan adalah pengatur keuangan keluarga,

mereka bertanggung jawab mengatur penghasilan suami mereka agar cukup untuk kebutuhan keluarga. Tanggung jawab ini menyebabkan perempuan harus mencari solusi sendiri (tanpa melibatkan laki-laki) untuk memenuhi kebutuhan keluarga apabila penghasilan suami mereka tidak cukup; dengan cara menghemat pengeluaran keluarga atau mencari sumber keuangan lain untuk menutupi kekurangan tersebut.

Contoh lain ketidakseimbangan akses dan kontrol terhadap sumber daya terlihat dalam kegiatan pinjaman modal dari MBK (Mitra Bisnis Keluarga). Pihak yang dapat mengakses pinjaman ini adalah perempuan (istri) atas persetujuan laki-laki (suami). Pembayaran setoran cicilan pinjaman ini harus dilakukan oleh perempuan melalui perkumpulan rutin setiap minggu. Apabila perempuan yang meminjam uang kepada MBK tidak mengikuti perkumpulan ini, maka pihak MBK biasanya mengejar perempuan tersebut untuk membayar utang mereka. Kasus ini menunjukkan bahwa akses terhadap sumber dana dimiliki oleh perempuan dengan kontrol laki-laki. Akses tersebut menyebabkan perempuan menanggung risiko yang besar karena mereka harus bertanggung jawab atas pinjaman tersebut. Hal ini berarti bahwa akses tanpa kontrol yang dimiliki oleh perempuan terhadap sumber daya menyebabkan kesulitan bagi mereka. Ketidakseimbangan ini disebutkan dalam literatur berkaitan dengan relasi kuasa. Perempuan memang memiliki tanggung jawab dan kontribusi terhadap ekonomi keluarga; akan tetapi, kekuasaan yang dimiliki oleh perempuan tidak dapat melebihi kekuasaan yang dimiliki oleh laki-laki (Sullivan, 1994 dikutip Dewi, 2017).

Ketimpangan kontrol oleh laki-laki dan perempuan juga terlihat pada keikutsertaan laki-laki dan perempuan dalam kegiatan politik dan perumusan kebijakan. Pada kegiatan musyawarah desa, mayoritas pihak yang diundang untuk mengikuti kegiatan tersebut adalah laki-laki; sedangkan perempuan hanya diwakili oleh anggota PKK yang jumlahnya sangat sedikit. Selain itu, perempuan di desa ini memiliki kesempatan yang lebih kecil dibanding laki-laki untuk mengikuti kontestasi politik karena adanya stereotipe yang menyatakan perempuan kurang dapat diandalkan sebagai pemimpin karena memiliki sifat "*heureut lengkah*"². Stereotipe ini menyebabkan kurangnya kesempatan perempuan untuk berkiprah di bidang politik dan kebijakan sehingga program yang berperspektif perempuan dalam politik dan kebijakan pun menjadi berkurang.

Adanya stereotipe tentang kemampuan perempuan dalam bidang politik sejalan dengan temuan Brenner (1995) dikutip Dewi (2017) yang menyatakan bahwa laki-laki dianggap memiliki kemampuan dan potensi yang lebih tinggi dibandingkan perempuan yang mengakibatkan perempuan dikesampingkan dari aktivitas politik.

3. Kasus Kekerasan pada Perempuan Di Desa Selaras

Beberapa kasus kekerasan pada perempuan yang pernah terjadi di desa yang menjadi lokasi penelitian antara lain: kasus poligami, aniaya (kekerasan fisik), eksploitasi dan penelantaran ekonomi, dan kekerasan seksual.

a. Poligami

Cici adalah seorang ibu rumah tangga. Suaminya, Ujang, bekerja sebagai supir antar kota. Sepuluh tahun setelah menikah dengan Cici, Ujang menikah siri secara diam-diam dengan perempuan yang sering ia temui di wilayah kerjanya. Cici mendapatkan informasi tentang pernikahan siri suaminya dari teman suaminya yang bekerja di daerah yang sama. Ujang tetap melanjutkan pernikahan sirinya walaupun Cici tidak setuju. Hal ini sering menyebabkan pertikaian di antara Cici dan Ujang. Ujang kerap melakukan kekerasan verbal kepada Cici dan membuat Cici merasa sakit hati.

Cici sempat berpikir untuk bercerai dari Ujang karena ia merasa menderita. Namun, Cici juga merasa berat apabila bercerai dari suaminya. Sebab, ia membutuhkan Ujang untuk membiayai anak-anak mereka. Cici ingin anak-anaknya terus melanjutkan pendidikan. Akhirnya ia lebih memilih untuk menahan sakit hati yang ia rasakan dan tetap mempertahankan rumah tangganya.

Penelitian sebelumnya menemukan adanya keterkaitan erat antara pekerjaan sebagai supir, praktik seks di luar nikah dan bahkan poligami. Pekerjaan sebagai supir sering menjadi alasan laki-laki melakukan poligami karena pekerjaan sebagai supir mengharuskan laki-laki bepergian jauh dan lama, sehingga mereka tidak dapat memenuhi kebutuhan seksualnya di rumah. Alasan ini seolah menunjukkan adanya permakluman laki-laki pada praktik seksual mereka. Anggapan bahwa hasrat seksual laki-laki merupakan sifat bawaan yang tidak dapat mereka kendalikan (Van Bemmelen, 2009) menjadi dasar pembenaran bagi praktik seksual di kalangan para supir.

b. Kekerasan Fisik

Rosyidah adalah seorang ibu rumah tangga yang kadang-kadang menyambi bekerja sebagai buruh tani. Suaminya, Herman adalah tokoh masyarakat yang bekerja sebagai buruh serabutan. Di awal pernikahannya, Rosyidah sempat mengalami penelantaran ekonomi oleh Herman. Pada saat itu, penghasilan Herman dari bekerja serabutan tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. Hal ini membuat Rosyidah harus turut mencari uang dengan bekerja sebagai buruh di pabrik tekstil dan kadang-kadang ditambah mencari kayu bakar untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Tak jarang, Rosyidah harus menahan lapar atau berpuasa apabila persediaan makanan di rumah mereka habis. Rosyidah jarang mengeluh tentang perilaku suaminya yang tampak tidak peduli dengan kesulitan finansial di

² *Heureut lengkah* adalah istilah dalam Bahasa Sunda yang berarti memiliki keterbatasan dalam beraktivitas.

rumah tangga mereka. Ia juga tidak pernah meminta suaminya untuk bekerja lebih keras agar mendapatkan penghasilan yang lebih besar. Ia hanya berharap dan meyakini bahwa suaminya akan berubah dan menjadi lebih rajin bekerja.

Namun, ternyata Herman tidak mengubah perilakunya. Justru, ia mulai melakukan kekerasan seperti memukul dan menendang Rosyidah saat pernikahan mereka menginjak tahun ketiga. Hal ini terjadi karena mereka mulai sering berselisih paham karena Rosyidah sudah mulai berani mengungkapkan kekesalannya kepada Herman. Herman sering memukul Rosyidah pada wajah dan kakinya. Bahkan pukulan Herman pernah mengakibatkan pipi dan rahang Rosyidah mengalami bengkak yang cukup parah; dan mengakibatkan kakinya lebam.

Rosyidah tidak pernah bercerita kepada siapa pun bahwa ia menjadi korban kekerasan suaminya, sehingga orang lain menganggap rumah tangganya tidak bermasalah. Apabila orang lain melihat luka pada tubuh Rosyidah, ia seringkali membuat alasan untuk menutupi tindakan suaminya. Ia melakukan hal ini karena ia tidak ingin mempermalukan keluarganya (*embung ngawiwirang keluarga*).

Alasan lain yang menyebabkan Rosyidah mempertahankan rumah tangganya adalah karena ia tidak ingin anak-anaknya menjadi korban perceraian, terutama anak bungsunya yang sangat manja kepada Herman. Rosyidah hanya berharap suatu hari Herman akan sadar dan berperilaku lebih baik sebagai balasan atas kesabarannya.

Kasus kekerasan fisik yang dialami Rosyidah disebabkan oleh kondisi psikis Herman yang cenderung emosi, dan ditambah komunikasi yang kurang baik di antara mereka berdua yang seringkali menyebabkan mereka bertengkar. Kekerasan fisik yang dialami oleh Rosyidah dilanggengkan dengan tindakan Rosyidah yang membiarkan tindakan kekerasan yang ia terima dengan harapan suaminya akan berubah. Rosyidah menganggap tindakannya dapat menyelamatkan rumah tangganya agar anaknya tidak menjadi korban perceraian, serta menjaga nama baik keluarganya di mata masyarakat. Selain itu, di lingkungan tempat tinggal Rosyidah terdapat kebiasaan yaitu perempuan enggan menceritakan kekerasan yang dialaminya di dalam rumah tangga karena hal itu dianggap sebagai aib yang dapat mempermalukan keluarga (*ngawiwirang keluarga*).

Anggapan bahwa kekerasan dalam rumah tangga merupakan aib adalah salah satu faktor sulitnya intervensi pihak luar (misal lembaga pendamping kasus) terhadap kasus kekerasan yang dialami oleh penyintas. Hal ini karena penyintas yang menganggap bahwa kekerasan yang dialaminya adalah aib tidak mampu melaporkan kekerasan yang dialaminya dan meminta bantuan dari pihak luar (Harefa, 2021; Nofitasari & Supianto, 2019; Tamrin et al., 2020).

c. *Eksplorasi dan Kekerasan ekonomi*

Indah mengalami penelantaran dan eksploitasi ekonomi sejak ia menikah dengan Dodi pada 2001. Dodi memiliki sifat malas bekerja dan menggantungkan perekonomian keluarga pada Indah. Ia selalu meminta bantuan kepada Indah ketika melakukan pekerjaannya, misal meminta Indah untuk mencarikan modal. Hal ini menyebabkan Indah kerap meminjam uang kepada rentenir dan melakukan berbagai pekerjaan seperti menjadi buruh tani dan buruh pabrik untuk melunasi pinjaman itu.

Indah tidak pernah mengeluhkan sikap Dodi yang malas bekerja. Ia membiarkan sikap Dodi dengan harapan bahwa suaminya akan sadar dan berubah seiring berkembangnya rumah tangga mereka. Namun, ternyata sikap Dodi tetap tidak berubah hingga usia pernikahan mereka mencapai dua tahun.

Pada tahun 2006, Indah berinisiatif untuk bekerja di Arab Saudi dengan tujuan memperbaiki perekonomian keluarganya. Selama bekerja, ia rutin mengirimkan uang kepada suaminya per empat bulan sekali untuk biaya kebutuhan anaknya. Namun, uang tersebut ternyata tidak digunakan sebagaimana mestinya. Dodi justru menggunakan uang yang diterima Indah untuk memenuhi kepuasan pribadinya; walaupun demikian, Indah tidak dapat berbuat apa-apa dan tetap bersabar. Indah lebih memilih untuk kembali rajin bekerja agar dapat memenuhi kebutuhan hidup ia dan anaknya.

Kekerasan ekonomi yang dialami Indah disebabkan oleh ketidaktahuannya bahwa hal yang ia alami merupakan sebuah kekerasan ekonomi. Indah bekerja keras dengan tujuan untuk memenuhi kebutuhan keluarganya tanpa menyadari bahwa ia telah dieksploitasi secara ekonomi oleh suaminya. Namun, Indah tetap diam walaupun ia mengetahui bahwa uang yang telah dihasilkannya digunakan oleh suaminya untuk keperluannya sendiri.

Kasus yang dialami Indah merupakan kelindan persoalan yang melibatkan faktor ekonomi, faktor ketimpangan dalam akses dan kontrol terhadap sumber daya, faktor ketidaktahuan mengenai kekerasan, dan faktor rendahnya etos kerja laki-laki. Etos kerja Dodi yang rendah menimbulkan masalah keuangan dalam rumah tangga. Hal ini makin parah ketika pada saat yang sama, Indah, sebagai seorang istri memiliki akses terhadap pinjaman dana dan akses terhadap lapangan kerja yang memiliki penghasilan yang lebih besar terhadap suaminya, akan tetapi, kontrol untuk mengelola dana hasil pinjaman dan hasil kerja Indah tetap dimiliki oleh suaminya. Kasus yang dialami Indah ini merupakan praktik dari konsep *master* dan *manager*; di mana perempuan memiliki tanggung jawab dan kontribusi terhadap ekonomi keluarga; akan tetapi, kekuasaan yang dimiliki oleh perempuan tidak dapat melebihi kekuasaan yang dimiliki oleh laki-laki (Sullivan, 1994 dikutip Dewi, 2017).

d. Kekerasan Seksual

Putri adalah salah satu korban kekerasan seksual. Ia mulai mengalami pelecehan seksual (istilah lokal: *dinodaan*)³ sejak 2010 ketika ia berusia 11 tahun. Pada saat itu, ibu kandungnya (Susi) menikah lagi dengan Amir dan tinggal bersama di rumah kontrakan kecil bersama Putri dan adik lakinya. Susi bekerja sebagai asisten rumah tangga yang bekerja dari pagi hingga sore hari; sedangkan Amir bekerja sebagai supir truk jarak jauh.

Kekerasan seksual yang dialami Putri berawal karena kondisi rumah yang sempit sehingga Putri dan anggota keluarga termasuk ayah tirinya harus berdesak-desakan di kontrakan mereka. Pada kondisi itu, Amir memeluk, mencium, dan meraba beberapa bagian tubuh Putri. Putri merasa kaget dan takut atas tindakan yang dilakukan oleh Amir sehingga ia menceritakan pelecehan yang ia alami kepada ibunya. Namun, ibunya justru menyalahkan Putri dan menganggap Putri menyalahartikan kasih sayang yang diberikan oleh ayah tirinya. Hal ini menyebabkan Amir semakin leluasa melakukan pelecehan kepada Putri; dan Putri tidak lagi bercerita tentang hal itu.

Pada tahun 2011, kondisi ekonomi keluarga Putri semakin memburuk, sehingga Amir menyarankan Susi untuk bekerja sebagai buruh migran di Arab Saudi. Kondisi ini mendorong Amir melakukan lebih leluasa melakukan kekerasan seksual pada Putri. Amir mulai memperkosa Putri hingga hamil.

Kasus kekerasan seksual yang dialami oleh Putri disebabkan oleh beberapa faktor di antaranya faktor ekonomi, pengetahuan, dan stereotipe gender. Faktor ekonomi yang mendorong terjadinya kekerasan seksual pada Putri adalah rendahnya penghasilan keluarga sehingga tidak mampu memiliki tempat tinggal yang lebih luas dan lebih aman untuk menghindari kekerasan seksual. Faktor pengetahuan yang menyebabkan tindakan kekerasan seksual kepada Putri adalah kurangnya pengetahuan Susi, sebagai ibu dari Putri mengenai kekerasan seksual sehingga ia tidak dapat mencegah kekerasan seksual yang terjadi pada Putri. Budaya yang mengagungkan kebutuhan seksualitas laki-laki juga berperan dalam menyebabkan kekerasan seksual yang dialami Putri.

4. Penyebab Kekerasan pada Perempuan

Penelitian ini menemukan, bahwa terdapat tujuh faktor yang berkaitan dengan kasus kekerasan pada perempuan di Desa Selaras, Jawa Barat. Berdasarkan uraian sebelumnya tentang kasus-kasus kekerasan yang terjadi, beberapa faktor yang menyebabkan kekerasan pada perempuan di Desa Selaras yaitu:

a. Ketimpangan gender

Ketimpangan gender adalah salah satu faktor penyebab kekerasan yang paling dominan. Meskipun nilai-nilai yang berkembang pada masyarakat Sunda menjunjung kesetaraan (Mugniesyah dan Kosuke,

2007; Rohmana, 2014; Muttaqien, 2020), tetapi di Desa Selaras, praktik ketimpangan gender banyak ditemui. Bentuk ketimpangan gender tersebut adalah:

Pertama, peran reproduksi yang berkaitan dengan pengasuhan anak. Di Desa Selaras, umumnya pengasuhan anak dibebankan kepada perempuan apabila sepasang suami-istri bercerai. Kondisi ini menyulitkan perempuan terutama bagi mereka yang bergantung secara ekonomi kepada suami mereka.

Kedua, ketimpangan akses dan kontrol sumber daya menyebabkan perempuan mudah dieksploitasi secara ekonomi. Perempuan memiliki akses terhadap sumber daya modal yang dapat membantu perekonomian keluarga, akan tetapi kontrol terhadap sumber daya tersebut dimiliki oleh laki-laki; sehingga menempatkan perempuan pada posisi yang dirugikan.

Ketiga, stereotipe gender yang menjadi dasar pemakluman tindakan kekerasan yang dilakukan oleh laki-laki. Hal ini terjadi pada poligami yang dialami oleh Cici, dan kekerasan seksual yang dialami oleh Putri. Pelaku jenis kekerasan tersebut memiliki profesi sebagai supir truk jarak jauh yang dianggap biasa untuk menyalurkan hasrat seksualnya kepada orang lain yang bukan merupakan pasangan sah mereka.

Keempat, subordinasi perempuan dalam rumah tangga. Hal ini terjadi pada kasus kekerasan fisik yang dialami oleh Rosyidah. Ia menjadi korban kekerasan fisik yang dilakukan oleh suaminya sebagai bentuk kontrol dan ekspresi kekuasaan yang dialami oleh suaminya.

b. Ekonomi keluarga

Rendahnya taraf ekonomi keluarga yang berujung pada terbatasnya sumber finansial menjadi faktor yang cukup dominan pada kasus kekerasan. Faktor ini berperan dalam terjadinya kasus poligami, penelantaran dan eksploitasi ekonomi, dan kekerasan seksual. Pada kasus poligami yang dialami oleh Cici, keterbatasan ekonomi yang dialaminya menyebabkan ia bergantung pada suaminya sehingga ia tetap mempertahankan rumah tangganya walaupun ia menjadi korban kekerasan. Pada kasus kekerasan ekonomi yang dialami oleh Indah, ketidakmampuan suami Indah untuk mendapatkan penghasilan yang cukup membuat Indah harus bekerja keras untuk menutupi kebutuhan keluarganya. Pada kasus kekerasan seksual yang dialami oleh Putri, rendahnya ekonomi keluarga Putri menyebabkan mereka tidak mampu memiliki tempat tinggal yang lebih luas dan mampu menghindarkan Putri dari kekerasan seksual yang dilakukan oleh ayah tirinya. Selain itu, rendahnya taraf ekonomi mereka menyebabkan ibu kandung Putri bekerja di luar negeri dan meninggalkan Putri bersama ayah tirinya.

c. Pengetahuan mengenai kekerasan

Rendahnya pengetahuan para perempuan mengenai definisi kekerasan terhadap perempuan terjadi karena tingkat pendidikan dan pengetahuan masyarakat yang relatif rendah. Hal ini menyebabkan

³ "Dinodaan" dalam bahasa Indonesia berarti dinodai.

rendahnya kesadaran yang mereka miliki terhadap tindakan kekerasan yang terjadi di sekitar mereka. Kurangnya pengetahuan mengenai kekerasan terlihat pada kasus kekerasan ekonomi yang dialami oleh Indah dan kasus kekerasan seksual yang dialami oleh Putri. Pada kasus Indah, ia tidak memiliki kesadaran bahwa ia menjadi korban kekerasan ekonomi sehingga ia mengalami eksploitasi ekonomi oleh suaminya selama delapan tahun. Pada kasus Putri, ibu Putri tidak menyadari bahwa tindakan yang dilakukan oleh suami barunya kepada Putri adalah tindakan kekerasan seksual; sehingga ia tidak memberikan perlindungan yang mampu mencegah kekerasan seksual kepada Putri terus terjadi.

d. Sikap pasif terhadap tindakan kekerasan

Faktor lain yang menjadi penyebab langgengnya kekerasan pada perempuan berdasarkan temuan dalam penelitian ini adalah sikap istri yang membiarkan tindakan kekerasan yang dilakukan oleh suami mereka. Hal ini terlihat pada kasus kekerasan fisik dan kasus penelantaran dan eksploitasi ekonomi. Rosyidah dan Indah tidak melakukan perlawanan terhadap tindakan kekerasan yang mereka alami karena menganggap bahwa suami mereka akan berubah dan tidak melakukan tindakan kekerasan lagi.

e. Kepribadian laki-laki

Kepribadian laki-laki yang cenderung melakukan kekerasan terlihat pada kasus kekerasan fisik yang dialami oleh Rosyidah dan kekerasan ekonomi yang dialami oleh Indah. Pada kasus yang dialami Rosyidah, kepribadian suami Rosyidah yang mendorong tindak kekerasan adalah kondisi psikisnya yang mudah emosi dan ringan tangan. Pada kasus yang dialami oleh Indah, kepribadian suami Indah yang mendorong tindak kekerasan adalah sifat malas bekerja dan rendahnya etos kerja.

f. Komunikasi di dalam keluarga

Kurang baiknya komunikasi di dalam keluarga terjadi pada kasus kekerasan fisik yang dialami oleh Rosyidah. Kurang baiknya komunikasi yang dimiliki oleh Rosyidah dan suaminya menyebabkan mereka sering terlibat dalam perselisihan yang berujung pada kekerasan fisik yang dialami oleh Rosyidah.

g. Faktor budaya 'wirang' dan 'embung pipilueun'

Faktor budaya yang berperan dalam kasus kekerasan dalam penelitian ini terjadi pada kekerasan fisik yang dialami Rosyidah. Penyintas cenderung menutupi kasus kekerasan yang dialaminya agar tidak mempermalukan keluarga (*ngawiwirang keluarga*), karena kekerasan dalam rumah tangga dianggap aib yang sebaiknya tidak diceritakan pada orang lain. Mereka cenderung hanya bercerita kepada anggota keluarga atau tetangga yang dianggap benar-benar dapat menyimpan rahasia. Hal ini menyebabkan penyintas tidak dapat bercerita kepada orang lain dan meminta pertolongan atas

kekerasan yang dialaminya. Kasus serupa juga terjadi pada masyarakat Desa Taekas di Nusa Tenggara Timur. Anggapan masyarakat bahwa menceritakan permasalahan keluarga kepada orang lain adalah hal yang tabu menyebabkan perempuan tidak dapat mencari pertolongan untuk mengatasi kekerasan yang mereka alami (Tayana, 2021).

Selain itu, berdasarkan wawancara dengan pendamping kasus, masyarakat di desa itu cenderung apatis dan tidak berani ikut campur apabila menyaksikan kekerasan pada perempuan terjadi di sekitar mereka. Hal ini disampaikan oleh salah satu warga sebagai berikut:

"Mun aya nu pasea, sanes alim misahkeun. Tapi sieun kumaha kitu engke malikna. Kan sok aya nu kieu, 'ah rumah tangga urang, naon bet pipilueun?' Matak keun we sok diantep."

(Kalau ada yang berkelahi, bukan tidak mau memisahkan. Tapi takut nanti bagaimana respon orang yang bersangkutan. Kan ada yang suka bilang, 'ah rumah tangga saya, kenapa kamu ikut campur?' Makanya suka dibiarkan saja.) – Aida, 16 November 2019.

Masyarakat cenderung membiarkan dan hanya menyaksikan kasus kekerasan yang terjadi di sekitar mereka karena merasa takut dan tidak ingin ikut campur terhadap masalah orang lain (*embung pipilueun*), sehingga mereka lebih memilih diam ketika mengetahui kekerasan yang dialami oleh orang di sekitar mereka. Kondisi seperti ini menyebabkan perempuan yang menjadi penyintas kekerasan sulit mendapatkan pertolongan agar mereka dapat keluar dari permasalahan kekerasan yang mereka alami.

D. KESIMPULAN

Kasus-kasus kekerasan yang terjadi di Desa Selaras menunjukkan bahwa bentuk kekerasan masih terjadi bahkan pada masyarakat yang dikenal menjunjung keadilan gender dan keharmonisan. Nyatanya, di balik keharmonisan yang tampak di luar, banyak kekerasan yang disembunyikan rapat-rapat oleh penyintas kekerasan karena tidak ingin malu (*wirang*) akibat permasalahan rumah tangga mereka, atau masih ada masyarakat yang tidak berani membantu penyintas kekerasan karena rasa takut (*sieun*) dan tidak ingin ikut terlibat dalam permasalahan orang lain (*embung pipilueun*).

Ketimpangan gender dalam berbagai bentuk misal tanggung jawab mengasuh anak bagi perempuan yang bercerai dan pengagungan seksualitas laki-laki masih menjadi faktor yang dominan dalam terjadinya kasus kekerasan pada perempuan; tetapi faktor tersebut bukanlah faktor tunggal yang menyebabkan terjadinya kasus kekerasan pada perempuan di desa itu. Kekerasan pada perempuan juga disebabkan oleh beberapa faktor lain seperti rendahnya perekonomian keluarga,

rendahnya pengetahuan mengenai kekerasan, sikap penyintas yang pasif terhadap kekerasan yang ia alami, dan faktor budaya, yaitu anggapan bahwa kekerasan adalah aib keluarga; dan masyarakat yang tidak ingin ikut campur pada kekerasan yang dialami oleh orang lain.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis menyampaikan rasa terima kasih kepada para penyintas dan pendamping kasus kekerasan di Desa Selaras yang telah bersedia menjadi informan dalam penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Creswell, J. W. (2016). *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*. Penerbit Pustaka Pelajar.
- Dafeni, S. R., Mawarni, A., Nugroho, D., & Dharmawan, Y. (2017). Hubungan Beberapa Faktor Penyebab Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) pada Istri PUS di Kelurahan Tinjomoyo Kecamatan Banyumanik Tahun 2016. *Jurnal Kesehatan Masyarakat (Undip)*, 5(4), 256–264. <https://doi.org/10.14710/jkm.v5i4.18357>
- Harefa, A. (2021). Faktor-faktor Penyebab Terjadinya Tindak Pidana Kekerasan dalam Rumah Tangga. *Jurnal Panah Keadilan*, 1(1), 18–21.
- Herawati, E. (2019). Budaya, Agama, dan Makna Volunterisme bagi Kader Warga Peduli AIDS di Kota Bandung. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(2), 132-141. <https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n2.p132-141.2019>
- Iskandar, Y., & Hamid, A. (2019). Tinjauan Spasial Upah Menurut Jenis Kelamin dan Kaitannya dengan Indeks Kesetaraan dan Keadilan Gender di Indonesia. *Jurnal Bisnisan: Riset Bisnis dan Manajemen*, 1(2), 1–19. <https://doi.org/10.52005/bisnisan.v1i2.6>
- Jalil, I. A., & Tanjung, Y. (2020). Peran Ganda Perempuan pada Keluarga Masyarakat Petani di Desa Simpang Duhu Dolok Kabupaten Mandailing Natal. *Jurnal Intervensi Sosial Dan Pembangunan*, 1(1), 58–70. <http://dx.doi.org/10.30596%2Fjisp.v1i1.4376>
- Kim, G., & Yang, S. (2016). An Ethnographic Study of a Shelter for Victims of Domestic Violence in Korea. *Indian Journal of Gender Studies*, 23(3), 376–392. <https://doi.org/10.1177/0971521516656076>
- Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan. (2020). *Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan 2020*. Dikutip dari: <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-dan-lembar-fakta-komnas-perempuan-catatan-tahunan-kekerasan-terhadap-perempuan-2020>
- Korlefura, C., & Tupamahu, M. K. (2021). Kaum Perempuan dalam Fungsi Produksi: Studi pada Pedagang Wanita di Pasar Tradisional. *Intelektiva Jurnal Ekonomi, Sosial & Humaniora*, 3(4), 74–80.
- Kottak, C. P. (2000). *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*. Mc.Graw-Hill.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldana, J. (2014). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook Third Edition*. SAGE Publications Inc.
- Mugniesyah, S. S., & Kosuke, M. (2007). Access to Land in Sundanese Community. *Japanese Journal of Southeast Asian Studies*, 44(4), 519–544.
- Muttaqien, Z. (2020). Peran Perempuan dalam Tradisi Sunda Wiwitan. *Khazanah Theologia*, 1(1), 23–29. <https://doi.org/10.15575/kt.v1i1.7123>
- Nofitasari, S., & Supianto, S. (2019). Perlindungan Hukum bagi Perempuan Ekonomi Lemah dalam upaya Pencegahan Terjadinya Kekerasan dalam Rumah Tangga di Kelurahan Tegalgede Kecamatan Sumbersari Kabupaten Jember. *Jurnal Rechtsens*, 8(1), 53–66. <https://doi.org/10.36835/rechtsens.v8i1.487>
- Obie, M. (2018). Violence against women in Muna, Southeast Sulawesi, Indonesia (A perspective of gender sociology). *The Social Science*, 13(1), 154–159. <https://dx.doi.org/10.36478/sscience.2018.154.159>
- Purba, L. (2011). *Kekerasan terhadap Perempuan: Kekerasan dalam Rumah Tangga dan Perdagangan Orang*. Dikutip dari: <https://kemenpppa.go.id/lib/uploads/list/7970a-5a3f9-8.-kekerasan-terhadap-perempuan.pdf>
- Purnaningsiwi, F. A., Sundarso, S., & Rengga, A. (2014). Implementasi Kebijakan Penanganan Tindak Kekerasan terhadap Perempuan di Kota Semarang melalui Pusat Pelayanan Terpadu (PPT)

- SERUNI. *Journal of Public Policy and Management Review*, 3(3), 192–200. <https://doi.org/10.14710/jppmr.v3i3.5745>
- Puspitawati, H. (2013). Konsep dan Teori Keluarga. *Gender Dan Keluarga*. Dikutip dari: <https://doi.org/10.1249/01.mss.0000074580.79648.9d>
- Rohmana, J. A. (2014). Perempuan dan Kearifan Lokal: Performativitas Perempuan dalam Ritual Adat Sunda. *Musawa Jurnal Studi Gender Dan Islam*, 13(2), 151–165. <https://doi.org/10.14421/musawa.2014.132.151-166>
- Rosala, D., Masunah, J., Narawati, T., Karyono, T., & Sunaryo, A. (2021). Internalisasi Nilai Tri-Silas melalui Pembelajaran Tari Anak Berbasis Budaya Lokal. *Jurnal Obsesi: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 5(2), 1973–1986. <https://doi.org/10.31004/obsesi.v5i2.1087>
- Rostiyati, A. (2018). Peran Ganda Perempuan Nelayan di Desa Muara Gading Mas Lampung Timur. *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya*, 10(2), 187-202. <http://dx.doi.org/10.30959/patanjala.v10i2.373>
- Sita, K., & Herawati, E. (2017). Gender Relation in Tea Plucking Workers: A Case Study of Gender Division of Labour and Gender Relation in Gambung Tea Plantation, West Java. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 5(1), 1-8. <https://doi.org/10.22500/sodality.v5i1.16266>
- Sujadmi, S. (2017). Perempuan dalam Arena Kekerasan Domestik: (Studi Dokumen Penyebab Kekerasan pada Perempuan dalam Rumah Tangga di Pulau Bangka). *Society*, 5(1), 99–106. <https://doi.org/10.33019/society.v5i1.23>
- Tamrin, T., Manullang, S. O., Widjaja, G., & Sijabat, H. H. (2020). Peran Lembaga Konsultasi dalam Merubah Sikap dan Persepsi Istri Korban Dampak Kekerasan dalam Rumah Tangga di Sambas Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif. *Intizar*, 26(2), 73–80. <https://doi.org/10.19109/intizar.v26i2.7471>
- Tanaya, S. Shackled by Patriarchy and Poverty: Women's Experiences with Domestic Violence in North Central Timor and North Sumatra. *PCD Journal*, 8(2), 187-202. <https://doi.org/10.22146/pcd.v8i2.877>
- van Bemmelen, S. T. (2009). *Menuju Masyarakat Adil Gender*. Veco Indonesia.
- Vibriyanti, D. (2015). Peran Kaum Perempuan dalam Industri Kerajinan Gerabah Di Desa Banyumulek, Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 17(2), 117–129. <https://doi.org/10.25077/jantro.v17.n2.p117-129.2015>
- You, Y. (2019). Relasi Gender Patriarki dan Dampaknya terhadap Perempuan Hubula Suku Dani, Kabupaten Jayawijaya, Papua. *Sosiohumaniora*, 21(1), 65-77. <https://doi.org/10.24198/sosiohumaniora.v21i1.19335>
- Zulaikha, F. I., & Purwaningsih, S. (2019). Representasi Identitas Perempuan dalam Ranah Domestik - Sebuah Kajian Semiotika Budaya pada Peribahasa Sunda. *NUSA*, 14(3), 341–352. <https://doi.org/10.14710/nusa.14.3.341-352>

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



INTERAKSI ETNIK LOKAL DAN PENDATANG: STUDI TENTANG PERUBAHAN STRUKTUR KELUARGA DI KOTA BENGKULU

Rifa'i¹, Ayu Wijayanti², Hafri Yuliani³

¹ FAI, Universitas Muhammadiyah Bengkulu, Bengkulu.

^{2,3} FISIP, Universitas Muhammadiyah Bengkulu, Bengkulu.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 23th January, 2022
Review : 09th March, 2022
Accepted : 15th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Interaction; ethnicity; local and immigrant; social changes; family structure.

CORRESPONDENCE

* E-mail: rifai@umb.ac.id

A B S T R A C T

This study aims to analyze the interaction between ethnic groups and changes in the family structure of the Minangkabau, Javanese, and local ethnic groups in Bengkulu City. This research uses a qualitative approach with an analytical descriptive method. The results of the study explain that: First, the interaction pattern carried out by each ethnic Javanese, Minang and local ethnic is an associative interaction, where the interaction that arises is the self-awareness of each ethnicity of the importance of the meaning of life interacting without having to contradict even though different ethnicity or ethnicity they come from. In fact, in the local people's life, even though they live side by side with multi-ethnic groups, there has never been friction or inter-ethnic conflict. Second, in the Minang ethnic there is a trend to change the kinship system from matrilineal to bilateral kinship system, as result there is also a shift in the role of the powerful and responsible from uncle to father who is in charge and responsible for the family. Thirdly, in Javanese, no fundamental change finding, but the change lies only in the calling of everyone in the family.

A. PENDAHULUAN

Indonesia adalah negara multietnik, multikultur dan multilingual, dan manusia Indonesia secara kultural dapat dikatakan berada pada tiga ruang budaya, yakni pertama, kampung lokal, misalnya etnik Jawa berkampung di Pulau Jawa, etnik Bali berkampung di Pulau Bali, dan seterusnya. Kedua, etnik-etnik di Indonesia adalah bagian dari negara kesatuan Republik Indonesia sehingga mereka bisa disebut berada pada kampung nasional. Ketiga, negara kesatuan Republik Indonesia berada pada kampung lebih besar, yakni kampung global.¹

Hasil dari kerjasama BPS dan ISEAS (*Institute of South Asian Studies*) merumuskan bahwa terdapat 663 suku yang diperoleh dari pengelompokan suku dan subsuku di Indonesia. Bahkan dunia internasional telah mengakui bahwa masyarakat Indonesia, baik secara vertikal maupun horizontal, merupakan

masyarakat paling majemuk di dunia selain Amerika Serikat dan India.²

Pada akhirnya kondisi demikian menciptakan masyarakat multietnis dengan kemampuan adaptasi dan toleransi yang dijadikan sebagai pedoman pokok dalam berinteraksi dengan masyarakat sekitar. Hal ini sejalan dengan konsep *principle of reciprocity* (prinsip-prinsip resiprositas, timbal balik, saling memberi dan menerima) yang dikemukakan oleh B. Mallinowski. Prinsip ini berfungsi memelihara solidaritas dan integritas dalam kehidupan bersama sebagai suatu masyarakat.³

Kehidupan masyarakat multietnik ini selanjutnya dapat digambarkan dalam kehidupan masyarakat Kota Bengkulu. Sebagai salah satu kota yang menjadi tujuan migrasi dari berbagai kota sekitarnya, seperti Padang, Palembang, Jambi dan Medan maupun dari

¹ Ida Bagus Putra Yadnya dan I Wayan Ardika (ed). (2017). *Dinamika Manusia dan Kebudayaan Indonesia dari Masa ke Masa*. Bali: Pustaka Larasan.

² Pitoyo, A. J., & Triwahyudi, H. (2018). Dinamika Perkembangan Etnis di Indonesia dalam Konteks Persatuan Negara. *Populasi*, 25(1), 64. <https://doi.org/10.22146/jp.32416>

³ Armini, G. A. (2017). TOLERANSI MASYARAKAT MULTI ETNIS DAN MULTIAGAMA DALAM ORGANISASI SUBAK DI BALI. *Patanjala : Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya*, 5(1), 38. <https://doi.org/10.30959/patanjala.v5i1.152>

Pulau Jawa, menyebabkan Kota Bengkulu secara kuantitas dihuni oleh kelompok-kelompok etnik yang beragam. Berdasarkan catatan Biro Pusat Statistik (BPS) Kota Bengkulu tahun 2010, sebagian besar penduduk Kota Bengkulu adalah pendatang dari berbagai macam etnik, seperti Jawa, Minangkabau, Batak, Madura, Bugis dan Cina. Secara kuantitas, etnik Jawa dan Minangkabau merupakan pendatang terbesar dibanding dengan etnik lain.⁴

Berdasarkan studi pendahuluan yang dilakukan oleh Susiyanto, Hangabei, S. M., Mukhlizar, & Rasman. (2021), Tentang etnik pendatang di Kota Bengkulu, setiap etnik pendatang tersebut menunjukkan perubahan pola hidup dan sistem nilai budaya yang dianutnya, seperti: memudarnya pola interaksi yang cenderung individual, perubahan pola kekerabatan dari keluarga luas menjadi keluarga inti, beralihnya penggunaan bahasa etnik dengan Bahasa Indonesia ketika berkomunikasi, baik dalam keluarga dan masyarakat; maupun berbagai aktifitas tradisi yang sudah tidak lagi ditonjolkan.

Kondisi demikian didukung oleh pendapat para ahli bahwa apabila dua masyarakat dan kebudayaan berada dalam lokasi yang sama, masyarakat minoritas di daerah tertentu akan mengikuti pola umum kehidupan masyarakat mayoritas. Dengan kata lain, kebudayaan minoritas akan mengikuti pola umum yang berlaku pada masyarakat mayoritas. Sehingga dengan demikian, mereka dapat hidup berdampingan dan bekerjasama untuk kesejahteraan hidup mereka.⁵

Oleh karena itu, interaksi antara kedua etnik pendatang mayoritas di Kota Bengkulu, yaitu Jawa dan Minangkabau terasa dinamis ketika kedua etnik pendatang tersebut melakukan aktifitas timbal balik, baik di masyarakat, kegiatan ekonomi, politik maupun keagamaan. Kedinamisan ini merupakan refleksi dari keberadaan masing-masing etnik pendatang untuk menunjukkan eksistensinya. Sehingga resistensi tidak terjadi persaingan yang tidak sehat antar mereka; meskipun selama ini tidak pernah muncul konflik secara terbuka. Interaksi mereka juga dimungkinkan terjadi secara intensif, sebab pola pemukiman keduanya cenderung menyatu. Ekspresi budayanya ketika berinteraksi pun adalah fenomena keberagaman sosial budaya, dimana keduanya merupakan spesifikasi etnik pendatang yang berada pada geografis diluar basis budayanya; sehingga interaksi yang dibangun menampilkan entitas kultur dengan pola spesifik⁶.

Etnik Minangkabau, dan Jawa mempunyai pola budaya dan sifat khas yang mengarah pada kebudayaan yang mereka miliki. Namun kemudian saat menjadi pendatang, masing-masing dari mereka

mengalami perubahan-perubahan karena harus beradaptasi pada lingkungan baru, baik cara hidup, cara bergaul, dan hubungan sosial lainnya.⁷

Etnik Jawa dan Minangkabau dengan entitas kultur yang memiliki pola interaksi spesifik berdasarkan latar belakang sosial budaya, eksistensinya di Kota Bengkulu tidak dapat dipisahkan dengan etnik lokal. Etnik lokal, secara sosial budaya mewarnai kehidupan masyarakat Kota Bengkulu, sehingga kehadiran etnik pendatang dengan berbagai latar belakang sosial budaya berbeda menjadi fenomena bagi terciptanya sebuah hubungan multietnik yang sarat dengan perbedaan, baik sistem sosial, budaya maupun kepentingan. Oleh sebab itu, keberadaan etnik lokal menjadi fenomena yang ikut menentukan bagi terciptanya sebuah komunitas multietnik dengan berbagai dampak sosial, budaya, ekonomi maupun politik yang senantiasa menyertai. Interaksi antara etnik Jawa dan Minangkabau sebagai etnik pendatang dengan etnik lokal pada dasarnya merupakan implementasi hubungan fungsional multietnik yang dibingkai adanya perbedaan latar belakang sosial budaya. Perbedaan ini telah menempatkan kedua belah pihak menjadi bagian dalam sebuah komunitas multietnik yang saling mempengaruhi, terutama berkaitan dengan nilai sosial budaya.

Keberadaan etnik Jawa dan Minangkabau yang dominan secara kuantitas dibanding dengan etnik pendatang lain, merupakan pertimbangan akademis ditetapkannya kedua etnik tersebut sebagai fokus, selain karena pola interaksi etniknya paling menonjol. Demikian juga dengan pertimbangan pola penyebaran komunitas mereka yang cenderung mengelompok berdasarkan jenis pekerjaan, menjadikan intensitas interaksi yang terjadi lebih dinamis, sehingga sangat dimungkinkan terjadinya proses difusi, asimilasi maupun akulturasi yang pada akhirnya menyebabkan terjadinya perubahan struktur sosial dan budaya maupun perubahan struktur keluarga. Perubahan struktur sosial ataupun perubahan struktur keluarga yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah perubahan pada aspek struktur tanggung jawab, model kekerabatan, sistem waris, maupun dalam struktur kekuasaan.

Berdasarkan uraian dan hasil observasi awal sebagaimana tersebut di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan memperdalam kajian tentang interaksi antar etnik dan perubahan struktur keluarga dengan fokus permasalahan pola interaksi antara etnik Minangkabau, Jawa dan etnik Lokal di Kota Bengkulu dan perubahan struktur keluarga etnik Minang dan etnik Jawa di Kota Bengkulu sehingga hasil penelitian ini nantinya dapat memberikan kontribusi dalam kajian antropologi terutama mengenai warna dan budaya baru yang dihasilkan oleh masyarakat pendatang dan masyarakat lokal di suatu wilayah.

⁴ Badan Pusat Statistik. (2011). *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010*. Jakarta: Badan Pusat Statistik, hal 36-41.

⁵ Armini, G. A. (2017). TOLERANSI MASYARAKAT MULTI ETNIS DAN MULTIAGAMA DALAM ORGANISASI SUBAK DI BALI. *Patanjala : Jurnal Penelitian Sejarah Dan Budaya*, 5(1), 38. <https://doi.org/10.30959/patanjala.v5i1.152>

⁶ Susiyanto. (2020). *Interaksi Antar Etnik Dalam Kerangka Etnisitas: Teori, Konsep, dan Implementasinya*. Bengkulu: Zara Abadi.

⁷ Undri, U. (2019). MIGRASI DAN INTERAKSI ANTARETNIS DI KABUPATEN PASAMAN BARAT PROVINSI SUMATERA BARAT. *JURNAL PENELITIAN SEJARAH DAN BUDAYA*, 4(2), 1189-1210. <https://doi.org/10.36424/jpsb.v4i2.66>

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif analitik yang artinya, penelitian ini berupaya mendeskripsikan dan memberikan penjelasan mendalam,⁸ khususnya tentang interaksi antar etnik dan perubahan struktur keluarga etnik Jawa dan Minang di Kota Bengkulu.

Penjaringan peta lapangan diperoleh melalui pra survei, yaitu observasi dan wawancara dengan tokoh masyarakat etnik Jawa, lokal dan Minang yang ada di Kelurahan Surabaya, Kecamatan Sungai Serut, Kota Bengkulu. Sedangkan pengambilan data penelitian dilakukan terhadap sasaran penelitian yang terlebih dahulu ditentukan kriterianya, atau dikenal dengan istilah *purposive sampling*⁹, yaitu: 1) Etnik Minang, Jawa, dan lokal yang ada di Kelurahan Surabaya Kecamatan Sungai Serut Kota Bengkulu, dan menetap secara permanen. 2) Berusia lebih dari 30 tahun, baik sudah menikah atau belum; pria maupun wanita.

Dari kriteria tersebut, terpilihlah 15 orang informan, terdiri dari 5 orang etnik Minangkabau, 5 orang etnik Jawa, dan 5 orang etnik lokal yang dianggap mampu menjadi representatif dari masing-masing kelompok etnik. Data yang tercakup dalam penelitian ini meliputi data primer dan data sekunder¹⁰. Data primer yang dimaksudkan adalah hasil wawancara dan observasi langsung terhadap informan mengenai pola hubungan atau interaksi antar Etnik Minang, Jawa, dan lokal dan pola perubahan struktur keluarga etnik Minang, Jawa dan Jawa, dan lokal akibat pola interaksi yang terjadi. Sementara data sekunder pada penelitian ini berupa dokumentasi dari pihak kelurahan mengenai profil wilayah dan penduduk setempat.

Untuk memperoleh hasil wawancara yang dapat menjawab rumusan dan tujuan penelitian, peneliti memposisikan diri sebagai instrumen penelitian, dengan senantiasa memanfaatkan observasi partisipasi dan wawancara mendalam (*depth interview*) terhadap sasaran penelitian. Tahapan penelitian lapangan dilakukan dengan cara sebagai berikut:¹¹

- a. Tahap Orientasi
- b. Tahap eksplorasi
- c. Tahap "member check"

Selanjutnya teknik analisis data yang dilakukan menggunakan beberapa tahap seperti reduksi data, pengelompokan data yang disusun dalam bentuk narasi-narasi sehingga berbentuk rangkaian informasi yang bermakna sesuai dengan permasalahan

penelitian, lalu pengambilan kesimpulan, dan verifikasi hasil analisis data dengan informan¹².

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Deskripsi Wilayah Penelitian

Kota Bengkulu merupakan ibukota Propinsi Bengkulu yang terbentuk berdasarkan Undang-Undang Darurat Nomor 6 Tahun 1956 tentang Pembentukan Daerah Otonom Kabupaten-Kabupaten dalam Lingkungan Daerah Propinsi Sumatera Selatan. Sejak dikeluarkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1957, kota kecil Bengkulu diubah statusnya menjadi Kotapraja, meliputi 4 wilayah kedatukan yang membawahi 28 Kepangkuan. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 9 Tahun 1967 jo Peraturan Pemerintah Nomor 20 Tahun 1968 Propinsi Bengkulu berdiri dan Kota Bengkulu dijadikan sebagai Ibukotanya. Berdasarkan Peraturan Pemerintah No.46 Tahun 1986 luas Kota Bengkulu adalah 144.52 Km², sedangkan Berdasarkan hasil pengukuran tahun 2008 oleh Badan Koordinasi Survei dan Pemetaan Nasional (Bakosurtanal), Luas Kota Bengkulu adalah seluas 151.70 Km².

Sebutan Kotapraja selanjutnya diganti dengan Kotamadya Dati II Bengkulu sesuai dengan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1974 tentang Pokok-pokok Pemerintahan di daerah. Istilah Kotamadya Dati II Bengkulu berubah menjadi Kota Bengkulu berdasarkan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah dan Peraturan Pemerintah di daerah tentang kewenangan pemerintah di daerah.

Pada tahun 2008, Kota Bengkulu mengalami pemekaran wilayah. Kota Bengkulu yang semula terdiri dari 4 kecamatan dengan 57 kelurahan dimekarkan menjadi 9 kecamatan dengan 67 kelurahan, yaitu:

1. Kecamatan Selebar dengan 5 Kelurahan dan luas wilayah 46.36 Km²;
2. Kecamatan Kampung Melayu dengan 6 Kelurahan dengan luas wilayah 23.14 Km²;
3. Kecamatan Gading Cempaka dengan 5 Kelurahan dengan luas wilayah 14.42 Km²;
4. Kecamatan Ratu Samban dengan 9 Kelurahan dengan luas wilayah 2.84 Km²;
5. Kecamatan Ratu Agung 9 Kelurahan dengan luas wilayah 11.02 Km²;
6. Kecamatan Teluk Segara dengan 12 Kelurahan dengan luas wilayah 2.76 Km²;
7. Kecamatan Sungai Serut dengan 7 Kelurahan dengan luas wilayah 13.53 Km²;
8. Kecamatan Muara Bangkahulu dengan 7 Kelurahan dengan luas wilayah 23.18 Km²; dan
9. Kecamatan Singgaran Pati dengan 6 Kelurahan dengan luas wilayah 14.44 Km².

Selanjutnya mengenai batas administratif, kota Bengkulu sebelah Utara dan Timur berbatasan

⁸ Rijali, A. (2019). ANALISIS DATA KUALITATIF. *Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, 17(33), 81. <https://doi.org/10.18592/alhadharah.v17i33.2374>

⁹ Zuchri Abdussamad. (2021). *Metode Penelitian Kualitatif*. Makassar: Syakir Media Press.

¹⁰ Zuchri Abdussamad. (2021). *Metode Penelitian Kualitatif*. Makassar: Syakir Media Press.

¹¹ Zuchri Abdussamad. (2021). *Metode Penelitian Kualitatif*. Makassar: Syakir Media Press.

¹² Zuchri Abdussamad. (2021). *Metode Penelitian Kualitatif*. Makassar: Syakir Media Press.

dengan Kabupaten Bengkulu Tengah, sebelah Selatan dengan Kabupaten Seluma, sebelah Barat dengan Samudra Hindia.

Dalam sebuah wilayah, faktor utama yang sangat menentukan proses pertumbuhan dan perkembangan kota adalah faktor manusia beserta kegiatan dan pola pergerakannya. Keberadaan manusia ini sendiri tidak lepas dari kelahiran, kematian, adanya migrasi, perkembangan tenaga kerja dan lain sebagainya. Berdasarkan data yang diolah dari BPS selama lima tahun terakhir, diketahui bahwa jumlah penduduk Kota Bengkulu pada tahun 2017 adalah 368.100 jiwa, tahun 2018 adalah 376.500 jiwa, tahun 2019 adalah 385.000 jiwa, tahun 2020 adalah 371.828 jiwa, dan tahun 2021 adalah 374.394 jiwa dengan rasio jenis kelamin terdiri dari 212.388 laki-laki dan 200.079 perempuan. Rasio jenis kelamin Kota Bengkulu 97,73 persen, ini menunjukkan bahwa penduduk laki-laki lebih banyak dibandingkan dengan penduduk perempuan.

Bila ditinjau dari identitas budaya yang dimiliki, Bengkulu bisa dikatakan sebagai salah satu provinsi di Pulau Sumatera yang memiliki penduduk asli pendukung kebudayaan tertua yakni; Melayu, Rejang, Serawai, dan Enggano. Dimana orang Melayu Bengkulu ini merupakan percampuran antara suku asli Bengkulu dengan orang-orang Melayu pendatang dari Jambi, Riau, Palembang, Minangkabau, dan daerah-daerah lainnya di sebelah selatan. Pada umumnya kelompok-kelompok etnik lokal di Bengkulu terbagi atas beberapa klan (sukau), biasanya dalam satu dusun ada dua hingga empat klan, yang dikepalai oleh ketua (ketua sukau). Klan ini merupakan himpunan keluarga besar yang masih satu keturunan dari nenek moyang. Misalnya suku Rejang yang berdiam di wilayah Kabupaten Rejang Lebong, suku Serawai yang sebagian besar berdiam di Kabupaten Seluma, kecamatan Talo, Pino, dan Manna di Kabupaten Bengkulu Selatan, atau Enggano yang berdiam di Pulau Enggano, sebelah barat pantai Provinsi Bengkulu.¹³

2. Pola Interaksi Sosial antar Etnik

Jalinan interaksi yang terjadi antara individu dengan individu, individu dengan kelompok, dan kelompok dengan kelompok bersifat dinamis dan mempunyai pola tertentu. Apabila interaksi sosial tersebut diulang menurut pola yang sama dan bertahan untuk jangka waktu yang lama, maka akan terwujud hubungan sosial yang relatif mapan. Hal tersebut menunjukkan bahwa interaksi sosial merupakan kunci dari semua kehidupan sosial, karena tanpa adanya interaksi sosial maka tidak akan ada kehidupan dalam masyarakat. Pergaulan hidup akan terjadi dalam suatu kelompok sosial apabila terjadi suatu kerja sama, saling berbicara, dan sebagainya untuk mencapai suatu tujuan bersama,

dimana sebagai suatu kesatuan dalam sistem kemasyarakatan, setiap individu sebagai anggotanya akan melakukan interaksi sosial dengan menggunakan bahasa yang diakui bersama¹⁴, meskipun berasal dan memiliki bahasa ibu yang berbeda-beda.

Di sisi lain, interaksi menjadi sangat penting untuk mencapai suatu tujuan dan menghindari terjadinya suatu persaingan bahkan dapat meminimalisir timbulnya suatu konflik. Dengan mempelajari interaksi sosial, maka kita akan dapat memahami berbagai permasalahan sosial, juga akan memperoleh pengertian segi dinamis atau gerak dari masyarakat. Dengan mempelajari interaksi sosial pula, maka kita akan memperoleh pengetahuan yang dapat dijadikan dasar dalam membentuk wawasan kebangsaan yang berguna untuk pembangunan bangsa ke depannya.

Berdasarkan wawancara yang telah dilakukan pada beberapa orang informan sehubungan dengan rumusan masalah yang pertama di dalam penelitian ini, yaitu bagaimana pola interaksi antar etnik Minangkabau, Jawa dan etnik Lokal di Kota Bengkulu, masyarakat Bengkulu sebagai masyarakat multietnik jaringan komunikasi atau interaksinya bukan saja hanya dilakukan dari dan oleh komunitas etniknya tetapi juga dilakukan lintas etnik melalui berbagai kegiatan sosial kemasyarakatan maupun melalui kegiatan sosial keagamaan. Sebagai bagian dari anggota masyarakat multietnik mereka selalu berupaya melakukan jalinan interaksi pada saat kegiatan RT, yasinan rutin mingguan, gotong royong, arisan, ronda malam, pada saat berbelanja di warung atau bermain domino walaupun tidak dilakukan setiap hari karena masing-masing memiliki kesibukan untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarga dan faktor kesehatan.

Berdasarkan wawancara tersebut dapat dikatakan bahwa pola interaksi yang dilakukan oleh etnik Minangkabau, Jawa dan etnik lokal baru atau hanya sebatas aktivitas-aktivitas sosial biasa yang memang harus diperankan oleh setiap warga masyarakat dalam kehidupan bertetangga. Proses ini kata Soekanto¹⁵ baru merupakan syarat terjadinya interaksi sosial, karena adanya kontak sosial (*social contact*) dan adanya komunikasi (*communication*).

Kehidupan sosial etnis Jawa, Minang, dan etnis lokal Bengkulu tidak hanya dilakukan di lingkungan tetangganya dimana mereka berada, akan tetapi juga dilakukan dimana mereka sering melakukan aktivitas keseharian seperti di pasar, warung (sebagai pedagang dan pembeli), kantor (sebagai pegawai) maupun di tempat pekerjaan lainnya. Interaksi juga sering dilakukan bersama-sama komunitas etnik dengan paguyuban yang bersifat kedaerahan seperti PMJB (Paguyuban Masyarakat Jawa Bengkulu), IKM (Ikatan Keluarga Minangkabau), IKMS (Ikatan

¹³ Fitria, R. (2019). Komunikasi Multikultural dalam Menjaga Kerukunan Antar Umat Beragama di Kabupaten Bengkulu Tengah. *Manhaj: Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat*, 3(2), 1. <https://doi.org/10.29300/mjppm.v3i2.2366>

¹⁴ Suseno, D. (2017). KOMUNIKASI KESUKUBANGSAAN. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19(1), 27. <https://doi.org/10.25077/jantro.v19i1.67>

¹⁵ Soerjono Soekanto. (2012). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, hal:58-59

Keluarga Sumatra Utara), IKML (Ikatan Keluarga Muara Langkap), SAS, (Sulit Air Sepakat) dan lain-lain paguyuban yang ada. Hal itu bertujuan untuk menjaga silaturahmi dan mengajarkan anak-anak mereka mengenai kebudayaan asalnya seperti bahasa dan adat istiadat.

Hal tersebut menunjukkan bahwa interaksi yang dilakukan oleh masing-masing etnik Jawa, Minang maupun etnik lokal adalah interaksi yang bersifat asosiatif, di mana dalam interaksi tersebut yang muncul adalah kesadaran diri dari masing-masing etnik akan pentingnya makna hidup berinteraksi tanpa harus bertentangan walau beda suku atau etnik mereka berasal. Dalam kenyataannya memang kehidupan masyarakat Bengkulu walaupun hidup berdampingan dengan multietnik belum pernah terjadi gesekan-gesekan atau konflik antar etnik.

Fenomena masyarakat Kota Bengkulu yang tidak lagi eksklusif terhadap kelompok etniknya dalam bergaul dan memilih teman, merupakan wujud dari sikap terbuka seluruh etnik baik etnik lokal maupun etnik pendatang. Prinsip dasarnya adalah di era globalisasi dan kehidupan yang serba terbuka tidak mungkin akan hidup eksklusif, karena justru akan menjadikan sebuah etnik hidup dalam keterbelakangan dan kemiskinan. Faktor inilah yang ikut menentukan sikap terbuka dalam berinteraksi terhadap etnik lain di kota Bengkulu. Ada pergeseran pemahaman keberadaan masing-masing etnik ketika mereka hidup dalam sebuah komunitas multietnik; seperti halnya dikemukakan Manning (1996:45), bahwa kompleksitas persoalan yang muncul dalam kehidupan kota telah membawa perubahan cara pandang kelompok-kelompok etnik, kesamaan motivasi telah membawa mereka dalam kebersamaan. Artinya, kompleksitas persoalan kehidupan kota mempengaruhi pola hidup dan cara pandang kelompok-kelompok etnik berkenaan dengan persoalan kehidupan yang dia hadapi. Baik etnik lokal ataupun etnik pendatang melihat bahwa persoalan kehidupan yang dihadapi walaupun berbeda budaya dan masing-masing sudah menjadi pandangan hidupnya. Pola pikir ini mengindikasikan telah terjadi perubahan walaupun tidak akan terjadi pergeseran sebagai akibat interaksi antar etnik yang selanjutnya menyebabkan integrasi budaya antar kelompok etnik.

a. Perubahan Struktur Keluarga

Sebelum menjelaskan lebih lanjut tentang perubahan struktur keluarga, secara lintas terlebih dahulu akan dijelaskan tentang struktur sosial. Struktur sosial dipahami sebagai suatu bangunan sosial yang terdiri dari berbagai unsur pembentukan masyarakat. Unsur-unsur ini saling berhubungan satu dengan yang lain secara fungsional. Artinya kalau terjadi perubahan salah satu unsur, unsur yang lain akan mengalami perubahan juga¹⁶.

Dalam struktur sosial terdapat keluarga, sebagai kelompok kecil yang paling penting dari masyarakat

luas, karena keluarga merupakan satuan kelompok primer yang sangat erat, yang dibentuk karena kebutuhan akan kasih sayang antara suami dan istri. Lebih lanjut Soekanto¹⁷ menjelaskan bahwa sebuah keluarga merupakan unit terkecil dalam masyarakat yang mempunyai fungsi-fungsi tertentu, dimana sebuah keluarga lazimnya terdiri dari suami/ayah, istri/ibu, dan anak-anak yang belum menikah. Adapula Clara¹⁸ menjelaskan bahwa keluarga sebagai institusi terkecil, merupakan fondasi dan investasi awal untuk membangun kehidupan sosial dan kehidupan bermasyarakat secara luas menjadi lebih baik. Sebab, di dalam keluarga internalisasi nilai-nilai dan norma-norma sosial jauh lebih efektif dilakukan daripada melalui institusi lainnya di luar lembaga keluarga.

Berdasarkan beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa keluarga adalah sebuah lembaga atau institusi dalam sebuah masyarakat yang mempunyai fungsi-fungsi tertentu serta terdiri dari pribadi-pribadi yang memiliki peranan masing-masing, serta mempunyai pertalian darah, baik dari keturunan maupun dari perkawinan.

Lebih daripada itu, keluarga merupakan suatu sistem interaksi yang mana tiap komponennya memiliki batasan yang selalu berubah dan derajat ketahanan untuk berubah yang bervariasi. Keluarga akan melalui suatu proses perubahan yang menghasilkan tekanan terhadap seluruh anggotanya karena setiap anggotanya tumbuh dan berkembang. Secara nyata perubahan struktur keluarga ini bisa dilihat dalam institusi keluarga saat ini yang banyak mengalami perubahan fungsi pada setiap anggotanya dan berakibat pada perubahan struktur keluarga.¹⁹

Pada struktur sosial dan kemasyarakatan, hal penting lainnya yang harus diperhatikan adalah sistem kekerabatan. Sistem kekerabatan mempunyai arti penting dalam banyak masyarakat baik masyarakat sederhana maupun masyarakat yang sudah maju karena berkaitan dengan hubungan terhadap nenek moyang, dan kerabat adalah kunci hubungan dalam struktur sosial. Hubungan dengan kerabat tersebut menjadi poros dari berbagai interaksi, kewajiban-kewajiban, loyalitas, dan sentimen-sentimen. Dalam masyarakat di mana loyalitas kekerabatan sangat penting pada kerabat menggantikan loyalitas pada yang lain. Artinya sistem kekerabatan sangat erat kaitannya dengan struktur sosial yang dibangunnya lebih lanjut. Sistem kekerabatan menentukan posisi seseorang dalam masyarakat, yaitu posisi laki-laki dan posisi perempuan.²⁰ Pada kekerabatan patrilineal posisi laki-

¹⁶ Setiadi, Elly M dan Usman Kolip. (2013). *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, hal:38.

¹⁷ Soejono Soekanto. (2009). *Sosiologi Keluarga (Tentang Ikhwal Keluarga, Remaja dan Anak)*. Jakarta: Rineka Cipta.

¹⁸ Evy Clara dan Ajeng Agrita Dwikasih Wardani. (2020). *Sosiologi Keluarga*. Jakarta: UNJ Press

¹⁹ Lestari, P., & Pratiwi, P. H. (2018). PERUBAHAN DALAM STRUKTUR KELUARGA. *DIMENSIA: Jurnal Kajian Sosiologi*, 7(1). <https://doi.org/10.21831/dimensia.v7i1.21053>.

²⁰ Meiyenti, S., & . S. (2014). PERUBAHAN ISTILAH KEKERABATAN DAN HUBUNGANNYA DENGAN SISTEM KEKERABATAN PADA MASYARAKAT MINANGKABAU. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 16(1), 57. <https://doi.org/10.25077/jantro.v16i1.13>

laki lebih penting daripada posisi perempuan dan sebaliknya pada kekerabatan matrilineal posisi perempuanlah yang lebih penting, terutama terkait dengan keberlangsungan kekerabatan tersebut (Meiyenti & ., 2014)

Etnik Minang dan Etnik Jawa adalah dua etnik yang masing-masing memiliki pola tersendiri dalam struktur kekerabatan, jika etnik Minang memiliki kekerabatan matrilineal yang menarik hubungan kekerabatan melalui garis keturunan perempuan (ibu), maka sistem kekerabatan etnik Jawa ditarik melalui garis ayah dan ibu (bilateral).

Rumusan masalah kedua yang diajukan dalam penelitian ini adalah tentang perubahan struktur keluarga etnik minang dan etnik jawa. Dimana struktur keluarga yang dimaksudkan dalam penelitian ini meliputi struktur kekerabatan, struktur kekuasaan dan struktur tanggung jawab.

b. Struktur Kekerabatan, Kekuasaan dan Tanggung Jawab Etnik Minangkabau

Prinsip kekerabatan masyarakat Minangkabau adalah *matrilineal descen* yang mengatur hubungan kekerabatan melalui garis ibu. Dengan prinsip ini, seorang anak akan mengambil suku ibunya. Dalam sistem kekerabatan matrilineal, keluarga yang mendiami rumah gadang adalah orang-orang yang seketurunan yang dinamakan *saparuik* (dari satu perut) atau setali darah menurut garis keturunan ibu. Ibu, anak laki-laki dan anak perempuan dari ibu, saudara laki-laki ibu, saudara perempuan ibu serta anak-anaknya, atau cucu-cucu ibu dari anak perempuannya disebut *saparuik*, karena semua mengikuti ibunya. Sedangkan ayah (suami ibu) tidak termasuk keluarga di rumah gadang istrinya, akan tetapi menjadi anggota keluarga dari parui rumah gadang tempat ia dilahirkan (ibunya).²¹

Sistem kekerabatan matrilineal seiring dengan pergeseran waktu dan perkembangan kehidupan sosial budaya ada kecenderungan mulai terjadi perubahan walau tidak terjadi secara keseluruhan. Perubahan terjadi bukan saja diakibatkan karena banyaknya etnik Minangkabau yang hidup merantau akan tetapi di daerah asalnya pun kekerabatan matrilineal sudah mulai terjadi perubahan. Terjadinya perubahan tersebut menandakan bahwa telah terjadi perubahan pola pemikiran yang diakibatkan karena banyak faktor yang mempengaruhinya.²²

Hasil wawancara dengan informan menunjukkan gejala-gejala semakin menipisnya ciri-ciri matrilineal pada keluarga etnik Minang. Bahkan keluarga etnik Minang yang berada di daerah perantauan memiliki kecenderungan bergeser ke arah

sistem kekerabatan bilateral. Kondisi tersebut berkaitan dengan tanggung jawab, dimana ayah sebagai kepala keluarga memiliki tanggung jawab yang sangat besar bagi keutuhan rumah tangga, terutama bagi mereka yang berada di tanah rantau. Jadi mamak tidak memiliki peran sama sekali sebagaimana ketika di kampung halaman, dan mamak hanya berfungsi sebagai simbol adat saja. Kalau diperhatikan, anak-anak orang minang di rantau yang kurang peduli bahkan tidak mengerti dengan adat-istiadat leluhurnya tidak bisa disalahkan karena orang tuanya sendiri juga mulai kurang memperhatikan adat-istiadat.

Temuan dari wawancara tersebut bisa dimaknai bahwa telah terjadi kecenderungan pergeseran sistem kekerabatan dari matrilineal ke sistem kekerabatan bilateral di mana masing-masing pihak (ayah dan ibu) memiliki sejumlah hak dan kewajiban. Terjadi pergeseran peran dari Mamak (saudara laki-laki ibu) yang seharusnya berkuasa dan bertanggung jawab atas keluarga, menjadi ayah yang berkuasa dan bertanggung jawab penuh atas keluarga.

Perubahan yang terjadi pada masyarakat Minang di perantauan bukan hanya terjadi pada struktur keluarga akan tetapi juga terjadi pada identitas diri. Hasil observasi menunjukkan bahwa masyarakat Minang diperantauan kebanyakan tidak lagi menggunakan nama adat (mis. Jefrizal chaniago) kata chaniago sebagai gelar adat atau turunan yang diberikan oleh suku ibu di mana orang tua perempuan berasal dari suku tersebut. Nama sebutan di belakang seperti dicontohkan di atas menjadi sesuatu yang jarang bahkan tidak lagi digunakan dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP), sebagaimana masyarakat Batak yang dengan konsisten tetap menggunakan nama marga di belakang namanya walaupun mereka berada di perantauan. Hal ini menunjukkan bahwa nama suku bagi masyarakat Minang diperantauan menjadi kurang memiliki makna bahkan dalam acara-acara adat pun nama suku jarang sekali disebutkan.

c. Struktur Kekerabatan, Kekuasaan dan Tanggung Jawab Etnik Jawa

Sistem kekerabatan etnik Jawa menggunakan prinsip bilateral atau parental, sedangkan istilah kekerabatannya diklasifikasikan menurut angkatannya. Sebutan untuk semua kakak laki-laki dan perempuan serta suami dan istrinya dari pihak ayah atau ibu disebut Pakde atau Bude. Adapun adik ayah atau adik ibu disebut paman/pakle dan yang perempuan disebut bibi. Pada masyarakat suku Jawa dilarang adanya perkawinan antara sekandung. Namun ada perkawinan yang diperbolehkan adalah perkawinan seorang duda dengan adik atau kakak mendiang istrinya yang disebut perkawinan nggenteni karang wulu atau perkawinan sororat. Sistem keluarga inti pada suku Jawa juga terdapat sistem keluarga luas (*extended family*), yaitu dalam satu rumah tinggal dua atau tiga keluarga inti yang dikepalai oleh satu kepala somah.

²¹ Sastra, A. I. (2018). Suku Melayu: Sistem Matrilineal dan Budaya Perunggu di Minangkabau. *Melayu Arts and Performance*, 1(1), 1-13. Retrieved from <https://journal.isi-padangpanjang.ac.id/index.php/MAPI/article/download/626/pdf>

²² Malik, R. (2018). IKATAN KEKERABATAN ETNIS MINANGKABAU DALAM MELESTARIKAN NILAI BUDAYA MINANGKABAU DI PERANTAUAN SEBAGAI WUJUD WARGA NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA. *Jurnal Analisa Sosiologi*, 5(2). <https://doi.org/10.20961/jas.v5i2.18102>

Bentuk kekerabatan yang lain sanak sedulur, kelompok kekerabatan ini terdiri atas kerabat keturunan dari seorang nenek moyang sampai derajat ketiga. Kelompok ini memiliki tradisi tolong-menolong yang sangat tinggi dalam peristiwa penting dalam keluarga. Masyarakat Jawa juga mengenal alur waris yaitu semua kerabat sampai tujuh turunan sejauh masih dikenal tempat tinggalnya. Tugas alur waris adalah memelihara makam leluhur, biasanya satu alur waris tinggal di desa tempat makam leluhur. Pada umumnya suku Jawa tidak mempersoalkan tempat menetap setelah pernikahan seperti halnya seseorang yang akan merasa bangga jika setelah pernikahan mereka memiliki tempat tinggal baru. Karena pada kenyataannya yang banyak terjadi setelah pernikahan, mempelai akan tinggal di sekeliling kerabat istri.

Kekerabatan etnik Jawa di rantau tidak terjadi perubahan secara signifikan, walaupun ada perubahan hanya dalam tataran penyebutan misalnya Pak Lek dipanggil Om atau Buk Lek dipanggil tante. Perubahan-perubahan penyebutan/panggilan itu sebenarnya hanya mengikuti trend zaman. Namun secara keseluruhan Kekerabatan masyarakat Jawa di rantau tetap berjalan sebagaimana kekerabatan ketika mereka masih berada di daerah asal, menghitung keluarga dari garis ayah dan ibu. Tidak adanya perubahan secara signifikan di rantau dimungkinkan karena adanya hubungan kekeluargaan dengan daerah asal tetap terjalin dengan baik, masyarakat Jawa di Bengkulu relatif dominan, tidak adanya sumbatan komunikasi, dan interaksi antar etnik di kota Bengkulu tidak mempengaruhi terjadinya perubahan struktur keluarga.

Apalagi adanya pemahaman didalam keluarga orang Jawa yang tidak menganut sistem kekeluargaan satu pihak dari pihak ayah atau pihak ibu saja, karena orang berkeluarga itu pada prinsipnya adalah menyatukan dua keluarga menjadi satu keluarga besar. Keluarga itu bisa dilihat dari silsilah keluarga baik dari sisi bapak maupun dari sisi ibu. Lalu di dalam keluarga yang bertanggung jawab mencari nafkah adalah bapak dan ibu yang mengurus keperluan anak-anaknya dan juga ibu turut serta mencari nafkah.

Dari hasil wawancara dengan beberapa informan tersebut didapatkan data bahwa kekerabatan pada etnik Jawa belum ditemukan adanya perubahan secara radikal, jika pun ada perubahan hanya terjadi pada faktor penyebutan panggilan individu-individu dalam keluarga.

Dari hasil penelitian mengenai pola interaksi sosial antar etnik dan perubahan struktur keluarga yang terjadi pada etnik Minang, Jawa, dan etnik lokal di Kota Bengkulu, dapat diketahui bahwa pada saat ini telah terjadi perubahan-perubahan pada pola interaksi antar etnik dan perubahan struktur keluarga pada masing-masing etnik.

Perubahan tersebut tergambar khususnya pada etnik Minang dan Jawa yang merupakan etnik pendatang di Kota Bengkulu, meskipun perubahan dalam struktur keluarga Jawa tidak terlalu signifikan

seperti halnya perubahan struktur keluarga pada etnik Minang. Namun demikian, situasi sosial mereka secara keseluruhan cenderung stabil tanpa adanya konflik. Kondisi demikian sesuai dengan pernyataan Howard Wriggins mengenai integrasi nasional atau pembauran bangsa-bangsa di suatu wilayah sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh dan bulat. Dimana perpaduan tersebut menurut Ernest Renant, timbul karena adanya kesadaran, hasrat, dan kemauan untuk bersatu akibat berbagai kesamaan²³, yang dalam hal ini berupa kesamaan nasib sebagai perantau atau pendatang.

Hal tersebut sejalan dengan antropologi budaya atau etnologi yang mempelajari tingkah laku manusia, baik secara individu ataupun kelompok. Dimana tingkah laku yang muncul pada manusia merupakan proses pembelajaran baik disadari atau tidak. Misalnya saja dalam perubahan pola interaksi pada masing-masing etnik atau antar etnik di wilayah Kelurahan Surabaya. Dalam berinteraksi, terutama dengan yang berbeda etnik, mereka tidak lagi menggunakan bahasa-bahasa asli mereka, namun menggunakan bahasa lokal atau bahasa Indonesia yang dapat dipahami oleh kedua belah pihak dengan lebih baik. Mereka melakukan hal tersebut bukan tanpa alasan, namun karena mereka telah secara sadar atau tidak memahami bahwa perbedaan bahasa dalam berkomunikasi dapat menjadi salah satu penyebab konflik, karena ada beberapa pemahaman yang berbeda mengenai suku kata-suku kata tertentu. Sehingga untuk meminimalisir konflik antar etnik, maka mereka harus menggunakan bahasa yang dapat dimengerti dan dipahami oleh semua anggota masyarakat.

Begitu pula halnya dengan perubahan struktur keluarga, terutama bagi etnik Minang yang cukup signifikan, berkaitan dengan garis keturunan matrilineal yang mulai berubah menjadi bilateral/parental, keterlibatan paman (Mamak) dalam pengambilan keputusan-keputusan strategis keluarga besar yang sudah semakin berkurang karena adanya faktor perbedaan geografis dan efisiensi sehingga pengambilan keputusan strategis mulai beralih kepada kepala keluarga inti, dan perubahan pada identitas diri, dimana sudah semakin banyak etnik Minang yang tidak lagi menggunakan nama atau gelar adat dalam kehidupan sosial mereka, yang merupakan perwujudan dari proses pembelajaran manusia untuk dapat menjadi lebih efisien dalam menjalani kehidupannya sehingga akhirnya muncullah bentuk-bentuk kebudayaan yang baru dalam kehidupan masyarakat etnik Minang sebagai pendatang.

²³ Gunsu Nurmansyah, Nunung Rodliyah, dan Recca Ayu Hapsari. (2019). Pengantar Antropologi: Sebuah Ikhtisar Mengenal Antropologi. Bandar Lampung: Aura Publisher.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan deskriptif hasil penelitian tersebut di atas maka dapat disimpulkan dalam beberapa hal: *Pertama*, Pola interaksi yang dilakukan oleh masing-masing etnik Jawa, Minang maupun etnik lokal adalah interaksi yang bersifat asosiatif, di mana dalam interaksi tersebut yang muncul adalah kesadaran diri dari masing-masing etnik akan pentingnya makna hidup berinteraksi tanpa harus bertentangan walau beda suku atau etnik mereka berasal. Dalam kenyataannya memang kehidupan masyarakat Bengkulu walaupun hidup berdampingan dengan multietnik belum pernah terjadi gesekan-gesekan atau konflik antar etnik. *Kedua*, pada Etnik Minang ada kecenderungan terjadi perubahan sistem kekerabatan dari matrilineal ke sistem kekerabatan bilateral, akibatnya juga terjadi pegeseran peran dari mamak yang berkuasa dan bertanggung jawab menjadi ayah yang berkuasa dan bertanggung jawab atas keluarga. *Ketiga*, pada Etnik Jawa belum ditemukan adanya perubahan secara radikal, jika pun ada perubahan hanya terjadi pada faktor penyebutan panggilan individu-individu dalam keluarga.

Ketiga hasil penelitian tersebut secara mendasar memberikan kontribusi khusus dalam bidang kajian antropologi terutama berkaitan dengan antropologi budaya atau etnologi yang mempelajari tingkah laku manusia, baik secara individu atau kelompok, sebagai proses pembelajaran yang akan terus berlangsung di sepanjang kehidupan manusia disadari atau tidak.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih penulis ucapkan kepada seluruh pihak yang telah membantu kelancaran penyelesaian penelitian ini. Terutama kepada keluarga-keluarga etnis Minangkabau, Jawa, dan etnis lokal di Kelurahan Surabaya, Kecamatan Sungai Serut, Kota Bengkulu yang telah memberikan banyak pengetahuan mengenai pola-pola interaksi antar etnik, struktur keluarga pada masing-masing etnik dan perubahan-perubahan yang terjadi selama berada di perantauan. Serta terimakasih penulis ucapkan kepada Kementerian Agama Republik Indonesia yang telah memberikan dukungan terhadap publikasi hasil penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Badan Pusat Statistik. (2011). *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010*. Jakarta: Badan Pusat Statistik, hal 36-41.
- Evy Clara dan Ajeng Agrita Dwikasih Wardani. (2020). *Sosiologi Keluarga*. Jakarta: UNJ Press.
- Fitria, R. (2019). Komunikasi Multikultural dalam Menjaga Kerukunan Antar Umat Beragama di Kabupaten Bengkulu Tengah. *Manhaj: Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat*, 3(2), 1. <https://doi.org/10.29300/mjppm.v3i2.2366>
- Gunsu Nurmansyah, Nunung Rodliyah, dan Recca Ayu Hapsari. (2019). *Pengantar Antropologi: Sebuah Ikhtisar Mengenai Antropologi*. Bandar Lampung: Aura Publisher.
- Ida Bagus Putra Yadnya dan I Wayan Ardika (ed). (2017). *Dinamika Manusia dan Kebudayaan Indonesia dari Masa ke Masa*. Bali: Pustaka Larasan.
- Lestari, P., & Pratiwi, P. H. (2018). PERUBAHAN DALAM STRUKTUR KELUARGA. *DIMENSIA: Jurnal Kajian Sosiologi*, 7(1). <https://doi.org/10.21831/dimensia.v7i1.21053>
- Malik, R. (2018). IKATAN KEKERABATAN ETNIS MINANGKABAU DALAM MELESTARIKAN NILAI BUDAYA MINANGKABAU DI PERANTAUAN SEBAGAI WUJUD WARGA NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA. *Jurnal Analisa Sosiologi*, 5(2). <https://doi.org/10.20961/jas.v5i2.18102>
- Meiyenti, S., & S. (2014). Perubahan Istilah Kekerabatan Dan Hubungannya Dengan Sistem Kekerabatan Pada Masyarakat Minangkabau. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 16(1), 57. <https://doi.org/10.25077/jantro.v16i1.13>
- Pitoyo, A. J., & Triwahyudi, H. (2018). Dinamika Perkembangan Etnis di Indonesia dalam Konteks Persatuan Negara. *Populasi*, 25(1), 64. <https://doi.org/10.22146/jp.32416>
- Rijali, A. (2019). ANALISIS DATA KUALITATIF. *Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, 17(33), 81. <https://doi.org/10.18592/alhadharah.v17i33.2374>
- Sastra, A. I. (2018). Suku Melayu: Sistem Matrilineal dan Budaya Perunggu di Minangkabau. *Melayu Arts and Performance*, 1(1), 1–13. Retrieved from <https://journal.isi-padangpanjang.ac.id/index.php/MAPJ/article/download/626/pdf>
- Setiadi, Elly M dan Usman Kolip. (2013). *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, hal:38.
- Soejono Soekanto. (2009). *Sosiologi Keluarga (Tentang Ikhwal Keluarga, Remaja dan Anak)*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Soerjono Soekanto. (2012). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, hal:58-59
- Suseno, D. (2017). KOMUNIKASI KESUKUBANGSAAN. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19(1), 27. <https://doi.org/10.25077/jantro.v19i1.67>

- Susiyanto, Hangabei, S. M., Mukhlizar, & Rasman. (2021). Economic and Religious Factors: Social Mobility of Migrants Muslim from Central Java in Bengkulu. *Review of International Geographical Education Online*, 11(4), 661–671. <https://doi.org/10.33403/rigeo.8006780>
- Susiyanto. (2020). *Interaksi Antar Etnik Dalam Kerangka Etnisitas: Teori, Konsep, dan Implementasinya*. Bengkulu: Zara Abadi.
- Undri, U. (2019). MIGRASI DAN INTERAKSI ANTARETNIS DI KABUPATEN PASAMAN BARAT PROVINSI SUMATERA BARAT. *JURNAL PENELITIAN SEJARAH DAN BUDAYA*, 4(2), 1189–1210. <https://doi.org/10.36424/jpsb.v4i2.66>
- Zuchri Abdussamad. (2021). *Metode Penelitian Kualitatif*. Makassar: Syakir Media Press.



ANTROPOLOGI DAN PERSOALAN PERUBAHAN IKLIM: PERSPEKTIF KRITIS EKOLOGI POLITIK

Suraya A. Afiff¹ *

¹ Department of Anthropology, FISIP, Universitas Indonesia, Jakarta.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 21st February, 2022
Review : 10th March, 2022
Accepted : 23th April, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Climate change; political ecology; critical anthropology; theoretical perspectives; Indonesia.

CORRESPONDENCE

* E-mail: suraya.afiff@ui.ac.id

A B S T R A C T

Climate change could cause devastating impacts on Indonesia. The sea-level rise triggered by anthropogenic climate change, for example, will be affecting coastal infrastructure since Indonesia is ranked as the second country with the longest coastline in the world. Moreover, more than 100 million people (or about sixty percent of the total population in Indonesia) who live along Indonesia's coastline area would also be affected by sea-level rise. It is obviously clear the significance of social, cultural, political, and economic dimensions of climate change problems. Therefore, for anthropology, climate change should be one of the important research subjects that need our attention. And yet, anthropological study on climate change is still limited in Indonesia. My intention is to explore the theoretical approach that Indonesian anthropologists used to study climate change issues. Based on the number of existing studies, Indonesian scholars tend to use cultural ecology and cultural interpretation as the common theoretical approach in their study of the subject. Meanwhile, the critical anthropology perspective has been the least known perspective used by scholars in Indonesia. For this reason, my objective is to introduce political ecology as part of the critical anthropology approach as the theoretical option available in the study of climate change issues. Based on the literature study, I provide a brief introduction to the emergence of the political ecology approach in the study of human-environment interrelationship and how climate change problems were viewed from the political ecology perspective. The article also discusses possible research questions and issues that could be generated using the political ecology framework.

A. PENDAHULUAN

Perubahan iklim adalah sebuah keniscayaan. Naiknya temperatur global sebagai dampak perubahan iklim akan dirasakan oleh semua orang. Tidak ada satupun masyarakat atau negara di dunia yang akan terbebas dari berbagai dampaknya. Di tahun 2020 temperatur global telah naik 1^o Celcius dibandingkan dengan tiga dekade sebelumnya (Kumparan, 2021). Menurut prediksi, kenaikan temperatur dapat lebih tinggi lagi bila tidak ada upaya serius untuk mengatasinya. Berbeda dengan pandemi Covid 19 yang dampaknya langsung kita rasakan, tidak demikian dengan perubahan iklim. Meskipun sudah pada tingkat yang mengawatirkan, tidak semua orang secara langsung merasakan perubahan ini dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Sebagai negara kepulauan yang memiliki garis pantai terpanjang kedua di dunia setelah Kanada, naiknya permukaan laut akibat perubahan iklim akan mengancam tidak saja infrastruktur yang ada di sepanjang garis pantai, tetapi juga berdampak pada keberlangsungan kehidupan jutaan masyarakat yang hidup di kawasan pulau dan pesisir Indonesia. Jumlah masyarakat pesisir ini sekitar 110 juta jiwa, atau

sekitar 60 persen dari total jumlah penduduk Indonesia (Menteri permukiman dan Prasarana Wilayah, 2003). Dampak lain dari perubahan iklim juga meningkatnya cuaca ekstrim seperti hujan deras dan badai siklon yang berpotensi menyebabkan banjir dan longsor, atau terjadinya cuaca panas yang menyebabkan kemarau panjang dan kekeringan. Perubahan iklim juga berpengaruh pada ketersediaan air. Diprediksi kita akan mengalami krisis air bersih di masa depan. Sementara di sektor kesehatan, perubahan temperatur akan berdampak pada sebaran penyakit tular vektor yang meluas seperti malaria, demam berdarah, dan Chikungunya. Produksi pangan juga akan terdampak, yang berpotensi memunculkan ancaman terhadap ketersediaan dan ketahanan pangan. Dengan kata lain, perubahan iklim akan memicu berbagai persoalan sosial, ekonomi, politik yang serius di kemudian hari.

Antropologi, seperti halnya disiplin ilmu-ilmu sosial lainnya, tentunya tidak dapat mengabaikan masalah penting ini. Pertanyaannya, apa perspektif teoritik yang dapat digunakan para antropolog untuk menganalisis masalah perubahan iklim? Untuk

menjawabnya, saya akan mendasarkannya pada pandangan Baer & Singer (2014) tentang perspektif teoritik yang biasa digunakan oleh antropolog dalam kajian perubahan iklim.

Menurut Baer & Singer (2014), setidaknya terdapat tiga perspektif teoritik yang selama ini digunakan dalam antropologi untuk mendekati persoalan perubahan iklim.¹ Tiga perspektif teoritik ini adalah ekologi budaya (*cultural ecology*), interpretasi budaya (*cultural interpretive*), dan perspektif teori antropologi kritis (*critical anthropology*). Perspektif *cultural ecology* yang digagas oleh Julian Steward muncul sekitar tahun 1950an. Namun di tahun 1960an, perspektif *cultural ecology* surut pengaruhnya antara lain karena dianggap punya kecenderungan yang simplistik dan deterministik dalam menjelaskan adaptasi. Setelah perspektif *cultural ecology* surut, Andrew Vayda dan Roy Rappaport mempopulerkan perspektif ekologi manusia (*human ecology*) karena dianggap lebih relevan dalam memahami relasi manusia dengan lingkungannya. Berbeda dengan *cultural ecology* yang fokusnya pada adaptasi budaya, ekologi manusia mengintegrasikan kerangka pendekatan ekosistem untuk menjelaskan relasi manusia dengan lingkungannya. Perspektif ekologi manusia sangat populer terutama setelah tahun 1980an Andrew Vayda mengenalkan *progressive contextualization* sebagai salah satu pendekatannya (Vayda, 1983). Sampai hari inipun perspektif *human ecology* masih cukup luas pengaruhnya dalam kajian antropologi ekologi.

Perspektif teoritik kedua menurut Baer & Singer adalah interpretasi budaya (*cultural interpretive*). Fokus utama dari perspektif teoritik interpretasi budaya adalah menggali pandangan emik dari masyarakat yang berhubungan dengan persepsi, nilai-nilai, dan pengetahuan dari masyarakat setempat (Baer & Singer, 2014:70). Berbagai studi di Indonesia fokusnya menggali sistem kearifan lokal (*local wisdom*) dalam isu kebencanaan atau pengelolaan lingkungan, adalah contoh dari aplikasi dari kerangka teoritik ini.

Diantara tiga perspektif teoritik di atas, dua diantaranya yaitu ekologi manusia (*human ecology*) dan interpretasi budaya (*cultural interpretive*), adalah perspektif teoritik yang banyak digunakan oleh peneliti di Indonesia untuk mengkaji persoalan perubahan iklim. Contohnya dapat dilihat dalam tulisan Winarto (2010) dan Winarto et al. (2010) yang menyoroti persoalan pengetahuan petani tentang iklim dan cuaca dan strategi adaptasi serta respons mereka menghadapi perubahan iklim. Sedangkan artikel yang ditulis oleh Pangeran (2013) menjelaskan tentang persepsi emik nelayan Belawan Bahari dalam membaca gejala perubahan iklim. Selain itu berbagai penulis lainnya mengkaji isu perubahan iklim dengan menekankan pentingnya memahami dan

mengintegrasikan kearifan lokal dari masyarakat dalam kebijakan strategi adaptasi untuk menghadapi situasi yang tak menentu akibat dari perubahan iklim (Dewi & Fajarwati, 2021; Fermansah & Mamilianti, 2019; Graha & Yuliawati, 2015; misalnya Susilawati & Nursyamsi, 2014).

Perspektif teoritik ke tiga menurut Baer dan Singer, adalah antropologi kritis (*critical anthropology*). Ekologi politik termasuk dalam kelompok ini. Dari hasil penelusuran sejumlah publikasi di jurnal nasional yang terdaftar di laman pencarian Garuda yang dikelola kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi, sulit dijumpai kajian antropologi yang menggunakan perspektif ekologi politik dalam mengkaji persoalan perubahan iklim. Atas dasar itulah dipandang perlu mengenalkan pendekatan ekologi politik sebagai salah satu perspektif yang dapat digunakan dalam antropologi perubahan iklim. Tujuan dari tulisan ini adalah untuk menjelaskan ruang lingkup kajian perubahan iklim berdasarkan kerangka pendekatan ekologi politik sebagai bagian dari perspektif teori antropologi kritis.

Organisasi tulisan selanjutnya adalah sebagai berikut. Diawali dengan penjelasan singkat tentang pendekatan ekologi politik dalam melihat relasi manusia dengan lingkungan. Setelah itu menjelaskan wacana perubahan iklim dalam perspektif ekologi politik. Dilanjutkan dengan membahas apa saja pertanyaan riset yang mungkin muncul ketika kita mengaplikasikan pendekatan ekologi politik dalam isu perubahan iklim. Oleh karena ruang terbatas, tidak mungkin melakukan pembahasan yang sangat komprehensif. Meskipun demikian tulisan ini diharapkan dapat membantu mereka yang tertarik untuk memperoleh gambaran umum tentang perspektif antropologi kritis untuk mengkaji persoalan perubahan iklim.

B. METODE PENELITIAN

Seluruh tulisan ini bersandar pada studi kepustakaan (Hart, 1998). Dalam tulisan ini studi pustaka dilakukan dengan tujuan untuk menelusuri perspektif apa saja yang digunakan dalam kajian antropologi tentang perubahan iklim. Khusus untuk penerbitan dalam bahasa Indonesia dilakukan dengan menelusuri artikel yang terbit di publikasi jurnal nasional yang terdaftar di laman Garuda (garuda.kemdikbud.go.id). Sedangkan tujuan lain dari studi pustaka untuk menjelaskan pendekatan ekologi politik dan subjek kajian perubahan iklim dalam antropologi. Penelusuran kepustakaan tentang pendekatan ekologi politik sebagian besar juga bersumber dari pengalaman penulis menyiapkan bahan perkuliahan dan mengaplikasikan pendekatan ini dalam penelitian yang telah berlangsung selama kurang lebih dua puluh tahun terakhir.

¹ Tentu saja saya tidak sedang mengatakan hanya tiga perspektif ini saja yang mungkin digunakan dalam antropologi. Mengingat tempat terbatas, dalam tulisan ini saya tidak mungkin membahas secara komprehensif perkembangan dari semua pendekatan dalam antropologi lingkungan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Sekilas Tentang Ekologi Politik

Ekologi politik adalah sebuah pendekatan yang transdisiplin yang muncul sejak tahun 1970an. Perspektif ini awalnya berkembang dari *cultural ecology* yang kemudian dipengaruhi kerangka analisis teori Sistem Dunia (*World System Theory*) dan Ketergantungan (*Dependency*), dua kerangka pendekatan ekonomi politik marxian. Perspektif teoritik ini memberi pengaruh penting dalam ekologi politik untuk memperhatikan masalah ketimpangan yang mempengaruhi relasi antara manusia dengan lingkungannya. Pada awal perkembangannya, ekologi politik adalah analisis yang menggabungkan antara kajian yang pendekatannya ekonomi politik yang makro struktur dan kajian yang ruang lingkupnya mikro yang diwarisi dari perspektif *cultural ecology* (Robbins, 2012).

Dalam antropologi, Eric Wolf termasuk yang memperkenalkan istilah ekologi politik (1972), namun ia tidak menggunakan dan mengembangkan perspektif ini sebagai kerangka pendekatan riset-riset selanjutnya. Sebagai pendekatan transdisiplin, ekologi politik dalam lingkup penelitian, analisis, dan praktik terapan berkembang tidak hanya di antropologi, tetapi juga geografi, ilmu politik dan lainnya (Paulson & Gezon, 2005). Di antropologi sendiri, perspektif ekologi politik berkembang diantara pendekatan lainnya yang mengkaji relasi manusia dengan lingkungannya.

Banyak definisi tentang ekologi politik. Menurut Blaikie and Brookfield (1987), dua ilmuwan yang berpengaruh dalam mengenalkan pendekatan ini, ekologi politik adalah "*..the concerns of ecology and a broadly defined political economy*" (hal.17). Sementara Peet and Watts (1996) berpendapat ekologi politik adalah pendekatan yang mempertemukan kajian ekologi yang berakar di ilmu sosial dengan prinsip ekonomi politik (hal. 6).

Di awal kemunculannya di tahun 1970an, pusat perhatian pengkaji ekologi politik adalah mengkritisi pandangan neo-malthusian yang melihat persoalan demografi adalah akar masalah kerusakan lingkungan yang terjadi di negara-negara Dunia Ketiga (Bryant, 1992). Bagi ekologi politik, perspektif neo-malthusian, yang menekankan pertumbuhan penduduk sebagai penyebab kerusakan lingkungan di Dunia Ketiga, adalah penjelasan yang a-politik. Ilmuwan ekologi politik berusaha menunjukkan bahwa bukan faktor demografi sebagai penyebab tetapi kerusakan lingkungan ini adalah akibat langsung dari eksploitasi alam yang berkaitan dengan dari sistem produksi yang kapitalistik. Ekologi politik mengambil inspirasi dari teori "ketergantungan" (*Dependency theory*) yang digagas Andre Gunder Frank dan Teori Sistem Dunia (*the World System Theory*) dari Immanuel Wallestein untuk menjelaskan kerusakan lingkungan ini disebabkan oleh posisi negara-negara di Dunia Ketiga dalam sistem relasi produksi kapitalistik di dunia.

Negara-negara industri posisinya berada di pusat pertumbuhan produksi industri yang pesat

(*core*), sementara posisi negara-negara Dunia Ketiga adalah di periferi. Sebagai negara yang berposisi di periferi, perannya adalah lebih sebagai penyumbang bahan baku mentah yang diperoleh dari alam (seperti hasil tambang, hutan, dll) serta sumber tenaga kerja murah yang mensuply kebutuhan yang mendukung produksi industri di negara-negara pusat (*core*). Dengan demikian, dari sudut pandang ekologi politik, pola konsumsi di negara-negara industri berkaitan erat dengan kerusakan ekologis yang terjadi di negara-negara Dunia Ketiga. Kerusakan lingkungan, oleh karena itu, berkorelasi dengan penetrasi sistem relasi kapitalistik yang merubah relasi sosial dalam produksi di negara-negara periferi. Perspektif neo-marxian juga kemudian memperkuat analisis dengan melihat peran negara, birokrasi, kebijakan publik, dan aktor-aktor lainnya yang mempengaruhi perubahan lingkungan (Baer & Singer, 2014; Roberts, 2020).

Pendekatan ekologi politik sangat memperhatikan berbagai relasi kekuasaan yang mempengaruhi pemanfaatan sumber-sumber alam, yang berkontribusi pada degradasi lingkungan, yang mendorong terjadinya eksploitasi atas alam, termasuk juga yang mempengaruhi pemulihan lingkungan. Dengan kata lain, berbagai struktur sosial, politik, ekonomi yang melingkupi kontrol atas alam dan tenaga kerja. Pendekatan ekologi politik sangat memperhatikan siapa yang mendapatkan keuntungan dari perubahan penguasaan atas sumber-sumber alam dan siapa mendapatkan apa dari siapa terkait dengan perubahan ini. Salah satu premis yang sering digunakan dalam perspektif ekologi politik adalah interaksi ekonomi diantara orang-orang dan antara mereka dengan objek serta dengan berbagai sistem dari entitas non-manusia (*non-human*) yang berpengaruh dalam membentuk berbagai hubungan sosial dan kultural (Robbins, 2012, p. 59).

Sejak tahun 1980an, ekologi politik juga mengintegrasikan perspektif post-strukturalis, khususnya dari Michael Foucault (Roberts, 2020). Foucault menggunakan konsep kekuasaan yang berbeda dari tradisi marxian sebelumnya. Sementara konsepsi kekuasaan dalam pendekatan marxian menekankan pada aspek materialitas sebagai sumber dominasi dimana diartikan sebagai penguasaan atas sumber-sumber produksi dan ekonomi. Sebaliknya, bagi Foucault kekuasaan dapat ditemukan bekerja dalam beragam proses termasuk perlunya menganalisis proses konstruksi gagasan dan teknik-teknik pengaturan tertentu yang mempengaruhi keputusan dan tindakan manusia. Dalam hal ini mengkaji wacana dalam perannya mengkonstruksi kebenaran menurut Foucault adalah salah satu kunci penting untuk melihat bagaimana kekuasaan bekerja. Dalam perspektif Foucault kekuasaan ada pada setiap relasi sosial yang meliputi semua tipe interaksi manusia baik yang sifatnya diskursif maupun simbolik. Dalam hal ini secara khusus ekologi politik menyoroti kekuasaan sebagai sebuah relasi sosial yang dibangun dari ketimpangan distribusi pemanfaatan sumber-sumber alam dan resiko. Dalam hal ini politik dilihat baik sebagai praktek dan proses

dimana didalamnya terkandung berbagai ragam formasi kekuasaan, yang digunakan dan dinegosiasikan oleh para pihak (Paulson, Gezon, & Watts, 2003, p. 209). Perspektif teoritik post-strukturalis lainnya yang mempengaruhi pendekatan ekologi politik juga disumbangkan oleh kerangka teoritik dari feminisme, Science and Technology Studies (STS), gerakan sosial, dan perspektif dari studi-studi agraria kritis (Robbins, 2012; Sundberg, 2017).

Ekologi politik dalam melihat perubahan lingkungan kadangkala mulai dari suatu isu atau peristiwa yang berkaitan dengan persoalan lingkungan tertentu. Penelusuran selanjutnya adalah memperhatikan berbagai relasi dan konteks baik sosial, politik, dan ekonomi yang mempengaruhi berbagai pihak yang terlibat dalam pertarungan untuk memperoleh akses dan kontrol atas pemanfaatan sumber alam dan lingkungan yang menjadi fokus studi. Aktor yang dimaksudkan dapat individu, atau kelompok baik komunitas maupun berbagai lembaga/organisasi. Pihak-pihak yang masuk dalam perhatian ekologi politik cukup beragam dari masyarakat setempat, sektor swasta, pemerintah, organisasi non-pemerintah, akademisi, dan lainnya. Masing-masing pihak ini tidak dibayangkan sebagai suatu unit yang homogen tetapi mereka memiliki beragam interes. Dalam mengkaji para aktor ini dimensi gender, umur, etnisitas, kelas, dan stratifikasi sosial lainnya penting untuk diperhatikan. Peneliti akan menelusuri berbagai proses lokal dan non-lokal (dari nasional hingga internasional) yang mempengaruhi respons aktor dan pilihan-pilihan mereka. Ekologi politik juga menekankan pentingnya penelusuran historis untuk memahami dinamika dan berbagai proses yang mempengaruhi pihak-pihak untuk memperoleh akses, melakukan penguasaan serta pemanfaatan yang menghasilkan perubahan lingkungan di lokasi pengamatan. Peneliti menganalisis aliansi dan kontestasi yang terjadi diantara para aktor dan dinamika perubahan relasi diantara mereka dari waktu ke waktu. Relasi diantara aktor yang menjadi perhatian ekologi politik ini berkaitan dengan akses dan kontrol atas lahan dan sumber-sumber alam untuk berbagai keperluan seperti produksi, konsumsi, konservasi, maupun untuk kebutuhan lainnya.

Konflik lingkungan juga dilihat sebagai pergumulan dalam produksi pengetahuan untuk memproduksi kebenaran dan justifikasi bertindak. Produksi pengetahuan berbasis saintifik dipandang penting untuk diamati. Terinspirasi dari kerangka Foucault yang melihat ketidakterpisahan antara pengetahuan dan kekuasaan (*knowledge/power*), ekologi politik memperhatikan efek kerja sains sebagai salah satu sumber pembentuk wacana kebenaran yang mempengaruhi sistem pengelolaan dan pemanfaatan lingkungan. Pengetahuan sains modern punya peran penting dalam menjustifikasi apa model penguasaan dan pemanfaatan lingkungan yang dianggap lebih valid. Masalahnya seringkali sains modern dibenturkan dengan pengetahuan lokal

atau tradisional, dimana pengetahuan dari proses saintifik seringkali dianggap lebih "rasional" dan lebih tinggi derajatnya dibandingkan produksi pengetahuan lainnya. Relasi antara berbagai proses produksi pengetahuan yang berbeda ini dapat menciptakan hirarki dalam pembentukan regim kebenaran (Lowe, 2008). Salah satu efeknya adalah munculnya dominasi sains atas pengetahuan lainnya yang bersumber dari masyarakat. Implikasi dari kondisi ini dapat menjadikan adanya dominasi kekuasaan satu pihak atas pihak lainnya dan sumber terjadinya diskriminasi. Diskriminasi dalam regim pengetahuan ini dapat melahirkan efek eksklusi dan marginalisasi terhadap masyarakat setempat. Argumentasi saintifik yang digunakan sebagai dasar justifikasi dapat berfungsi sebagai alat untuk memarginalkan masyarakat setempat yang umumnya lemah secara politik. Pihak-pihak yang termarginalisasi ini biasanya kelompok miskin, lemah secara politis, atau mereka yang hidup secara tradisional dan bergantung pada akses terhadap hutan dan lingkungan di sekitar tempat mereka bermukim. Bagian dari upaya untuk membela kelompok miskin dan terpinggirkan ini adalah dengan cara memunculkan wacana tandingan (*counter discourse*) sebagai salah satu bentuk perlawanan terhadap dominasi. Dengan menelusuri *discourse* dan *counter discourse* dapat ditelusuri siapa yang memperoleh manfaat dan siapa yang tersingkir dan termarginalisasi dari suatu model pengelolaan dan pemanfaatan lingkungan serta efek-efek lainnya yang tak terencanakan. Konsep Foucault lainnya yang juga sekarang banyak digunakan adalah *governmentality* dan *biopower* (Carpenter, 2020)

Kadang ekologi politik dikritik karena kurang memasukkan faktor biofisik dalam kajiannya. Namun dalam mengintegrasikan faktor biofisik, peneliti ekologi politik perlu memperhatikan pula kenyataan bahwa ada berbagai realitas dalam mengkonstruksi "alam" (*nature*) tergantung pada melihatnya dari perspektif siapa. Konstruksi sosial tentang alam (*social construct of nature*) tidak berarti ekologi politik mengabaikan fakta bahwa "alam" juga memiliki *agency* diluar kontrol manusia. Implikasi dari adanya konstruksi sosial terkait alam dapat dilihat dari contoh berikut. Ketika kita mengkonstruksi alam sebagai suatu entitas yang "murni tanpa kehadiran manusia" atau alam dibayangkan sebagai sesuatu yang *pristine* seperti yang seringkali dibayangkan oleh para konservasionis, maka adanya masyarakat setempat dalam kawasan konservasi dapat dianggap "mengganggu kemurnian alam." Hal ini dapat bertolak belakang dengan kenyataan bahwa masyarakat setempat seringkali memiliki sejarah panjang berinteraksi dengan alam (tentu saja tidak disemua tempat sama). Konstruksi ahli tentang apa itu "hutan" dan "bukan hutan," misalnya, dapat sangat berbeda dengan konstruksi masyarakat setempat tentang bentang alam yang sama yang mungkin oleh masyarakat dilihat sebagai "kebun" dan bukan "hutan." Dengan demikian alam tidak saja memiliki *agency* yang otonom dari campur tangan manusia tetapi juga kehadirannya berkelidatan erat dengan

proses kultural dimana manusia mengkonstruksi konsepnya tentang alam.

Oleh karena itu peneliti ekologi politik akan lebih hati-hati ketika mengintegrasikan kerangka pendekatan dan berbagai kategori yang bersumber dari ilmu kebumihantropologi seperti biologi dan ekologi. Digunakannya perspektif konstruksi sosial atas alam dan lingkungan dalam pendekatan ekologi politik membuatnya berbeda dengan perspektif teoritik lain ketika menganalisis persoalan lingkungan seperti perubahan iklim.

2. Perubahan Iklim dari Perspektif Ekologi Politik

Dalam kerangka perspektif teoritik antropologi kritis, salah satu pokok perhatian penting adalah memahami perdebatan saintifik terkait dengan isu perubahan iklim. Perubahan iklim, seperti juga "pembangunan," "kemiskinan," dan "pembangunan berkelanjutan" -- adalah wacana yang dalam konteks perspektif Foucauldian punya sejarah kemunculannya dan yang dihasilkan dari dan memberikan efek pada kekuasaan.

Berangkat dari perspektif di atas, kita perlu menelusuri genealogi wacana saintifik tentang perubahan iklim. Hal ini artinya menelusuri bagaimana proses yang membuat perubahan iklim saat ini dipahami sebagai bukan semata-mata fenomena alam tetapi fenomena yang dipicu oleh aktivitas manusia. Sebelum sampai pada kesimpulan itu, para ahli kebumihantropologi berpendapat perubahan iklim dan kenaikan temperatur global adalah fenomena alam yang telah terjadi sejak ribuan tahun lampau. Di masa lampau, menurut mereka, temperatur bumi pun pada dasarnya sudah bervariasi. Ada periode dimana sebagian besar permukaan bumi tertutup salju, dan ada pula masa dimana temperatur bumi berubah menjadi hangat. Tanpa campur tangan manusia pun, menurut mereka, iklim, cuaca, dan temperatur bumi sejak dulu berubah-ubah sepanjang sejarahnya. Tidak heran bila kemudian diperlukan perdebatan yang cukup alot dan cukup memakan waktu panjang sampai akhirnya para ahli sampai pada kesepakatan tentang perubahan iklim saat ini adalah *anthropogenic* atau dikenal sebagai *human-made induced climate change*, yaitu perubahan iklim yang lebih dipicu oleh aktivitas manusia.

Penelusuran kita perlu dimulai dari World Meteorological Organization (WMO), badan khusus di PBB yang menangani persoalan meteorologi (iklim dan cuaca), hidrologi dan geofisika. Lembaga ini adalah yang pertama kali mengangkat isu perubahan iklim dalam pertemuannya di tahun 1979. Dalam pertemuan itu dibahas temuan ilmuwan tentang terdapat lubang ozon di antartika. Penipisan lapisan ozon apalagi sampai berlubang akan meningkatkan sinar ultraviolet yang masuk ke bumi. Peningkatan sinar ultraviolet dapat berdampak kepada kesehatan manusia dan kehidupan biota lainnya. Hasil temuan ini mendorong negara-negara anggota Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) bersepakat untuk membuat

suatu keputusan politik yang dituangkan dalam *Viena Convention on the Protection of the Ozone layer* pada tahun 1985. Kesepakatan ini kemudian menjadi dasar dari perjanjian protokol Montreal yang selesai disusun pada tahun 1987. *Montreal Protocol on Substances that Deplete the Ozone Layer* yang efektif berlaku tahun 1989 mendapat dukungan dari berbagai negara. Terbukti dalam sekian tahun penerapannya produksi sejumlah gas-gas yang berkontribusi pada penipisan lapisan ozon seperti CFC (*chlorofluorocarbon*) menurun secara drastis.

Saintis dan perwakilan negara anggota WMO mendorong ruang lingkup kajian diperluas ke persoalan perubahan iklim. Akhirnya pada tahun 1988, negara-negara menyepakati pembentukan suatu badan baru yang bernama IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*), yang didukung oleh sejumlah negara anggota PBB, WMO dan UNEP (Organisasi Program Lingkungan PBB). Pembentukan IPCC ini instrumental dalam menggalang konsensus saintis di dunia tentang apa pemahaman kita saat ini tentang perubahan iklim. Tugas IPCC sesuai dengan mandat resolusi Rapat Umum PBB no 43/53 tanggal 6 Desember 1988 adalah untuk menyiapkan kajian menyeluruh tentang perubahan iklim dan secara berkala menyampaikan status pengetahuan terakhir (*the state of knowledge*) tentang perubahan iklim dan pemanasan global; mengkaji dampak sosial dan ekonomi dari perubahan iklim, dan sejumlah strategi untuk menjawab persoalan itu termasuk menyiapkan semua keperluan terkait dengan kemungkinan untuk menyelenggarakan konvensi dunia tentang perubahan iklim (<http://www.ipcc.ch>).

Di tahun 1990, dua tahun setelah pembentukannya, IPCC mengeluarkan laporan hasil review nya yang pertama yang menjadi dasar dari kesepakatan negara-negara untuk membentuk UNFCCC (*United Nations Framework Convention on Climate Change*). Kajian IPCC menjadi dasar dari 161 negara-negara yang hadir dalam pertemuan UNFCCC untuk menyetujui lahirnya Protokol Kyoto pada tahun 1997 yang mengatur mekanisme penurunan emisi gas-gas rumah kaca di negara maju termasuk melahirkan gagasan tentang mekanisme pembangunan bersih (*Clean Development Mechanism* atau CDM). IPCC memiliki peran penting dalam membangun kesepakatan para ahli yang berasal dari berbagai negara untuk menjawab pertanyaan terkait kontribusi signifikan kegiatan manusia terhadap perubahan iklim dan pemanasan global. Tahun 2007, hadiah nobel diberikan pada IPCC bersama mantan wakil presiden Amerika Serikat, Al Gore, atas upaya mereka membangun konsensus dan menyebarkan pengetahuan serta berkampanye terkait dengan kontribusi manusia pada terjadinya perubahan iklim dan pemanasan global (Nobel Prize Foundation, 2007).

Di tahun 1990, dua tahun setelah pembentukannya, IPCC mengeluarkan laporan hasil review nya yang pertama yang menjadi dasar dari kesepakatan negara-negara untuk membentuk

UNFCCC (*United Nations Framework Convention on Climate Change*). Kajian IPCC menjadi dasar dari 161 negara-negara yang hadir dalam pertemuan UNFCCC untuk menyetujui lahirnya Protokol Kyoto pada tahun 1997. IPCC memiliki peran penting dalam membangun kesepakatan para ahli yang berasal dari berbagai negara untuk menjawab pertanyaan terkait kontribusi signifikan kegiatan manusia terhadap perubahan iklim dan pemanasan global. Legitimasi dari IPCC bertambah kuat setelah tahun 2007 menerima hadiah nobel bersama mantan wakil presiden Amerika Serikat, Al Gore, atas upaya mereka membangun konsensus dan menyebarkan pengetahuan serta berkampanye terkait dengan kontribusi manusia pada terjadinya perubahan iklim dan pemanasan global (Nobel Prize Foundation, 2007).

Tahun 2013 adalah tahun penting dalam pencapaian konsensus ilmuwan tentang perubahan iklim. Dalam laporannya, IPCC menyatakan bahwa 95% ahli di dunia sepakat secara meyakinkan tentang kontribusi manusia sebagai "penyebab dominan" dari terjadinya pemanasan global yang berlangsung sejak tahun 1950an (McGrath, 2013). Kesimpulan tentang luasnya dukungan ilmuwan pada kesimpulan IPCC ini dibuktikan dari hasil survey yang dilakukan tahun 2012. Dari 4,000 buah abstrak yang terbit di jurnal ilmiah selama masa 20 tahun sebelumnya, ditemukan bahwa 97.2 persen mendukung pendapat bahwa kegiatan manusia memicu terjadinya perubahan iklim dan pemanasan global (Cook, dkk., 2013). Angka ini sekaligus juga memperlihatkan bahwa tidak semua ahli sepakat dengan kesimpulan IPCC, tetapi mereka yang menolak² jumlahnya minoritas dibandingkan dengan mereka yang sepakat. Dari sini dapat dilihat bahwa konsensus para saintis adalah hasil proses sosial, dimana kebenaran saintifik dicapai lewat hasil konsensus diantara para ilmunannya. Jurnal dan konferensi ilmiah adalah arena tempat para ilmuwan menyampaikan pendapat dan sanggahan dimana dari proses ini suatu "kebenaran" saintifik terbentuk dan bertahan sampai muncul sanggahan yang dapat meyakinkan ilmuwan untuk menghasilkan kebenaran baru.

Proses IPCC menghasilkan konsensus para ahli tentang apa saja aktivitas manusia yang berkontribusi pada *anthropogenic climate change*. Mereka menunjukkan adanya kaitan yang sangat erat antara peningkatan konsentrasi emisi gas-gas rumah-kaca (*Greenhouse Gasses/GHGs*) dengan meningkatnya temperatur global. Adapun gas-gas yang utama yang memberikan efek rumah kaca adalah karbon dioksida (CO₂), metan (CH₄), nitrogen oksida (N₂O), ozon, dan chlorofluorocarbon (CFC).³ Peningkatan emisi

gas-gas rumah kaca, khususnya emisi karbon dioksida (CO₂), terjadi sejak masa revolusi industri yang awalnya di Eropa dan Amerika Utara. Para saintis juga menemukan peningkatan yang tajam dari emisi karbon, hingga mencapai 70%, terjadi justru antara 1970 sampai 2004. Dengan kata lain masa di mana ekonomi dunia tumbuh paling pesat dan berkontribusi sangat signifikan pada peningkatan konsentrasi gas-gas rumah kaca di udara. Peningkatan emisi CO₂ terutama bersumber dari penggunaan bahan bakar fosil untuk industri yang membutuhkan energi dan juga hasil dari kontribusi pertumbuhan di sektor transportasi yang pesat (IPCC, 2007).

Kesimpulan para ahli ini memperlihatkan adanya korelasi yang signifikan antara pertumbuhan ekonomi dan perubahan iklim. Oleh karena itu cara mengatasi perubahan iklim juga tidak dapat terlepas dari mencari alternatif untuk mengatasi penyebabnya, yaitu pertumbuhan ekonomi itu sendiri. Disinilah mulai muncul persoalan: Bagaimana mungkin hal ini dilakukan? Di satu sisi, pertumbuhan ekonomi dibutuhkan, di sisi lain, pertumbuhan ekonomi itulah yang justru berkontribusi pada masalah perubahan iklim.

Perdebatan tentang negara mana yang paling bertanggungjawab memicu perubahan iklim melahirkan wacana dan gerakan yang menuntut adanya keadilan iklim (*Climate Justice*). Negara-negara miskin dan berkembang merasa bertanggungjawab untuk mengatasi masalah seharusnya ada di negara-negara industri maju di Amerika Utara dan Eropa yang menyumbangkan emisi lebih besar dibandingkan dengan negara-negara yang industrinya baru mulai berkembang. Namun, negara-negara industri di Barat juga menunjukkan negara ekonomi baru seperti Tiongkok dan India yang juga tumbuh pesat belakangan ini juga punya kontribusi yang tidak kecil dalam menghasilkan emisi karbon. Disamping fokus pada emisi karbon karena pembakaran fosil, para ilmuwan juga menemukan emisi juga dapat dihasilkan dari konversi hutan dan rusaknya ekosistem gambut. Sehingga untuk negara-negara seperti Brazil dan Indonesia upaya pengurangan emisi ini perlu juga dengan cara mempertahankan tutupan hutan dan gambut dari kerusakan yang luas. Hutan, gambut dan mangrove juga memiliki peran penting sebagai *carbon sink* sehingga berfungsi untuk menyerap karbon di udara lewat proses fotosintesa.

Puluhan pertemuan telah dilakukan namun mencari konsensus yang disepakati semua negara-

meningkat, maka semakin banyak pula radiasi panas matahari yang diserap dan dipantulkan ke bumi. Akibatnya, temperatur bumi semakin panas pula. Istilah "rumah-kaca" diambil dari konstruksi bangunan yang dibuat petani di negara-negara sub-tropis untuk melindungi tanaman mereka saat musim dingin tiba. Temperatur di dalam "rumah-kaca" hangat karena cahaya matahari yang masuk lewat dinding kaca kemudian tertahan tidak mudah keluar dari bangunan sehingga melindungi tanaman didalamnya dari suhu yang dingin di luar bangunan. Konstruksi "rumah-kaca" seperti ini jarang ditemukan dibangun para petani di daerah tropis seperti di Indonesia.

² Kelompok ini sering juga dikenal dengan sebutan *climate change denial*.

³ Konsentrasi dari gas-gas ini menyebabkan efek rumah-kaca. Efek rumah-kaca dihasilkan dari proses energi dari cahaya matahari yang sampai ke lapisan atmosfer bumi, dimana sebagian dari radiasi panasnya memantul balik ke ruang angkasa dan sebagian lagi diserap dan dipantulkan kembali ke permukaan bumi oleh gas-gas rumah kaca ini. Inilah yang membuat temperatur di bumi hangat. Apabila konsentrasi dari gas-gas rumah-kaca di udara sangat

negara ini tidaklah mudah. Pandemi memang berkontribusi menurunkan emisi karbon hingga sekitar 6-7 persen pada tahun 2020, namun tidak berpengaruh banyak dalam menghentikan laju pemanasan global (Boyer et al., 2020). Setiap tahun negara-negara anggota UNFCCC atau *United Nations Framework Convention on Climate Change*) menyelenggarakan ritual penting yaitu pertemuan tahunan COP (*Conference of the Parties*).⁴ Pertemuan ini tidak hanya dihadiri oleh perwakilan negara-negara tetapi juga oleh hadirnya perwakilan dari masyarakat sipil. Selama puluhan kali pertemuan, belum juga dapat menghasilkan konsensus yang optimal. Sementara itu peningkatan temperatur global terus merangkak naik, dan sekarang diprediksi akan melebihi dari angka 1^o Celcius. Kecewa dengan hasil ini, Greta Thurnburg dari Swedia, diusianya 15 tahun pada tahun 2018 mulai menggerakkan anak-anak muda untuk protes menuntut para politisi dunia agar serius mencari solusi.

3. Perspektif Antropologi Kritis Dalam Persoalan Perubahan Iklim

Dari penjelasan di atas, saya berusaha memperlihatkan bagaimana wacana perubahan iklim dan berbagai strategi untuk mengatasinya telah "membentuk cara kita berfikir dan bertindak termasuk dalam memproduksi pengetahuan dan kebijakan" (Carpenter, 2020, p. 31). Hampir tidak mungkin lagi pemerintah di dunia, misalnya, yang mengabaikan isu ini. Berita media juga dipenuhi oleh berbagai inisiatif swasta maupun masyarakat baik kelompok maupun individu yang dikaitkan dengan persoalan ini. Sebagai antropolog, salah satu tugas kita adalah menganalisis kompleksitas respons termasuk memperlihatkan bagaimana wacana perubahan iklim menghasilkan efek pada pembentukan, perluasan, dan atau penguatan kekuasaan yang mempengaruhi relasi diantara para pihak yang memunculkan ketimpangan sosial (*social inequality*).

Dari perspektif ini, salah satu fokus penelitian adalah mempertanyakan tentang bagaimana wacana perubahan iklim mempengaruhi munculnya program, kebijakan, dan berbagai praktek yang efeknya di satu sisi menghasilkan berbagai relasi kekuasaan baru ataupun disisi lainnya, memperkuat relasi-relasi kekuasaan yang sebelumnya telah ada. Bagaimana pula potensi perubahan iklim menyebabkan muncul ketimpangan baru dalam masyarakat atau memperkuat ketimpangan yang sebelumnya telah ada. Ketimpangan sosial ini dapat juga dihasilkan dan atau diperparah ketika muncul kebijakan, program, dan praktek yang dibingkai atas nama strategi mengatasi masalah perubahan iklim. Bukan tidak

mungkin dari krisis ini justru ada sejumlah pihak yang akan mendapatkan manfaat dari hadirnya wacana perubahan iklim, disamping ada pula pihak-pihak yang akan dirugikan, tersingkir atau termarginalisasi sebagai akibatnya.

Tidak tertutup kemungkinan wacana perubahan iklim juga merubah konstelasi kekuasaan yang selama ini berlangsung diantara para pihak ini. Misalnya kelompok masyarakat sipil dapat menggunakan wacana ini untuk memasukkan agenda perubahan yang sebelumnya mungkin sulit diterima dalam agenda pemerintah (lihat misalnya Afiff, 2014). Namun disisi lainnya, dapat memberikan justifikasi pada pemerintah untuk menekan dan mengkriminalisasikan sejumlah praktek masyarakat dalam memanfaatkan lahan, misalnya yang terjadi dalam program untuk mengatasi kebakaran hutan (lihat Afiff, 2020). Dari sudut pandang ekologi politik, wacana mengatasi masalah perubahan iklim, baik dari aspek kebijakan mitigasi maupun adaptasi, dapat menciptakan bentuk-bentuk penguasaan baru atas alam yang dampaknya berpotensi membuat kelompok-kelompok miskin dan yang lemah secara politik dan ekonomi semakin termarginalisasi.

Ruang lingkup riset yang juga sangat penting adalah menganalisis pergumulan relasi politik lokal di tingkat mikro yang melibatkan masyarakat dan pihak-pihak lainnya dan bagaimana perlawanan masyarakat ini juga berlangsung secara simbolik (Moore, 1993). Oleh karena peneliti ekologi politik berangkat dari pemahaman bahwa pemerintah, swasta, masyarakat maupun pihak lainnya yang terlibat dalam kontestasi di tingkat lokal ini masing-masing bukanlah unit yang homogen. Sehingga fokus perhatian adalah pada memahami relasi hubungan yang kompleks yang berlangsung diantara para aktor-aktor ini. Tidak hanya itu. Di dalam pemerintah, misalnya, dapat muncul beragam sikap dan persepsi pula. Bukan tidak mungkin aktor yang berasal dari sektor yang berbeda di pemerintah maupun di level administrasi yang berbeda tidak satu suara. Mereka saling berkontestasi karena adanya persepsi dan kepentingan yang berbeda-beda antara satu dan lainnya dalam menyikapi wacana perubahan iklim. Demikian pula dalam masyarakat sendiri terjadi diferensiasi interes dan kepentingan yang juga beririsan dengan aspek gender, kelas, etnisitas, kepercayaan, serta diferensiasi umur (Moore, 1993). Dalam konteks kajian antropologi di isu agraria, fokus kajian antara lain melihat bagaimana kontestasi diantara para pihak ini mempengaruhi akses dan kontrol terhadap penguasaan, pemanfaatan, dan pengelolaan lahan dan sumber-sumber alam. Dengan demikian perlu ditelusuri siapa yang mendapatkan benefit dan siapa yang termarginalisasi dan adakah pihak yang sebelumnya telah termarginalisasi akan semakin termarginalisasi akibat dari dinamika baru yang muncul yang dipengaruhi oleh wacana perubahan iklim. Dengan demikian, dalam analisisnya, kajian antropologi perlu juga memfokuskan pada aktor yang "lebih luas dari sekedar masyarakat di lokal untuk menjelaskan pemanfaatan sumber daya alam,

⁴ Pertemuan pertama dari negara-negara yang ikut meratifikasi UNFCCC berlangsung tahun 1995 di Jerman (COP ke 1). Pertemuan di Kyoto, Jepang yang menghasilkan Protokol Kyoto adalah pertemuan COP ke 3. COP ke 13 diselenggarakan di Bali tahun 2007. COP ke 26 baru saja berlangsung di tahun 2021 di Glasgow, Inggris. COP ke 27 akan diselenggarakan tahun 2022 di Sharm El Sheikh, Mesir.

menelusuri dinamika kekuasaan dalam interaksi setiap hari dan di arena politik formal, serta memperhatikan interes atas lingkungan, pengetahuan, dan praktik dari berbagai kelompok sosial yang terdiferensiasi oleh ras, etnisitas gender dan berbagai faktor lainnya" (Paulson & Gezon, 2005).

Dalam konteks perubahan iklim, perspektif antropologi kritis mempertanyakan juga hubungan antara *capitalist mode of production* dengan keberlangsungan kehidupan manusia dan berbagai makhluk lainnya di muka bumi. Hal ini berarti salah satu fokus penelitian adalah menganalisis penetrasi *capitalist mode of production* yang berkontribusi pada meningkatnya emisi gas-gas rumah kaca. Dalam konteks Indonesia, ini berarti pentingnya juga menelusuri warisan sejarah kolonialisme yang mempengaruhi berbagai proses relasi sosial dan produksi saat ini. Perlu diingat juga bahwa proses munculnya relasi kapitalistik ini tidak saja diakibatkan dari masuknya kapital besar dari "luar" yang didukung oleh kebijakan yang memberi jalan untuk berlangsungnya eksploitasi sumber-sumber alam oleh berbagai industri ekstraktif. Relasi kapitalistik juga dapat muncul "dari bawah" seperti contoh yang ditunjukkan oleh studi Tani Li dimana relasi kapitalistik terbentuk lewat masuknya tanaman coklat yang secara sukarela diadopsi oleh masyarakat pegunungan di Sulawesi Tenggara (Li, 2014). Studi antropologi diperlukan untuk menganalisis efek dari adanya proses penetrasi kapitalisme dalam relasi sosial produksi dari "bawah" untuk memahami respons mereka atas masalah perubahan iklim.

Naiknya temperatur muka bumi secara global dan berbagai dampak lainnya dari perubahan iklim tidak dipungkiri akan meningkatkan ketimpangan dan ketidakadilan distribusi pada akses kesehatan, pangan, bencana, khususnya pada kelompok miskin dan marginal. Fokus penelitian dapat tidak sekedar menjelaskan implikasinya di lapangan, tetapi juga berbagai respons dan inovasi yang muncul baik dari pemerintah, kelompok-kelompok masyarakat sipil, maupun masyarakat sendiri dalam menjawab persoalan ini. Termasuk juga menganalisis berbagai paradoks dan kontradiksi dari munculnya wacana dan praktik terkait dengan "Kapitalisme Hijau" (*green capitalism*) yang muncul dalam merespons masalah perubahan iklim.

Ruang lingkup studi dalam perspektif ekologi politik lainnya adalah terkait dengan gerakan sosial baik di tingkat lokal maupun yang ruang lingkup regionalnya lebih luas. Berbagai organisasi masyarakat sipil melakukan kegiatan advokasi untuk menghentikan kebijakan negara dan praktek korporasi yang menyebabkan kerusakan lingkungan. Dengan mengembangkan kajian yang berorientasi pada aktor, dapat membantu kita tidak terjebak pada pemahaman dikotomi seperti contohnya gerakan sosial bersama masyarakat melawan korporasi dan pemerintah. Pandangan seperti ini naif dan simplistik. Perlu terbuka melihat adanya kemungkinan nuansa yang kompleks dalam relasi yang berlangsung diantara

para pihak ini yang tidak secara mudah dan simpel dibuat batas-batasnya secara dikotomis. Dalam mengkaji gerakan sosial, juga perlu diperhatikan bagaimana efek dari jaringan yang terbentuk diantara para aktor yang secara geografi beragam (lokal, nasional, internasional), termasuk menganalisis bagaimana efek dari wacana tandingan yang mereka munculkan untuk mendukung kegiatan mereka. Dalam hal ini konsep seperti *network*, *assemblage*, atau artikulasi kadang digunakan.

Wacana perubahan iklim juga berpotensi memunculkan kelompok-kelompok yang melakukan resistensi dengan berbagai cara. Studi antropologi dapat membantu memahami bagaimana bentuk-bentuk resistensi ini muncul, para aktor serta interesnya dan efeknya yang ditimbulkan dari *day-to-day politics* (politik sehari) ini. Salah satu contoh dari bentuk resistensi ini dapat diamati, misalnya, dari munculnya kolaborasi antara akademisi dengan pengusaha perkebun sawit yang berargumen bahwa tanaman sawit dapat masuk sebagai salah satu tanaman hutan sehingga tidak menyebabkan deforestasi (CNN Indonesia, 2021). Argumentasi ini dimunculkan dengan harapan sawit juga dapat dijadikan salah satu solusi untuk menjawab masalah perubahan iklim. Dalam hal ini yang terpenting adalah bukan sekedar kita sepakat atau tidak sepakat dengan argumentasi mereka, tetapi yang penting untuk digali adalah bagaimana efek dari kegiatan resistensi mereka terhadap berbagai persoalan terkait dengan akses dan kontrol atas lahan dan sumber-sumber alam lainnya bagi masyarakat miskin dan upaya menjawab masalah perubahan iklim di Indonesia.

Berbagai usulan di atas hanyalah sekedar contoh apa saja ruang lingkup subjek studi antropologi tentang perubahan iklim dengan menggunakan perspektif ekologi politik. Tulisan ini tidak dimaksudkan untuk membuat daftar lengkap yang komprehensif tentang topik dan tema riset apa saja yang dapat dilakukan antropolog. Meskipun demikian, dari penjelasan yang singkat ini diharapkan dapat mendorong para peneliti di Indonesia untuk mendalami kerangka dasar dari perspektif antropologi kritis.

D. KESIMPULAN

Perubahan iklim memiliki dampak luas pada masyarakat. Masa depan kehidupan manusia dan makhluk lainnya di muka bumi terancam bila kita gagal mengatasi sumber penyebabnya, yaitu aktivitas manusia yang berkontribusi pada naiknya konsentrasi emisi gas-gas rumah kaca di udara yang memicu naiknya temperatur permukaan bumi. Studi antropologi diperlukan agar dapat memberikan gambaran yang lebih komprehensif tentang efek dan implikasi dari perubahan iklim pada kehidupan pada masyarakat, khususnya kelompok miskin dan marginal. Untuk itu kita perlu mempertimbangkan penggunaan *critical anthropology* sebagai salah satu

perspektif teoritik dalam mengkaji persoalan ini agar dapat mengungkap efek dari perubahan iklim terkait dengan relasi kekuasaan dan politiknya. Tulisan ini adalah salah satu upaya untuk mengenalkan secara garis besar bagaimana ekologi politik dapat dipertimbangkan oleh peneliti di Indonesia sebagai pendekatan yang dapat digunakan dalam studi antropologi untuk mengkaji masalah perubahan iklim. Salah satu yang perlu menjadi pertimbangan mengapa penting untuk menggunakan perspektif teoritik antropologi kritis antara lain karena perubahan iklim berpotensi menciptakan dan atau memperparah ketimpangan sosial dari masyarakat miskin dan

kelompok marginal lainnya, mereka yang biasanya menjadi perhatian dan kepedulian dari antropolog.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih kepada editor jurnal ini serta mitra bestari yang anonymous atas review serta masukan kritis yang berharga untuk perbaikan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Afiff, S. A. (2016). REDD, land management and the politics of forest and land tenure reform with special reference to the case of Central Kalimantan province. In J. F. McCarthy & K. Robinson (Eds.), *Land and Development in Indonesia: Searching for the People's Sovereignty*. Singapore: ISEAS - Yusof Ishak Institute.
- Afiff, S. A. (2020). Remote Sensing as Biopower. Society for Cultural Anthropology website: <https://culanth.org/fieldsights/remote-sensing-as-biopower> (diakses 1 Februari 2022)
- Baer, H., & Singer, M. (2014). *The Anthropology of Climate Change: An Integrated Critical Perspective* (1st edition). London ; New York: Routledge.
- Blaikie, P. M., & Brookfield, H. (1987). *Land Degradation and Society* (1st edition). London: Routledge.
- Bryant, R. L. (1992). Political ecology: An emerging research agenda in Third-World studies. *Political Geography*, 11(1), 12–36. doi: 10.1016/0962-6298(92)90017-N
- Carpenter, C. (2020). *Power in Conservation: Environmental Anthropology Beyond Political Ecology* (1st edition). Routledge.
- CNN Indonesia. (2021, December 3). *Bukan Sebab Deforestasi, Guru Besar IPB Mau Sawit jadi Tanaman Hutan*. Retrieved from <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20211202164555-20-729136/bukan-sebab-deforestasi-guru-besar-ipb-mau-sawit-jadi-tanaman-hutan>
- Dewi, F. A., & Fajarwati, L. (2021). Local Knowledge: Analisis Pengetahuan Lokal Masyarakat Pesisir dalam Menghadapi Perubahan Iklim. *Learning Community: Jurnal Pendidikan Luar Sekolah*, 5(1), 31–37. doi: 10.19184/jlc.v5i1.25292
- Fermansah, T., & Mamilianti, W. (2019). Kearifan Lokal Suku Tengger dalam Adaptasi Perubahan Iklim dan Pengaruhnya Terhadap Peningkatan Produksi Kentang. *AGROMIX*, 10(1), 44–58. doi: DOI: 10.17510/wjhi.v12i2.122
- Graha, A. A. W. & Yulawati. (2015). Potret Kearifan Lokal, Perubahan Iklim dan Pengaruhnya pada Produktivitas Padi Sawah di Salatiga. *Agric*, 27(1), 50–59. doi: 10.24246/agric.2015.v27.i1.p50-59
- Hart, C. (1998). *Doing A Literature Review: Releasing the Social Science Research Imagination*. London: SAGE Publications.
- Kumparan. (2021, January 18). NASA: 2020 Jadi Tahun Terpanas Bumi Sepanjang Sejarah. *Kumparan*. Retrieved from <https://kumparan.com/kumparansains/nasa-2020-jadi-tahun-terpanas-bumi-sepanjang-sejarah-1v09GdJbtSt>
- Li, T. M. (2014). *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham ; London: Duke University Press Books.
- Menteri permukiman dan Prasanrana Wilayah. (2003). *Tinjauan Aspek Penataan Ruang Dalam Pengelolaan Wilayah Laut dan Pesisir*. Presented at the Seminar Umum Dies Natalies ITS ke-43, Surabaya, Jawa Timur.
- Pangeran, P. P. A. (2013). Pokok Hari Nyalah': Catatan Budaya (Lokal) dalam Membaca Perubahan Iklim (Global). *Antropologi Indonesia*, 34(2), 152–163. doi: 10.7454/ai.v34i2.3970
- Paulson, S., & Gezon, L. L. (Eds.). (2005). *Political Ecology Across Spaces, Scales, and Social Groups* (None edition). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Paulson, S., Gezon, L. L., & Watts, M. (2003). Locating the Political in Political Ecology: An Introduction. *Human Organization*, 62(3), 205–217. doi: 10.17730/humo.62.3.e5xcjnd6y8v09n6b
- Peet, R., & Watts, M. (Eds.). (1996). *Liberation Ecologies: Environment, Development and Social Movements* (1st edition). London ; New York: Routledge.
- Robbins, P. (2012). *Political Ecology*. Malden, MA ; Oxford: Wiley-Blackwell.

- Roberts, J. (2020). Political ecology. In F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez, & R. Stasch (Eds.), *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Retrieved from <http://doi.org/10.29164/20polieco>
- Sundberg, J. (2017). Feminist Political Ecology. In D. Richardson, N. Castree, M.F. Goodchild, A. Kobayashi, W. Liu, & R.A. Marston (Eds.), *International Encyclopedia of Geography: People, the Earth, Environmental and Technology* (pp. 1–12). John Wiley & Sons, Ltd. doi: 10.1002/9781118786352.wbieg0804
- Susilawati, A., & Nursyamsi, D. (2014). Sistem surjan: Kearifan lokal petani lahan pasang surut dalam mengantisipasi perubahan iklim. *Jurnal Sumberdaya Lahan*, 8(1), 31–42. doi: 10.21082/jsdl.v8n1.2014.%p
- Vayda, A. P. (1983). Progressive Contextualization: Methods for Research in Human Ecology. *Human Ecology*, 11(3), 265–281. doi: 10.1007/BF00891376
- Winarto, Y. T. (2010). Climate and culture: Changes, lessons, and challenges. *Wacana*, 12(2), 369-385. doi: 10.17510/wjhi.v12i2.122
- Winarto, Y. T., Prahara, H., Anantasari, A., & Kristiyanto. (2010). *Rural response to climate change: Rainfall measurements by farmers in Java*. Presented at the The international seminar and workshop on: Learning from climate change and its consequences; The role of scientists and entrepreneurs, Depok.
- Wolf, E. R. (1972). Ownership and Political Ecology. *Anthropological Quarterly*, 45(3), 201–205. doi: 10.2307/3316532.



REMITAN DAN KENDALA PEMANFAATANNYA DALAM PENINGKATAN KESEJAHTERAAN RUMAH TANGGA MIGRAN DI KABUPATEN CILACAP, JAWA TENGAH

Suyanto^{1*}, Fajrul Falah²

^{1,2} Faculty of Humanities, Universitas Diponegoro, Semarang, Center Java.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 27th September, 2021
 Review : 07th March, 2022
 Accepted : 30th May, 2022
 Published : 05th June, 2022
 Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Return migrant; remittances; household welfare; consumptive; investment.

CORRESPONDENCE

* E-mail: suyanto@live.undip.ac.id

ABSTRACT

Return migrants in some areas of migrant's enclave in Indonesia have high dependence on work abroad because when they return to Indonesia many no longer have a steady source of income. This happens because they are generally consumptive, spend a lot of money, are glamorous, are less calculating, not have a job plan after not being a migrant. For this reason, the use of remittances migrants is again interesting to study. The aims of this research are to explain the utilization of remittances and the obstacle experienced in the utilization of remittances in improving the welfare of households. The design of this study was a survey and case study. Data collection uses observation, structured interview, in-depth interviews, and FGD. Data analysis uses descriptive statistics and followed by qualitative descriptive and categorical analysis. The result of the research shows that remittances are generally for buying land and building houses, furniture and modern kitchen equipment, motorbikes or cars, and wedding parties, and a small portion is allocated for productive businesses. An obstacle of returning migrants in improving their welfare household is low education, the use of more remittances for consumer goods and investment, and the use of remittances more determined by husbands.

A. PENDAHULUAN

Studi Dustmann, Wadlon dan Weiss serta Abdulla menunjukkan bahwa para migran umumnya dan migran kembali khususnya memiliki akumulasi modal manusia yang berguna dalam perkembangan ekonomi, baik dalam skala makro (daerah dan nasional)¹ maupun mikro (rumah tangga)². Selain itu, studi Bin Wu dan Linghui serta Prayitno menunjukkan bahwa para migran kembali memiliki modal sosial yang bisa dimanfaatkan untuk pembangunan (revitalisasi) daerah asal³, kohesi sosial, seperti *sense of community, sense of place, and neighbouring*⁴.

Dalam konteks Indonesia, studi terdahulu seperti yang ditunjukkan oleh Suyanto, Astuti, dan Priyadi menunjukkan bahwa para migran kembali, terutama migran internasional semacam memiliki ketergantungan sangat tinggi untuk selalu bekerja di luar negeri. Hal ini disebabkan oleh pemanfaatan remitan (*remittance*) yang cenderung untuk kebutuhan konsumtif dan investasi⁵. Selain itu, temuan Mas'udah menyimpulkan bahwa mereka setelah menjadi migran internasional menjadi suka berbelanja dan gaya hidup glamor daripada sebelum bekerja di luar negeri⁶ sehingga dalam waktu beberapa bulan di Indonesia, sudah kehabisan uang. Dalam kondisi demikian, menurut

¹ Christian Dustmann, Itzhak Fadlon, and Yoram Weiss, 'Return Migration, Human Capital Accumulation and the Brain Drain', *Journal of Development Economics*, 95.1 (2011), 58–67 <<https://doi.org/10.1016/j.jdevec.2010.04.006>>.

² Kanat Abdulla, 'Human Capital Accumulation: Evidence from Immigrants in Low-Income Countries', *Journal of Comparative Economics*, 48.4 (2020), 951–73 <<https://doi.org/10.1016/j.jce.2020.05.009>>.

³ Bin Wu and Linghui Liu, 'Social Capital for Rural Revitalization in China: A Critical Evaluation on the Government's New Countryside Programme in Chengdu', *Land Use Policy*, 91.August 2019 (2020), 104268 <<https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2019.104268>>.

⁴ Gunawan Prayitno and others, 'Social Capital and Migration in Rural Area Development', *Procedia Environmental Sciences*, 20 (2014), 543–52 <<https://doi.org/10.1016/j.proenv.2014.03.067>>.

⁵ S. Suyanto, Retno Sunu Astuti, and Budi Puspo Priyadi 'Proceedings of International Conference on Southeast Asian Maritime World E ISSN 2684-7116 The', in *The Increasing Constraints of Return Migrant Household Welfare in Central Java, Indonesia*, 2018, pp. 42–45.

⁶ Siti Mas'udah, 'Remittances and Lifestyle Changes Among Indonesian Overseas Migrant Workers' Families in Their Hometowns', *Journal of International Migration and Integration*, 21.2 (2020), 649–65 <<https://doi.org/10.1007/s12134-019-00676-x>>.

Suyanto dan Fajrul Falah, mereka umumnya berangkat lagi ke luar negeri sebagai migran internasional dan kondisi semacam ini terjadi hampir berulang-ulang bagi sebagian terbesar migran kembali⁷. Fenomena semacam ini terjadi di daerah-daerah asal kantong migran di Indonesia, seperti NTB, Jawa Timur, Jawa Tengah⁸. Berdasar data BPS Provinsi Jawa Tengah 2019, dalam lingkup Jawa Tengah, Cilacap merupakan daerah pengirim migran internasional terbesar dari tahun ke tahun⁹. Sehubungan hal itu, maka Kabupaten Cilacap dipilih menjadi sampel wilayah studi ini.

Faktor pendorong utama para migran kembali berangkat lagi bekerja ke luar negeri adalah masalah ekonomi, yakni kesempatan kerja yang sangat terbatas dan pendapatan yang rendah di Negara asal (Indonesia) dan peluang kerja yang luas dan tingkat pendapatan yang lebih tinggi di Negara tujuan¹⁰. Selain itu, menjadi migran internasional (tenaga kerja Indonesia/TKI atau pekerja migran Indonesia (PMI)) sebagai suatu strategi untuk bertahan hidup (*survival strategy*) bagi migran dan keluarganya serta membayar hutang-hutang yang ada. Idealnya, mereka (migran kembali) bekerja di luar negeri untuk memperoleh pendapatan (remitansi) yang bisa dipergunakan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan konsumtif, tetapi juga bisa untuk usaha produktif di daerah (Negara) asal dengan menggunakan remitan (modal ekonomi dan modal manusia) yang telah diperoleh di luar negeri. Hal ini juga sejalan dengan temuan Ibourk bahwa migran kembali membawa berbagai kemampuan dalam bentuk modal manusia berupa ketrampilan yang diperoleh ketika bekerja di luar negeri dan juga remitan yang dapat dimanfaatkan untuk meningkatkan kesejahteraan rumah tangga¹¹ dan pembangunan di daerah/Negara asal¹².

Akan tetapi, penelitian Suyanto, Astuti dan Priyadi¹³ dan Binfor¹⁴ menunjukkan bahwa

kemampuan migran kembali tidak seluruhnya dapat dimanfaatkan dalam perilaku produktif ekonomi di daerah asal. Hal ini disebabkan oleh teknologi yang diterapkan di Negara tujuan tidak ada di Indonesia, harga alat tersebut terlalu mahal di Indonesia, dan perbedaan pekerjaan di Negara tujuan dengan di Indonesia. Hal ini semestinya perlu memperoleh perhatian dan penanganan yang serius dari pemerintah agar tidak menambah jumlah pengangguran ketika sudah kembali lagi di Indonesia. Bahkan studi di China menunjukkan bahwa modal sosial justru sebagai model untuk revitalisasi masyarakat pedesaan¹⁵. Akan tetapi, studi-studi terdahulu belum ada yang fokus pada pemanfaatan remitansi serta kendalanya dalam peningkatan kesejahteraan rumah tangga. Karena hal itu, maka studi ini memfokuskan pada pemanfaatan remitansi beserta kendalanya dalam peningkatan kesejahteraan rumah tangga migran kembali, terutama migran internasional.

Pemanfaatan remitan dalam studi ini dibedah menggunakan teori Kekuatan Moral Uang (*The Moral Power of Money*) yang digagas oleh Ariel Wilkis¹⁶. Terminologi modal moral (*moral capital*) Ariel Wilkis yang mengadopsi konsep dalam sosiologi kekuasaan Pierre Bourdeu dan sosiologi uang Viviana Zelizer dipergunakan untuk menjelaskan hubungan antara uang, kekuasaan, dan moralitas. Uang terbagi atas berbagai potongan yaitu uang yang dipinjam, uang yang diperoleh (pendapatan), uang yang disumbangkan, uang politis, uang yang dikorbankan, dan uang yang dilindungi (*lent money, earned money, donated money, political money, sacrificed money, and safeguarded money*). Potongan-potongan uang (*money pieces*) tersebut dapat untuk mengevaluasi, membandingkan, dan mengukur hierarki moralitas orang-orang dalam masyarakat tersebut karena potongan-potongan uang tersebut dibentuk oleh ide-ide dan keyakinan tentang moralitas. Dalam terminologi Georg Simmel, uang sebagai sarana mutlak dalam kehidupan sehingga bisa menentukan orang-orang yang semula berada dalam dasar piramida menjadi di puncak piramida, "*Money: first, the infinite structure of value, or, money as bad infinity; second, money as the pure vehicle of life; and third, money as the "absolute means."* Bahkan Kuzniarz¹⁷ menyimpulkan pandangan Simmel yang dijelaskan dalam buku "*Philosophy of Money* sebagai "*Money as the God of bad Infinity*".

Dengan memperluas konsepsi interaksi Erving Goffman bahwa setiap interaksi bisa dianalisis sebagai tatanan sosial berskala kecil, maka dalam konteks ini tatanan sosial dapat dianalisis melalui

⁷ Suyanto Suyanto and Fajrul Falah, 'Human Capital Accumulation and Entrepreneurial Spirit of Migrants Returns in Cilacap Regency, Central Java Province', *E3S Web of Conferences*, 317 (2021), 01022 <<https://doi.org/10.1051/e3sconf/202131701022>>.

⁸ Suyanto Suyanto, 'Pemanfaatan Remitan Ekonomi Dan Ketergantungan Migran Kembali Bekerja Di Luar Negeri', *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, 2.1 (2018), 30 <<https://doi.org/10.14710/endogami.2.1.30-37>>.

⁹ BPS Jawa Tengah, 'Provinsi Jawa Tengah Dalam Angka', *Badan Pusat Statistik*, 2020, 1-604.

¹⁰ Nenet Natasudiana Jaya, 'Entrepreneurship Model of Post-Migrant Workers Empowerment in West Lombok', *American Journal of Business and Society*, 1.1 (2016), 8-12 <<http://www.aiscience.org/journal/ajbshttp://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>>.

¹¹ Aomar Ibourk and Jabrane Amaghouss, 'Impact of Migrant Remittances on Economic Empowerment of Women: A Macroeconomic Investigation', *International Journal of Economics and Financial Issues*, 4.3 (2014), 597-611.

¹² Irenonsen Oyaimare Uddin and Edwin Mbadiwe Igbokwe, 'Effects of International Migration and Remittances on Rural Households in Edo State, Nigeria', *Human Geographies*, 14.1 (2020), 91-105 <<https://doi.org/10.5719/hgeo.2020.14.1.6>>.

¹³ S. Suyanto, Retno Sunu Astuti.

¹⁴ Leigh Binford, 'Migrant Remittances and (Under) Development in Mexico', *Critique of Anthropology*, 23.3 (2003), 305-36 <<https://doi.org/10.1177/0308275X030233004>>.

¹⁵ Wu and Liu.

¹⁶ Ariel Wilkis, *The Moral Power of Money: Morality and Economy in the Life of Urban Poor*, 1st edn (California: Stanford University Press, 2018).

¹⁷ Bartosz Kuźniarz, 'Simmel and the Posthuman: Money as the God of Bad Infinity', *Polish Sociological Review*, 204.4 (2018), 447-62 <<https://doi.org/10.26412/psr204.02>>.

potongan-potongan uang. Melalui uang yang beredar, seseorang dapat diukur peringkat hierarki moralitas dan hubungan kekuasaan yang ada. Moralitas dan kekuasaan dua hal seringkali kontradiksi. Moralitas bersumber dari altruisme dan komitmen terhadap kebaikan bersama, sedangkan kekuasaan terkait dengan kepentingan pribadi yang tidak selamanya sejalan dengan kebaikan bersama, “*Morality and power are often taken to be opposites, with morality grounded in altruism and a commitment to the common good, and power associated with self-interest*”¹⁸. Subjek studi ini adalah tatanan sosial yang dihasilkan dan ditanggapinya dalam masyarakat (kaum miskin), bukan potongan-potongan uang. Teori ini merupakan perluasan sosiologi uang ganda.

Dalam konteks studi ini, teori Wilkis dipergunakan untuk menjelaskan pemanfaatan remitan migran kembali atau PMI yang dalam konsepsinya sebagai *earn money*. Pendapatan atau remitan PMI dipergunakan untuk berbagai kepentingan yang menjadikannya bisa dinilai dan masuk kategori lebih kaya dari non-migran, lainnya, sebelum menjadi migran, dan sebagainya. Dengan uang tersebut, sebagian migran kembali mengalami mobilitas sosial dari semula lapisan bawah menjadi posisi tengah atau bahkan puncak strata sosial ekonomi dalam komunitasnya.

Kesejahteraan adalah suatu kondisi dimana seluruh kebutuhan jasmani dan rohani dari rumah tangga tersebut dapat dipenuhi sesuai dengan tingkat hidup. Status kesejahteraan dapat diukur berdasarkan proporsi pengeluaran rumah tangga. Rumah tangga dapat dikategorikan sejahtera apabila proporsi pengeluaran untuk kebutuhan pokok sebanding atau lebih rendah daripada proporsi pengeluaran untuk kebutuhan bukan pokok. Sebaliknya, rumah tangga dengan status kesejahteraan yang masih rendah apabila proporsi pengeluaran untuk kebutuhan pokok lebih besar daripada pengeluaran untuk kebutuhan bukan pokok¹⁹.

Sementara itu, kesejahteraan sebagai kondisi kehidupan objektif, kesejahteraan subjektif, dan kualitas perasaan masyarakat. Konsepsi itu dalam studi kemiskinan dan kesejahteraan rumah tangga diadaptasi menjadi (1) kesejahteraan subjektif (*subjective wellbeing*), (2) kesejahteraan inti (kebutuhan dasar, seperti kekayaan materi, pengetahuan, dan kesehatan), dan (3) lingkungan pendukung (konteks)²⁰.

“Through the concept of moral capital, each of these universes can be analyzed by identifying the struggle to have one’s virtues recognized wherever

one goes—in the underground economy, politics, the world of religion, or the family sphere”²¹.

Karena itulah, berangkat dari latar belakang permasalahan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah: (1) menjelaskan pemanfaatan remitan migran kembali dalam peningkatan kesejahteraan rumah tangganya; dan (2) menjelaskan kendala yang dialami migran kembali dalam pemanfaatan remitan dalam peningkatan kesejahteraan rumah tangganya.

B. METODE PENELITIAN

Studi ini merupakan kombinasi pelaksanaan jenis penelitian kuantitatif dan kualitatif. Jenis penelitian kuantitatif menggunakan disain penelitian survai dan kualitatif menggunakan studi kasus. Secara spasial, Kabupaten Cilacap dipilih sebagai lokasi penelitian ini berdasarkan pertimbangan: (1) Kabupaten Cilacap merupakan kantong daerah asal migran internasional secara nasional. Hal ini ditunjukkan oleh jumlah PMI yang dikirim ke luar negeri dari Jawa Tengah dalam beberapa tahun terakhir (2016-2020) menempati peringkat pertama sebagai pengirim PMI terbanyak²² dan (2) para PMI di Cilacap memiliki ketergantungan yang tinggi dengan bekerja di luar negeri²³. (3) karena besarnya jumlah penduduk usia produktif yang bekerja di luar negeri di Kabupaten Cilacap, maka jumlah remitan juga besar. Pengambilan sampel studi ini menggunakan teknik area sampling yang dilanjutkan dengan cluster sampling dan pemilihan responden masing-masing area dan cluster secara random sampling.

Berdasarkan areanya, lokasi penelitian dibagi menjadi dua yaitu wilayah Cilacap Barat dan timur. Wilayah Cilacap barat dilakukan di Kecamatan Gandrungmangu dan Sidareja dan wilayah Cilacap timur di Kecamatan Adipala, Kesugihan, Nusawungu dan Widarayung. Sementara itu, besar sampel (sample size) penelitian ini melibatkan 168 orang responden. Adapun informan diambil dari sebagian responden yang menonjol dalam hal waktu merantau di luar negeri, menonjol dalam pemerolehan remitan (negatif dan positif), proporsional laki-laki dan perempuan, bersedia berbagi informasi atau data yang dibutuhkan sesuai tujuan studi ini. Berdasarkan kriteria tersebut, berhasil mewawancarai dan berdiskusi dengan 56 orang informan. Adapun pengumpulan data menggunakan observasi, wawancara terstruktur (kuesioner), *indepth interview*, dan *focus group discussion*. Analisis data menggunakan analisis statistik deskriptif, tabel distribusi frekuensi tunggal dan silang serta analisis deskriptif kualitatif.

¹⁸ Wilkis.

¹⁹ Astriana Widyastuti, ‘Analisis Hubungan Antara Produktivitas Pekerja Dan Tingkat Pendidikan Pekerja Terhadap Kesejahteraan Keluarga Di Jawa Tengah Tahun 2009’, *Economics Development Analysis Journal*, 1.2 (2012) <<https://doi.org/10.15294/edaj.v1i2.472>>.

²⁰ Jan Delhey and Leonie C. Steckermeier, ‘The Good Life, Affluence, and Self-Reported Happiness: Introducing the Good Life Index and Debunking Two Popular Myths’, *World Development*, 88 (2016), 50–66 <<https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2016.07.007>>.

²¹ Wilkis.

²² BPS Jawa Tengah.

²³ Suyanto and Falah.

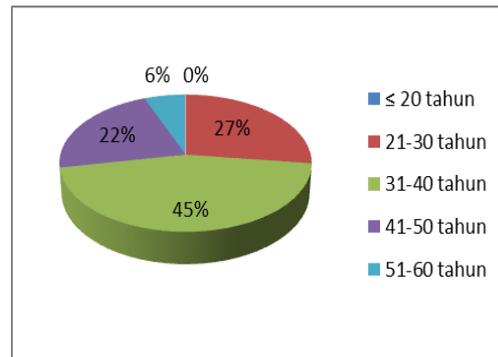
C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Karakteristik Responden

Responden studi migran kembali ini berjumlah 168 orang yang terdiri atas perempuan 131 orang atau 78% dan laki-laki 37 orang atau 22%. Keadaan ini merupakan gejala umum, termasuk migran di wilayah Kabupaten Cilacap bahwa para migran dan juga migran kembali adalah perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa semenjak era pengiriman tenaga kerja ke luar negeri, perempuan justru yang lebih aktif memanfaatkan peluang ini daripada laki-laki. Hal ini disebabkan oleh peluang kerja di luar negeri lebih banyak diperuntukkan bagi perempuan, yakni pekerjaan sektor domestik (rumah tangga) atau pengasuhan dan perawatan orang lanjut usia. Sementara itu, peluang kerja bagi tenaga kerja laki-laki terutama adalah sektor perkebunan, industri, dan bangunan yang daya serapnya lebih terbatas daripada sektor domestik. Di sektor perkebunan pun, terutama sub-sektor perkebunan sayuran dan bunga (di Malaysia) lebih banyak menyerap tenaga kerja perempuan. Dengan kata lain, kesempatan kerja di luar negeri lebih banyak diperuntukkan bagi perempuan.

Sementara itu, jumlah responden PMI terbanyak menurut kelompok umur adalah 31–40 tahun yaitu 45,4%. Setelah itu, berturut-turut kelompok umur 21 – 30 tahun (27,5%), 41-50 tahun (22%), dan 51-60 tahun (6%) (Diagram 1). Hal ini menunjukkan bahwa jumlah PMI paling banyak berada pada usia awal berkeluarga. Mengapa jumlah terbanyak migran kembali umur tersebut? Para migran kembali, pada umumnya bekerja di luar negeri untuk meningkatkan taraf hidup diri sendiri dan keluarganya. Secara umum, PMI di Kabupaten Cilacap bekerja di luar negeri merupakan tradisi dan memenuhi obsesi atau aspirasi materialisme, seperti memiliki kendaraan bermotor yang baru dan bagus, membeli tanah dan membangun rumah, pesta pernikahan relatif mewah, popularitas sebagai anak muda yang sukses, dan sebagainya. Karena itulah seringkali para migran bekerja di luar negeri sejak sebelum berumah tangga dan ketika sudah memiliki aset (kendaraan bermotor, membeli tanah, kadang sudah membangun rumah) dalam kondisi masih lajang. Dalam kondisi memiliki semuanya itu, mereka menikah dan seringkali berangkat lagi bekerja di luar negeri. Hal ini seperti diungkapkan oleh Zati (36 tahun, PMI purna Kec. Nusawungu): “saya merantau ke Taiwan sejak sebelum menikah selama 6 tahun dan hasilnya untuk membuat rumah sebelah [saat diwawancarai sudah membangun rumah lagi-peneliti]. Setelah itu, menikah dan selang 5 tahun dari menikah berangkat lagi ke Taiwan yang hasilnya digabung dengan hasil merantau suami untuk membangun rumah ini”. Pendapatan yang diperoleh sebagai PMI setelah berumah tangga umumnya untuk membeli tanah (sawah dan atau pekarangan), membangun rumah, dan modal usaha.

Diagram 1. Umur Responden



Sumber: Data primer, 2021.

Menurut tingkat pendidikannya, migran kembali di Kabupaten Cilacap didominasi oleh tamatan SLTP, yakni hampir 39%. Mereka yang berpendidikan SD dan SLTA dalam jumlah hampir berimbang yaitu kisaran 30% dan ada pula migran yang tidak tamat SD, yakni satu orang serta pendidikan tinggi (dua orang) (Tabel 1). Dengan besarnya proporsi tingkat pendidikan para PMI yang rendah (SD dan SLTP) mengindikasikan bahwa kesempatan kerja di berbagai Negara penerima migran adalah sektor pekerjaan yang lebih membutuhkan keterampilan sederhana dan kekuatan fisik, seperti sub sektor perkebunan (sawit, karet, sayuran, bunga dan sebagainya), industri pengolahan hasil hutan dan perkebunan, dan di sektor industri lainnya, serta pembantu rumah tangga dan panti jompo. Dengan kata lain, pekerjaan bagi PMI di luar negeri adalah pekerjaan 3B (bau, berat, bahaya). Umumnya pekerjaan-pekerjaan tersebut tidak diminati oleh warga negara tempat bekerja (*host country*) karena gaji yang rendah bagi penduduk Negara tujuan namun beban kerja dan risikonya berat. Akan tetapi, bagi PMI, hal tersebut merupakan kesempatan terbaik untuk memperoleh penghasilan yang jauh lebih besar dan terus menerus daripada bekerja di Indonesia. Karena itulah, terkadang mereka memanfaatkan kesempatan tersebut walau secara *illegal*, seperti yang dilakukan oleh Badiyah (55 tahun), mantan tenaga kerja wanita (TKW) di Malaysia tidak tamat SD yang ketika berangkat ke Malaysia melalui agen atau calo. Sementara itu, signifikannya jumlah PMI yang berpendidikan SLTA bahkan dua orang diantaranya tamatan pendidikan tinggi mengindikasikan bahwa kesempatan kerja di dalam negeri (Indonesia) sangat terbatas, rendahnya tingkat pendapatan di Indonesia²⁴ dan atau rendahnya akses mereka tentang informasi kerja di dalam negeri atau mengikuti *trend* anak-anak muda di Kabupaten Cilacap yang umumnya bekerja di luar negeri.

²⁴ Miswanto and Desmayeti Arfa, 'Perdagangan Dan Penyeludupan Pekerja Migran Indonesia Di Malaysia', *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 18.1 (2016), 1 <<https://doi.org/10.25077/jantro.v18i1.46>>.

Tabel 1. Responden menurut Tingkat Pendidikan

Tingkat Pendidikan	Jumlah	Persen
TidakTamat SD	1	0.6
Tamat SD	51	30.4
SLTP	65	38.7
SLTA	49	29.2
PT	2	1.2
Total	168	100

Sumber: Data Primer 2021.

Pekerjaan migran kembali, selain yang tidak bekerja, umumnya adalah wiraswasta (berdagang dan usaha wiraswasta lainnya) yang hampir 30%, naik tiga kali lipat lebih dari sebelum bekerja di luar negeri. Mobilitas pekerjaan para migran kembali ke sektor perdagangan dan industri serta jasa ini cukup signifikan, karena sebagian dari remitan yang mereka peroleh, selain untuk membeli tanah, kendaraan bermotor, dan membangun rumah, juga untuk modal usaha. Pekerjaan para migran kembali sebelum bekerja di luar negeri, selain yang tidak bekerja, umumnya adalah buruh (hampir 17%) dan pekerjaan serabutan hampir 16%. Sementara itu, sepulang dari luar negeri, migran kembali yang bekerja serabutan turun menjadi empat persen. Pergeseran kerja selain wiraswasta yang naik pesat adalah petani yang sebelum berangkat ke luar negeri kurang dari 5% setelah bekerja di luar negeri naik menjadi 10% (Tabel 2). Kenaikan ini disebabkan pemanfaatan remitan mereka yang umumnya untuk membeli tanah sehingga mereka yang semula tidak memiliki lahan garapan (sawah, tegalan atau pekarangan) menjadi memiliki lahan sehingga mempunyai aktivitas rutin bidang pertanian²⁵.

Tabel 2. Pekerjaan sebelum dan setelah menjadi PMI

	Sebelum		Setelah	
	Jumlah	Persen	Jumlah	Persen
Tidak bekerja	73	43.5	83	49.4
buruh	45	26.8	11	6.5
petani	8	4.8	17	10.1
nelayan	1	.6	2	1.2
pedagang	8	4.8	37	22.0
swasta lainnya	7	4.2	11	6.5
lainnya	26	15.5	7	4.2
Total	168	100.0	168	100.0

Sumber: Data Primer 2021.

2. Remitansi dan Pemanfaatannya

Studi Tipayali²⁶, Di Maria²⁷, Suyanto²⁸ menunjukkan bahwa pendapatan di negara tuan

²⁵ Suyanto, 'Job Shift of the Indonesian International Return Migrant in Central Java Province', *E3S Web of Conferences*, 202 (2020) <<https://doi.org/10.1051/e3sconf/202020207036>>.

²⁶ Katikar Tipayalai, 'Impact of International Labor Migration on Regional Economic Growth in Thailand', *Journal of Economic Structures*, 9.1 (2020) <<https://doi.org/10.1186/s40008-020-00192-7>>.

rumah (Negara tujuan) yang lebih tinggi daripada di *home country* (Indonesia) merupakan faktor penarik bagi migran melakukan migrasi untuk bekerja di luar negeri. Selain itu, kesempatan kerja di Negara tujuan yang lebih luas daripada di Indonesia²⁹ juga merupakan faktor pendorong migran bekerja di luar negeri. Data dalam studi ini juga menguatkan temuan penelitian-penelitian terdahulu yang disebutkan di atas. Karena pendapatan yang diperoleh di luar negeri itulah, para migran kembali bisa membeli tanah, baik tanah pekarangan untuk pembangunan rumah maupun kebun atau sawah yang bisa untuk usaha produksi yang mampu meningkatkan kesejahteraan rumah tangganya. Selain itu, remitan juga dipergunakan untuk membeli berbagai sarana pendukung kerja atau usaha, seperti kendaraan bermotor, berbagai mesin untuk usaha dan lain-lain. Hal ini tampak dalam kepemilikan rumah, kondisi rumah, dan kepemilikan kendaraan bermotor yang menunjukkan peningkatan drastis. Dalam kepemilikan rumah misalnya, sebelum bekerja di luar negeri, sebesar 28% PMI belum memiliki rumah namun setelah bekerja di luar negeri hanya lima persen yang belum memiliki rumah.

Para migran kembali mengalokasikan sebagian terbesar remitannya untuk membeli tanah dan membangun rumah. Hal ini ditunjukkan oleh data perbandingan kepemilikan tanah yang membeli sendiri antara sebelum dan setelah menjadi PMI. Setelah menjadi PMI, hampir 54% telah membeli tanah dengan menggunakan uang hasil bekerja di luar negeri, sedangkan sebelum menjadi PMI, hanya sekitar 3% yang telah mampu membeli tanah. Luasan tanah yang mereka beli antara 5 hingga 200 ubin³⁰; (70 m² hingga 2.800 m²). Wasito (41 tahun) misalnya, sebelum menikah sudah bekerja di Korea dan remitannya dipergunakan untuk membeli tanah seluas 75 ubin dan setelah menikah juga merantau lagi ke Korea selama 7 tahun. Hasil yang diperoleh dipergunakan untuk membeli tanah pekarangan, sawah, dan mobil. Sekembali dari Korea, sawah digadaikan dan mobil dijual untuk modal membuat tambak udang. Sampai saat ini, dia masih sebagai petambak dan bisnis pembuatan bata merah. Hasil usaha tersebut untuk membeli tanah seluas 30 ubin, biaya pendidikan anaknya yang masih SLTA dan ditabung.

Selain itu, sebesar 78.57% migran kembali telah membuat rumah sendiri menggunakan hasil kerja di luar negeri, sedangkan sebelum bekerja di luar negeri hanya 16% PMI yang telah membuat rumah sendiri (bukan dibuatkan orang tua atau warisan). Adapun rumah para migran kembali sebagian terbesar sudah

²⁷ Corrado Di Maria and Emiliya A. Lazarova, 'Migration, Human Capital Formation, and Growth: An Empirical Investigation', *World Development*, 40.5 (2012), 938-55 <<https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2011.11.011>>.

²⁸ Suyanto Suyanto.

²⁹ Corrado Di Maria and Piotr Stryszowski, 'Migration, Human Capital Accumulation and Economic Development', *Journal of Development Economics*, 90.2 (2009), 306-13 <<https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2008.06.008>>.

³⁰ 1 ubin = 14 meter²

permanen (sekitar 86%) yang sebelum menjadi PMI hanya 27% yang memiliki rumah permanen dan hanya sekitar 5% migran kembali yang rumahnya tidak permanen. Zani (59 tahun, Nusawungu) misalnya, migran kembali yang bekerja di Malaysia selama 11 tahun (1988-1999) mengatakan,

“Enyong dadi TKW 11 taun nang Malaysia. Nang kana kerja nang kebun sayur karo kerja masakaken batir-batir. Alhamdulillah asil bisa kanggo tuku tanah karo mbangun umah kiye. Siki wis tuwa wis ora kuat kerja nang luar mulane siki usaha gawe tambang”. Artinya: “Saya menjadi TKW 11 tahun di Malaysia. Di sana bekerja di kebun sayur sambil kerja memasakkan teman-teman. Alhamdulillah hasil bisa untuk membeli tanah dan membangun rumah ini [tempat wawancara-pen]. Sekarang sudah tua sudah tidak kuat lagi bekerja di luar, makanya sekarang usaha membuat tambang [dari serabut kelapa untuk bahan kesed-pen]”.

Tabel 3. Kondisi rumah sebelum dan setelah menjadi PMI

	Sebelum menjadi PMI		Setelah menjadi PMI	
	Jumlah	persen	Jumlah	persen
0	47	28.0	8	4.8
permanen	45	26.8	145	86.3
nonpermanen	48	28.6	8	4.8
lainnya	28	16.7	7	4.2
Total	168	100.0	168	100.0

Sumber: Data Primer 2021.

Pemanfaatan remitan yang lain bagi para migran kembali adalah untuk membeli kendaraan bermotor, baik roda dua maupun empat. Kepemilikan kendaraan roda dua yang dibeli dari hasil sebagai PMI mencapai 89.3% dan hampir 21% memiliki dua kendaraan bermotor roda dua dan hanya sekitar 11% yang tidak memiliki kendaraan bermotor roda dua. Kecenderungan pemanfaatan remitan yang semacam inilah yang dikenal sebagai perilaku glamor migran kembali³¹. Kemungkinan migran kembali yang tidak memiliki kendaraan bermotor adalah mereka yang bekerja di luar negeri hanya satu tahun atau kurang yang mencapai 16%. Data perbandingan migran kembali yang memiliki kendaraan roda dua antara setelah dan sebelum sangat menyolok, yakni 89,3% berbanding 25%.

Tabel 4. Kepemilikan Kendaraan roda dua sebelum dan setelah menjadi PMI

	Sebelum menjadi PMI		Setelah menjadi PMI	
	Jumlah kendaraan	Jumlah persen	Jumlah	persen
0	126	75.0	18	10.7
1	40	23.8	107	63.7
2	0	0	35	20.8
3	1	.6	6	3.6
4	0	0	1	.6
5	1	.6	1	.6
Total	168	100.0	168	100.0

Sumber: Data Primer 2021.

Selain digunakan untuk kendaraan roda dua, remitan para migran kembali juga digunakan untuk membeli kendaraan roda 4 (Tabel 7). Kepemilikan mobil ini kesemuanya adalah kendaraan niaga sehingga mobil tersebut selain untuk kepentingan pribadi juga untuk kepentingan usaha, seperti membawa barang dagangan ke tempat usaha, berbelanja (kulakan) yang akan dijual kembali, dan mengantar barang pesanan yang dijulainya. Sebelum bekerja di luar negeri, sebanyak 3 orang telah memiliki mobil dan naik enam kali lipat sepulang mereka dari luar negeri. Meningkatnya jumlah mereka yang memiliki mobil sejalan dengan meningkatnya jumlah migran kembali yang pekerjaannya beralih ke sektor perdagangan, industri dan jasa yang semula 9% naik menjadi 28.5%.

Tabel 5. Kepemilikan Kendaraan roda 4 sebelum dan setelah menjadi PMI

	Sebelum menjadi PMI		Setelah menjadi PMI	
	Jumlah	persen	Jumlah	persen
0	165	98.2	149	88.7
1	3	1.8	18	10.7
2	0	0	1	.6
Total	168	100.0	168	100.0

Sumber: Data Primer 2021.

Data menunjukkan bahwa hampir 30% migran kembali justru pendapatan saat ini lebih sedikit daripada pendapatan sebelum menjadi PMI. Sementara itu, hampir 17% migran kembali memiliki pendapatan yang tidak menentu. Mereka inilah yang tampaknya sepulang dari luar negeri tidak memiliki pekerjaan tetap atau tidak bekerja. Data lapangan menunjukkan bahwa para migran kembali yang tidak bekerja hampir 45 persen, dua persen lebih banyak daripada angka sebelum mereka menjadi PMI, yakni sekitar 43 persen. Sementara itu, 13% migran kembali lainnya memiliki pendapatan yang sama antara sebelum dan sesudah menjadi PMI. Berdasarkan data ini, sebenarnya perlu sebuah upaya intervensi bagi mereka agar bisa mengelola pendapatannya, dengan cara menelusuri dan mencari solusi akar masalah migran kembali yang penghasilannya justru lebih sedikit daripada sebelum menjadi PMI dan mereka yang memiliki pendapatan sama antara sebelum dan setelah menjadi PMI. Perbandingan pendapatan

³¹ Mas'udah.

mereka antara sebelum dan setelah menjadi PMI disajikan di bawah ini.

Tabel 6. Perbandingan pendapatan sebelum menjadi PMI dan saat ini

Perbandingan Pendapatan	Jumlah	Persen
Sekarang lebih sedikit daripada sebelum menjadi PMI	74	44.0
Tidak tentu	41	24.4
Sama	5	3.0
Sekarang lebih banyak daripada sebelum menjadi PMI	48	28.6
Total	168	100.0

Sumber: Data Primer 2021.

3. Kendala Peningkatan Kesejahteraan Rumah Tangga

Pada umumnya kualitas sumberdaya manusia migran kembali, baik pendidikan maupun jaringan serta akses relatif rendah. Rata-rata pendidikan migran kembali adalah SD dan SLTP, yakni 70%, hanya 30 persen yang berpendidikan SLTA dan perguruan tinggi. Bahkan, 31% migran kembali adalah berpendidikan SD dan tidak tamat SD. Karena rendahnya tingkat pendidikan, maka berakibat pada terbatasnya kemampuan berpikir, wawasan, akses ke berbagai fasilitas, dan jaringan. Dengan rendahnya kompetensi tersebut, juga sulit menerima hal-hal baru³² termasuk di dalamnya mengadopsi nilai-nilai baru dan perubahan ke arah yang lebih maju. Keadaan inilah yang merupakan satu kendala utama para migran meningkatkan kesejahteraan rumah tangganya.

Para migran kembali, secara umum mengalokasikan remitannya untuk hal-hal konsumtif dan investasi. Karena remitan ekonomi untuk hal-hal demikian, maka pada umumnya tidak memiliki tabungan untuk usaha yang bersifat produktif. Obsesi mereka pada umumnya membeli tanah (pekarangan, sawah, dan tegalan), membuat rumah bagus, kendaraan roda dua baru dan ada kecenderungan memiliki lebih dari satu unit. Hampir 55% migran kembali telah mengalokasikan remitannya untuk membeli tanah, hampir 79% telah membangun rumah, dan 87% telah membangun rumah permanen dan umumnya bagus bahkan sebagian kecil telah membangun rumah cukup megah beserta perabotannya. Langkah ini sebenarnya bukan merupakan hal yang salah, akan tetapi mereka umumnya tidak memiliki perencanaan usaha produktif beserta permodalan yang harus dipersiapkan untuk usaha yang telah direncanakannya.

Temuan ini juga sejalan dengan simpulan Mas'udah bahwa para migran kembali cenderung glamor dan para migran kembali tidak memiliki perencanaan apa yang akan dilakukan setelah

tidak lagi menjadi PMI. Karena itu, para migran kembali umumnya memiliki rumah bagus, kendaraan bagus dan terkadang lebih dari satu unit namun menjadi buruh atau kerja serabutan. Keadaan ini selain disebabkan terkurasnya remitan untuk pemenuhan kebutuhan konsumtif dan investasi juga karena umumnya berpendidikan rendah sehingga tidak mampu berpikir jangka panjang tentang keberlanjutan pekerjaan yang mampu menjadi sumber pendapatan tetap atau bahkan semakin berkembang. Karena remitan lebih banyak dibelanjakan untuk hal-hal bersifat konsumtif, maka ketika akan memulai usaha banyak yang mencari pinjaman (personal dan bank), menyewakan sawah, menjual kendaraan, dan binatang ternak yang dibeli semenjak masih menjadi PMI. Karena itulah, sekitar 2/3 diantara migran kembali memiliki pendapatan yang lebih sedikit atau tidak tentu daripada ketika menjadi PMI. Realitas ini yang sebenarnya menjadi perhatian pemerintah dalam upaya pemberdayaan migran kembali agar tidak sebagian waktu hidupnya berpisah dengan keluarga namun memiliki pendapatan yang memadai.

Dilihat dari aspek jender, 78% migran kembali adalah perempuan. Perempuan dalam struktur keluarga Indonesia adalah anggota keluarga, bukan kepala keluarga karena secara kultural, sosial dan hukum yang menjadi kepala keluarga adalah suami (laki-laki). Implikasi dari kedudukan ini dalam keluarga, mereka umumnya harus tunduk atau mengikuti keputusan suami. Apalagi, kecenderungan orang Indonesia, ketika merantau (pergi mencari pekerjaan yang dibayar) penghasilannya dikirim ke keluarga di kampung halaman. Penghasilan (remitan) seorang perempuan (istri) lazimnya dikirim ke suaminya. Ketika uang sudah di tangan suami, suamilah yang lebih punya wewenang membelanjakan uang tersebut. Pembelanjaan uang tersebut terkadang sesuatu yang bukan merupakan kebutuhan keluarga atau hanya untuk bersenang-senang, dalam pameo Jawa di kenal *adol bagus* ('hanya bermain ke sana ke mari dengan berpakaian rapi').

D. KESIMPULAN

Para migran dianggap telah mengadopsi nilai-nilai modern (urban), seperti kebiasaan rekreasi pada hari libur dan *shopping* di pasar modern (swalayan). Para migran kembali mengalokasikan sebagian terbesar remitannya untuk diinvestasikan membeli tanah dan membangun rumah, membeli perabotan rumah tangga, peralatan dapur, membeli kendaraan bermotor (roda dua dan empat), membiayai pendidikan anak-anak. Mereka umumnya tidak menabung untuk modal usaha setelah tidak lagi menjadi PMI sehingga sebagian besar PMI ketika memulai usaha dengan mengandalkan pinjaman personal dan bank, menjual barang yang telah dimilikinya yang dibeli ketika masih menjadi PMI. Hal ini menunjukkan

³² Suyanto Suyanto.

bahwa migran kembali tidak bisa berpikir jangka panjang dalam mempersiapkan keberlanjutan pekerjaan tetap yang akan menjadi sumber pendapatan tetap setelah kembali ke Indonesia.

Dalam peningkatan kesejahteraan rumah tangganya, migran kembali menghadapi beberapa kendala. Pertama kualitas sumberdaya manusia (SDM) yang rendah. Kualitas SDM migran kembali, baik pendidikan maupun wawasan tentang pekerjaan dan membaca peluang usaha relatif rendah menjadikannya tidak memiliki perencanaan yang baik tentang pemanfaatan remitan, peluang bisnis dan pengelolaan keuangan rumah tangga. Kedua, karena pemanfaatan remitan terkonsentrasi untuk investasi dan kebutuhan konsumtif yang cenderung untuk memenuhi aspirasi glamoritas (dalam skala desa) menjadikannya kehabisan dana untuk modal usaha. Ketiga, sebagian besar migran kembali adalah perempuan. Dalam kultur Jawa, perempuan dalam keluarga umumnya harus tunduk atau mengikuti keputusan suami sehingga pengalokasian remitan dan apa yang dilakukan setelah tidak lagi menjadi PMI lebih ditentukan oleh suami (laki-laki). Selain itu, dalam tradisi di pedesaan Jawa, penghasilan perantau, dalam hal

ini PMI dikirim ke keluarga di kampung halaman. Ketika uang sudah di tangan suami, suamilah yang lebih punya wewenang membelanjakan uang tersebut. Pembelanjaan uang tersebut terkadang untuk sesuatu yang bukan kebutuhan keluarga atau bahkan hanya untuk *adol bagus* ('hanya bermain ke sana ke mari dengan berpakaian rapi').

Berdasarkan temuan studi ini, terdapat beberapa keterbatasan yang tidak diungkap dalam studi ini dan perlu ditindaklanjuti yaitu kewirausahaan migran kembali beserta kendalanya, studi migran kembali berbasis kelompok umur (generasi), kawasan Negara tujuan migrasi, dan studi perbandingan migran dari desa dan kota. Hal ini bisa menjadi topik penelitian selanjutnya.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih kepada rektor Universitas Diponegoro yang telah mendukung penelitian ini dengan biaya selain Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (APBN) Universitas Diponegoro Tahun Anggaran 2021, Nomor SPK:185-15/UN7.6.1/PP/2021.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulla, K. (2020). Human capital accumulation: Evidence from immigrants in low-income countries. *Journal of Comparative Economics*, 48(4), 951–973. <https://doi.org/10.1016/j.jce.2020.05.009>
- Binford, L. (2003). Migrant Remittances and (Under) Development in Mexico. *Critique of Anthropology*, 23(3), 305–336. <https://doi.org/10.1177/0308275X030233004>
- BPS Jawa Tengah. (2020). Provinsi Jawa Tengah Dalam Angka. *Badan Pusat Statistik*, 1–604.
- Delhey, J., & Steckermeier, L. C. (2016). The Good Life, Affluence, and Self-reported Happiness: Introducing the Good Life Index and Debunking Two Popular Myths. *World Development*, 88, 50–66. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2016.07.007>
- Di Maria, C., & Stryzowski, P. (2009). Migration, human capital accumulation and economic development. *Journal of Development Economics*, 90(2), 306–313. <https://doi.org/10.1016/j.jdevec.2008.06.008>
- Dustmann, C., Fadlon, I., & Weiss, Y. (2011). Return migration, human capital accumulation and the brain drain. *Journal of Development Economics*, 95(1), 58–67. <https://doi.org/10.1016/j.jdevec.2010.04.006>
- Ibourk, A., & Amaghous, J. (2014). Impact of migrant remittances on economic empowerment of women: A macroeconomic investigation. *International Journal of Economics and Financial Issues*, 4(3), 597–611.
- Jaya, N. N. (2016). Entrepreneurship Model of Post-Migrant Workers Empowerment in West Lombok. *American Journal of Business and Society*, 1(1), 8–12. <http://www.aiscience.org/journal/ajbshttp://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>
- Kuźniarz, B. (2018). Simmel and the posthuman: Money as the god of bad infinity. *Polish Sociological Review*, 204(4), 447–462. <https://doi.org/10.26412/psr204.02>
- Mas'udah, S. (2020). Remittances and Lifestyle Changes Among Indonesian Overseas Migrant Workers' Families in Their Hometowns. *Journal of International Migration and Integration*, 21(2), 649–665. <https://doi.org/10.1007/s12134-019-00676-x>
- Miswanto, & Arfa, D. (2016). Perdagangan dan Penyeludupan Pekerja Migran Indonesia di Malaysia. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 18(1), 1. <https://doi.org/10.25077/jantro.v18i1.46>
- Prayitno, G., Matsushima, K., Jeong, H., & Kobayashi, K. (2014). Social Capital and Migration in Rural Area Development. *Procedia Environmental Sciences*, 20, 543–552. <https://doi.org/10.1016/j.proenv.2014.03.067>
- S. Suyanto, Retno Sunu Astuti, and B. P. P. (2018). Proceedings of International Conference on Southeast Asian Maritime World E ISSN 2684-7116 The. *The Increasing Constraints of Return Migrant Household Welfare in Central Java, Indonesia*, 4, 42–45.
- Suyanto. (2020). Job Shift of the Indonesian International Return Migrant in Central Java Province. *E3S Web of Conferences*, 202. <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202020207036>

- Suyanto, S. (2018). Pemanfaatan Remitan Ekonomi dan Ketergantungan Migran Kembali Bekerja di Luar Negeri. *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, 2(1), 30. <https://doi.org/10.14710/endogami.2.1.30-37>
- Suyanto, S., & Falah, F. (2021). Human Capital Accumulation and Entrepreneurial Spirit of Migrants Returns in Cilacap Regency, Central Java Province. *E3S Web of Conferences*, 317, 01022. <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202131701022>
- Uddin, I. O., & Igbokwe, E. M. (2020). Effects of international migration and remittances on rural households in edo state, nigeria. *Human Geographies*, 14(1), 91–105. <https://doi.org/10.5719/hgeo.2020.141.6>
- Widyastuti, A. (2012). Analisis Hubungan Antara Produktivitas Pekerja Dan Tingkat Pendidikan Pekerja Terhadap Kesejahteraan Keluarga Di Jawa Tengah Tahun 2009. *Economics Development Analysis Journal*, 1(2). <https://doi.org/10.15294/edaj.v1i2.472>
- Wilks, A. (2018). *The moral power of money: morality and economy in the life of urban poor* / (1st ed.). Stanford University Press.
- Wu, B., & Liu, L. (2020). Social capital for rural revitalization in China: A critical evaluation on the government's new countryside programme in Chengdu. *Land Use Policy*, 91(August 2019), 104268. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2019.104268>



PENGUATAN FUNGSI KELUARGA PADA MASA PANDEMI COVID-19 DI KOTA TANJUNGPINANG, PROVINSI KEPULAUAN RIAU

Alfi Husni^{1*}, Sri Ambar Rinah¹, Endri Bagus Prastiyo¹

¹ Stisipol Raja Haji Tanjungpinang, Kepulauan Riau, Riau.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 19th November, 2021
Review : 20th March, 2022
Accepted : 31th May, 2022
Published : 05th June, 2022
Available Online : June 2022.

KEYWORDS

Family Functions; Strengthening; Covid-19
 Pandemic; Tanjungpinang Provinsi Kepulauan
 Riau.

CORRESPONDENCE

* E-mail: alfi.husni86@gmail.com

A B S T R A C T

The Covid-19 pandemic in Indonesia has had an impact on the current order of human life, so there must be a strengthening of the family by referring to the seven functions of the family. The problem in this study is that there is an influence of the COVID-19 pandemic situation on the order of family life, one of which is from family income, so this is important given the economic function in a family, and of course other family functions will also be affected. Tanjungpinang City is one of the cities that has a pluralistic society, this is certainly an interesting study considering that Tanjungpinang City, which is located on Bintan Island, is the capital of the Riau Archipelago Province. The purpose of this study was to see the strengthening of family functions during the COVID-19 pandemic in the Tanjungpinang Timur sub-district, Tanjungpinang City, Riau Islands. The method used in this research is a qualitative descriptive approach. The technique used to collect data is in-depth interviews and field observations. Informants were taken using a purposive sampling technique, where the informants to be interviewed were families who were directly affected by the COVID-19 pandemic, such as family members who were laid off, affected by the business they were in and other problems in the family that arose during the COVID-19 pandemic. The results of this study are that there is a strengthening of family functions during the COVID-19 pandemic in Tanjungpinang City, especially for the research area, namely East Tanjungpinang sub-district.

A. PENDAHULUAN

Wabah virus corona telah membawa perubahan pada pola kehidupan manusia saat ini, perubahan yang sangat signifikan yaitu masyarakat harus membiasakan diri dengan protokol kesehatan seperti rajin mencuci tangan atau menggunakan *hand sanitizer*, menggunakan masker serta menjaga jarak. Bahkan beberapa wilayah zona merah memberlakukan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB). Hal ini tentunya membawa dampak bagi masyarakat Indonesia dan keberlangsungan keluarga. Keluarga tidak hanya berfungsi untuk melanjutkan keturunan saja tetapi jauh lebih besar ada fungsi pendidikan, perlindungan dan sosialisasi didalamnya. Seperti yang disimpulkan dalam penelitian yang berjudul Strategi Penguatan Fungsi Keluarga Pada Era Pandemi Covid-19 bahwa keluarga memiliki peran penting dalam meminimalisir keterpaparan dari

virus corona tersebut dengan fungsi-fungsi keluarga.¹ Penelitian lain berjudul Optimalisasi Peran Keluarga Dalam Menghadapi Persoalan Covid ; Sebuah kajian literature yang melihat bahwa peran keluarga sangat penting yaitu dilihat dari kemampuan mendisiplinkan seluruh perilaku anggotanya, megedukasi dan mendidik anak-anaknya supaya mematuhi protocol kesehata yang ditetapkan pemerintah.² Berikut ini dapat dijelaskan beberapa kajian terdahulu yang memiliki kemiripan dengan penelitian ini: Suka, I Dewa Made. 2021. Strategi Penguatan fungsi Keluarga Pada Era Pandemi Covid-19. Jurnal Inovasi

¹ Suka, I Dewa Made. 2021. Strategi Penguatan fungsi Keluarga Pada Era Pandemi Covid-19. Jurnal Inovasi pendidikan IPS Vol No 1. 36-43.

<https://jurnalp4i.com/index.php/social/article/view/254>
 (diakses 01 Maret 2022)

² Santika, I Gusti Ngurah. 2020. Optimalisasi Peran Keluarga Dalam Menghadapi Persoalan Covid 19: Sebuah Kajian Literatur. Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Vol 6 No 2. 127-137. <https://ejournal.undiksha.ac.id/index.php/IIS/article/view/28437> (diakses 02 Maret 2022)

pendidikan IPS Vol 1 No 1.36-43. Penelitian ini berfokus pada upaya meningkatkan fungsi keluarga sebagai lembaga terkecil dalam masyarakat yang bertujuan untuk meminimalisir jumlah anggota keluarga yang terpapar Covid-19. Strategi penguatan fungsi keluarga menjadi mendesak untuk dilakukan sehingga dapat meminimalisir dan meningkatkan kewaspadaan keluarga dan masyarakat dari keterpaparan Virus Corona. Persamaan dengan penelitian ini: sama-sama melihat pada fungsi keluarga. Perbedaan: artikel jurnal ini menggunakan Pendekatan studi kepustakaan, sedangkan pendekatan penelitian ini adalah deskriptif kualitatif dengan melakukan wawancara mendalam, dan observasi lapangan. Santika, I Gusti Ngurah.2020. Optimalisasi Peran Keluarga Dalam Menghadapi Persoalan Covid 19: Sebuah Kajian Literatur. Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Vol 6 No 2. 127- 137. Penelitian ini berfokus pada mengoptimalkan peran keluarga dalam menghadapi persoalan covid 19. Optimalisasi peran keluarga dalam menghadapi persoalan covid 19 dapat diketahui dari (1) kemampuan mendisiplinkan seluruh perilaku anggotanya, (2) mengedukasi atau mendidik anak-anaknya supaya mematuhi protokol kesehatan yang ditetapkan pemerintah, (3) mempersiapkan dan memenuhi kebutuhan hidup anggotanya, (4) menanamkan kebiasaan pada anggotanya untuk senantiasa mempraktekkan pola hidup sehat dengan berolahraga secara rutin dan teratur, (5) memelihara kesehatan mental anggotanya, (6) saling memotivasi dan menguatkan, (7) sosial kemasyarakatan dalam upaya pemenuhan kebutuhan dasar manusia sebagai makhluk sosial. Persamaan dengan penelitian: sama-sama menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Perbedaan: pengumpulan data dalam artikel jurnal ini dilakukan dengan studi dokumentasi dan literatur, sedangkan pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan angket, dan wawancara mendalam. Artikel ini fokus pada mengoptimalkan peran keluarga, sedangkan penelitian ini fokus pada penguatan fungsi keluarga

Pandemi Covid-19 ini berpengaruh sangat besar terhadap kehidupan sosial masyarakat, tidak hanya pada wilayah yang termasuk zona merah, tetapi hampir seluruh wilayah di Indonesia merasakan dampak yang luar biasa, termasuk Kota Tanjungpinang Kepulauan Riau. Apalagi di era *New Normal* ini, dimana masyarakat harus beraktivitas kembali ditengah-tengah wabah virus corona.

Hal ini tentunya merupakan sesuatu yang sangat menarik untuk diteliti melihat fenomena sosial yang terjadi dalam masyarakat saat ini. Namun, kehidupan masyarakat harus terus berjalan, meskipun dengan segenap keterbatasan. Mulai dari keterbatasan beribadah, aktivitas ekonomi yang dibatasi, sistem belajar dan bekerja dari rumah serta pembatasan aktivitas pada pelayanan publik. Pembatasan seperti ini tentunya akan membawa dampak kepada kehidupan masyarakat secara umum dan dampak terhadap keberlangsungan kehidupan keluarga. Misalnya pada fungsi ekonomi dalam keluarga,

memenuhi kebutuhan pokok, kebutuhan rumah tangga yang nanti juga berpengaruh terhadap aspek sosial budaya.

Seperti yang tergambar dalam penelitian berjudul Ketahanan Keluarga Orang Dengan HIV/AIDS (ODHA) Dimasa Pandemi Covid-19 Studi di DIY yaitu baik dari hasil FGD maupun wawancara, ODHA dan Keluarga ODHA merasakan dampak yang berat di masa pandemi covid-19. Dari kasus-kasus ODHA perempuan yang bekerja, sisi ekonomi keluarga itu mengalami sedikit perubahan sebab kenyataan suami ODHA mendapat pemutusan hubungan kerja.³ Penguatan berasal dari kata kuat yang artinya suatu proses menguatkan, penguatan keluarga berarti proses menguatkan keluarga, yang mana pada masa pandemi berpengaruh pada tatanan kehidupan masyarakat dan keluarga di Indonesia. Ketika keluarga kuat maka keluarga akan bertahan dan bisa beradaptasi dengan kondisi sulit pada masa pandemi, seperti hasil penelitian yang berjudul Ketahanan Keluarga Dalam Adaptasi New Normal Pandemi Covid19 di Indonesia, yaitu tiap-tiap keluarga merespon risiko dan guncangan tersebut untuk menekan risiko serendah mungkin (Megawanty, 2021; 502) Kota Tanjungpinang merupakan ibu kota Provinsi Kepulauan Riau yang terletak di Pulau Bintan. Secara Administratif Kota Tanjungpinang terdiri dari 4 kecamatan dan 18 kelurahan. Untuk penelitian ini akan dilakukan pada kecamatan yang memiliki jumlah penduduk tertinggi yaitu kecamatan Tanjungpinang Timur, yang mana jumlah penduduknya pada tahun 2019 ialah 96.218 jiwa dari lima kelurahan (Tanjungpinang.bps.go.id) Tujuan dari penelitian ini adalah ingin melihat penguatan fungsi keluarga pada masa pandemi covid-19 di Kota Tanjungpinang Kepulauan Riau, dan hal ini menjadi urgensi mengingat pandemi covid-19 yang belum bisa diprediksi kapan akan berakhir. Fokus penelitian ini adalah melihat penguatan fungsi keluarga, yang meliputi fungsi pendidikan, fungsi rekreasi, fungsi biologis, fungsi keagamaan, fungsi sosialisasi, fungsi perlindungan, dan fungsi afeksi masyarakat Kota Tanjungpinang, Kepulauan Riau pada masa pandemi covid-19.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan deskriptif kualitatif, karena dalam penelitian ini akan mendeskripsikan penguatan fungsi keluarga pada masa pandemi covid- 19 di Kota Tanjungpinang Kepulauan Riau. Penelitian Deskriptif kualitatif diuraikan dengan kata-kata menurut pendapat informan, apa adanya sesuai dengan pertanyaan penelitian, kemudian dianalisis pula dengan kata-

³ Triratnawati, Atik. 2021. Ketahanan Keluarga Orang Dengan HIV/AIDS (ODHA) Dimasa Pandemi Covid-19 Studi di DIY. Jurnal Antropologi : Isu-isu Sosial Budaya Vol 23 No 1. 74-82. <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/index.php/jantro/article/view/595> (diakses 18 Maret 2022)

kata apa yang melatarbelakangi informan berperilaku (berfikir, berperasaan dan bertindak) seperti itu tidak seperti lainnya, direduksi, ditriangulasi, disimpulkan (diberi makna oleh peneliti) dan diverifikasi (dikonsultasikan kembali kepada responden dan teman sejawat (Husaini, Usman, 2011:130). Penelitian ini dilakukan di kecamatan Tanjungpinang Timur, Kota Tanjungpinang, yang terdiri dari lima kelurahan, yaitu: kelurahan Air Raja, Batu IX, Kampung Bulang, Melayu Kota Piring dan Pinang Kencana. Dengan jumlah penduduk kecamatan Tanjungpinang Timur yaitu 96.218 jiwa. Mata pencaharian penduduk di Kecamatan Tanjungpinang Timur mayoritas adalah disektor jasa, industri, dan pertanian. Mayoritas masyarakat Kecamatan Tanjungpinang Timur beragama islam. Teknik yang digunakan untuk mengumpulkan data adalah wawancara mendalam dan observasi di lapangan. Wawancara dilakukan kepada masyarakat di Kecamatan Tanjungpinang nanti mewakili lima kelurahan yang ada yaitu kelurahan Air Raja, Batu IX, Kampung Bulang, Melayu Kota Piring dan Pinang Kencana. Informan yang diwawancarai adalah keluarga yang terdampak langsung dengan kondisi pandemi covid-19, seperti anggota keluarga yang terkena pemutusan hubungan kerja, terdampak terhadap usaha yang digeluti serta permasalahan lainnya pada keluarga yang muncul selama pandemi covid-19.

Tabel 1. Karakteristik Informan berdasarkan jenis kelamin

No.	Jenis Kelamin	Jumlah
1	Laki-laki	7
2	Perempuan	13
	Total	20

Tabel 2. Karakteristik Informan berdasarkan tingkat pendidikan

No.	Tingkat Pendidikan	Jumlah
1	Magister	1
2	Sarjana	9
3	SLTA	10
	Total	20

Tabel 3. Karakteristik Informan berdasarkan pekerjaan

No.	Pekerjaan	Jumlah
1	Aparatur Sipil Negara	5
2	Sektor Jasa	3
3	Sektor Pertanian	2
4	Sektor Industri	4
5	Sektor Perdagangan	6
	Total	20

Dalam penelitian ini analisis yang digunakan adalah analisis strategi verifikasi atau disebut dengan analisis isi (content analysis). Peneliti memulai analisisnya dengan menggunakan

lambang-lambang tertentu, mengklasifikasi data tersebut dengan kriteria-kriteria tertentu serta melakukan prediksi dengan teknik analisis yang tertentu pula (Burhan, Bungin, 2012:85)

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Hasil dari penelitian ini, masyarakat yang terdampak langsung pandemi covid-19 tetap selalu berusaha menjalankan fungsi yang ada pada keluarga. Penguatan fungsi keluarga terus diupayakan agar keberlangsungan keluarga tetap berjalan. Keluarga beradaptasi dengan situasi pandemi, menerapkan protokol kesehatan sebagai pola hidup baru masyarakat pada masa pandemi. Keluarga mengatur sistem ekonomi sehingga fungsi keluarga tetap berjalan. Keluarga yang merupakan unit terkecil didalam masyarakat memiliki tujuan bersama sebagai sebuah sistem. Untuk itu dibawah ini penjelasan akan penguatan fungsi keluarga (Herabudin, 2015 ;69-67) [1] pada masa pandemi covid-19 di Kota Tanjungpinang :

1. Fungsi pendidikan

Fungsi pendidikan merupakan fungsi yang penting dalam sebuah keluarga. Pendidikan dalam keluarga tentu konsep nya luas, keluarga menjadi tempat pertama seorang individu belajar. Belajar Kebudayaan, norma, adab dan semua perihal kehidupan. Pendidikan merupakan bidang kehidupan yang menyangkut kepentingan semua orang, diperlukan bagi anak-anak balita, remaja, pemuda, dan orang dewasa/tua dari semua lapisan sosial (Sudardja, Adiwikarta, 2016 ; 3-4). Telah merupakan pengetahuan umum bahwa pendidikan berlangsung sepanjang hayat (life long) dan dilaksanakan melalui tiga jalur atau tiga lingkungan : pendidikan informal, pendidikan persekolahan atau pendidikan formal dan pendidikan luar sekolah atau nonformal. (Sudardja, Adiwikarta, 2016 ; 149).

Dari hasil penelitian yang didapatkan dari keluarga yang dijadikan informan bahwa dalam keluarga antara ayah dan Ibu, orangtua kepada anak-anaknya saling memberikan informasi terbaru terkait kondisi pandemi. Kemudian juga pengetahuan adaptasi kehidupan baru dengan menerapkan protokol kesehatan. Fungsi ini harus dilakukan karena memang pengetahuan yang dimaksud berguna sekali untuk menjalani kehidupan pada adaptasi baru. Seperti memberikan pengetahuan kepada anak untuk selalu menggunakan masker ketika keluar rumah, rajin mencuci tangan, menjaga jarak serta mengurangi aktifitas diluar rumah. Kemudian juga menjaga kesehatan bagi keluarga juga menjadi sangat penting untuk meningkatkan imunitas tubuh pada masa pandemi.

Pembelajaran daring yang dilaksanakan pada masa pandemi membutuhkan sekali partisipasi orangtua atau wali dirumah untuk membantu proses pembelajaran berjalan lancar. Terutama untuk peserta didik yang masih Sekolah Dasar dan

Menengah, peran orangtua atau wali sangat penting sekali dalam mendukung proses pembelajaran daring. Orangtua diminta membantu proses pembelajaran mulai dari tergabung dalam grup whatsapp kelas anak, mengisi presensi anak dan membantu anak mengerjakan tugas yang diberikan oleh sekolah.

Keluarga di Tanjungpinang yang memiliki anak usia Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah Pertama sangat memerlukan strategi sehingga fungsi ini tetap berjalan. Karena pada usia sekolah tersebut sangat dibutuhkan pengawasan dan dukungan maksimal. Terutama juga bagi anak usia Sekolah Dasar. Tidak bisa dipungkiri ada keluarga yang melakukan startegi dengan menggunakan jasa guru les untuk membantu anak-anak mereka mengerjakan tugas yang diberikan disekolah. Les yang dilakukan tetap dengan mematuhi protokol kesehatan, baik itu les dirumah atau pada tempat les. Hanya pada saat PPKM darurat saja aktivitas les dihentikan sejenak. Pada masa PPKM orangtua yang bekerja sebagai Pegawai Negeri Sipil atau Swasta juga bekerja dari rumah, sehingga bisa secara bersamaan sekaligus membantu tugas sekolah anak. Pada penelitian ini, bisa disimpulkan bahwa penguatan fungsi pendidikan menjadi tonggak dalam keberlangsungan fungsi keluarga lainnya. Karena pendidikan menjadi pokok dasar seseorang dalam melakukan suatu tindakan. Individu tidak bisa terlepas dari pengaruh diluar dirinya, itulah yang diolah didalam akal dan fikirannya sehingga menjadi penentu dalam tindakannya. Hal ini juga tergambar pada sebuah penelitian yang berjudul Partisipasi Masyarakat Dalam Ketahanan Keluarga Pada Masa Pandemi Covid-19 yaitu Tanggungjawab keluarga yang meliputi pendidikan, ekonomi, social budaya dan lain-lain dapat dimaksimalkan dengan mengikuti 3 kegiatan tersebut sehingga fungsi keluarga dapat dioptimalkan (Witono, 2020 ; 402)

2. Fungsi rekreasi

Dahulu keluarga merupakan tempat rekreasi paling menarik, tetapi sekarang fungsi rekreasi sudah dialihkan ke tempat lain di luar lingkungan keluarga. Gedung Bioskop, lapangan olahraga, alam indah, kebun binatang, pusat perbelanjaan dan sebagainya merupakan tempat rekreasi keluarga. Keluarga hanya sebagai tempat berkumpul untuk istirahat selepas aktivitas sehari-hari. Rekreasi disini juga bisa dimaksudkan dengan berwisata. Pada masa pandemi masyarakat tentunya juga membutuhkan rekreasi sebagai aktivitas melepas lelah walaupun tempat rekreasi yang dipilih hanya disekitar kota Tanjungpinang dan Kabupaten Bintan. Kota Tanjungpinang memiliki destinasi wisata berupa wisata alam, wisata sejarah dan budaya . Mulai dari pulau Penyengat yang merupakan salah satu Pulau yang wajib dikunjungi ketika ke Tanjungpinang, wisata alam dengan pantai yang indah tersebar di Pulau Bintan dimana letaknya Kota Tanjungpinang.

Rekreasi pada hakikatnya melakukan sesuatu yang berbeda dari aktivitas rutin kita sehari-hari. Namun dalam masyarakat kita pada umumnya rekreasi selalu diibaratkan mengunjungi suatu tempat yang indah, melakukan perjalanan yang menyenangkan, meninggalkan sejenak rutinitas pekerjaan. Ketika masa Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM) beberapa tempat wisata di Tanjungpinang ditutup, seperti Taman Batu 10 danTugu Sirih Emas yang memang ramai dikunjungi oleh masyarakat kota Tanjungpinang pada sore hari. Hal ini dilakukan tentunya untuk menekan penyebaran virus covid-19. Data dari Dinas kesehatan, PP & KB Kota Tanjungpinang per tanggal 28 Juli 2021 total kasus positif covid-19 adalah 8.214 kasus, hal ini tentu sangat penting untuk adanya pembatasan kegiatan masyarakat, termasuk juga untuk rekreasi. Dari hasil penelitian di lapangan rekreasi yang dilakukan oleh keluarga di Tanjungpinang yaitu lebih memilih untuk melakukan jalan-jalan sebentar saja pada sore hari. Kemudian mengunjungi tempat wisata yang tetap buka walaupun hanya sebentar saja. Namun ada juga dijumpai dilapangan keluarga yang lebih memilih untuk menunda rekreasi keluar rumah atau tempat wisata, lebih memilih untuk melakukan aktivitas dirumah saja dengan berbagai aktivitas yang bisa dilakukan bersama keluarga.

Namun setelah pemberlakuan PPKM darurat berubah menjadi level yang bawah, ada sedikit kelonggaran, ini membuat masyarakat juga mulai beradaptasi dengan kondisi yang sudah agak membaik. Masyarakat mulai mengunjungi beberapa tempat wisata, yang mana tempat wisata juga melengkapi fasilitas untuk mendukung tertibnya protokol kesehatan yaitu menyediakan tempat cuci tangan, pengecekan suhu sebelum masuk ke tempat wisata kemudian juga himbauan untuk selalu menggunakan masker serta menjaga jarak. Hal ini juga ditemukan dari observasi yang dilakukan oleh peneliti pada beberapa tempat wisata yaitu dengan adanya fasilitas cuci tangan, pengecekan suhu badan sebelum masuk ke tempat wisata dan himbauan kawasan wajib masker. Keadaan *new normal* tersebut dijalani oleh masyarakat sehingga fungsi dari rekreasi tetap bisa berjalan dengan baik pada sebuah keluarga.Keadaan tingkat stress dan kejenuhan dengan kondisi pandemi butuh sekali penyegaran dengan berekreasi.

3. Fungsi Keagamaan

Agama dan segalanya berpusat pada keluarga. juga semakin kuat sebenarnya dalam keluarga karena ibadah yang dilakukan semakin memperkuat kerohanian dengan meminta perlindungan Tuhan Yang Maha Esa. Agama diperkenalkan dalam lingkungan keluarga, Seorang individu sudah memperoleh agamanya sejak ia dilahirkan. Menurut Hendropuspito, agama adlaah suatu jenis system social yang dibuat oleh penganut-penganutnya yang berproses pada kekuatan-kekuatan non-empiris yang dipercayainya dan didayagunakannya untuk

mencapai keselamatan bagi mereka dan masyarakat luas umumnya (Dadang Kahmad, 2009 ; 129). Thomas F.O'Dea menuliskan enam fungsi agama yaitu (1) sebagai pendukung, pelipur lara, dan perekonsiliasi, (2) sarana hubungan transcendentel melalui pemujaan dan upacara ibadat, (3) penguat norma-norma dan nilai-nilai yang sudah ada, (4) pengkoreksi fungsi yang sudah ada, (5) pemberi identitas diri dan (6)pendewasaan agama (Dadang, Kahmad, 2009 ; 130)[4]. Pada intinya agama berfungsi sebagai pelindung dalam diri individu. Seseorang akan merasa aman dan nyaman ketika sudah melakukan ibadah sesuai agama yang dianutnya. Seperti Berdoa, dengan berdo'a ada penguatan dalam diri seorang individu akan sesuatu perlindungan atau permintaan yang diharapkan pada kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa.

Hasil penelitian ini memperoleh kesimpulan pada Fungsi Keagamaan dikeluarga menjadi semakin kuat, ibadah yang dilakukan semakin rajin dan ibadah juga dijalankan dengan baik. Ibadah pada sebagian keluarga ada yang tetap melakukan ibadah dirumah namun ada juga ibadah yang tetap dilakukan di rumah ibadah. Kecuali pada pelaksanaan Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM darurat) pada 12 Juli -20 Juli 2021 berlanjut sampai 2 Agustus 2021 yang mana ada pembatasan kegiatan masyarakat termasuk kegiatan dirumah ibadah. Kemudian pada masa pandemi rumah ibadah juga menerapkan protokol kesehatan yang ketat. Rumah ibadah juga menyediakan tempat cuci tangan untuk yang datang kerumah ibadah, mengatur jarak didalam rumah ibadah, dan himbauan untuk menggunakan masker. Hal ini dilakukan agar adanya rasa nyaman dari masyarakat yang datang kerumah ibadah akan protokol kesehatan.

Dari hasil penelitian, bahwa fungsi agama semakin kuat dilakukan dalam keluarga. Hal ini terjadi karena emosi keagamaan dan memohon perlindungan akan virus covid-19 yang semakin mewabah. Penguatan fungsi keagamaan pada keluarga bertujuan untuk semakin menumbuhkan rasa aman pada pandemi covid-19. Usaha dan upaya sudah dilakukan dengan patuh pada protokol kesehatan dan diiringi dengan do'a kepada Sang pencipta. Ini terjadi pada semua agama baik itu agama Islam, Krites Protestan, Kristen Khatolik, Hindu dan Budha. Hal ini juga selaras dengan hasil penelitian yang berjudul Kearifan Lokal Masyarakat Kabupaten Madiun Dalam Menyikapi Pandemi Covid -19 yaitu Rohaniawan atau pemuka-pemuka agama dan aliran kepercayaan juga melaksanakan ritual berdasarkan agama dan kepercayaan masing-masing dengan memperhatikan dan melaksanakan protocol kesehatan. Contohnya di kalangan umat Islam, para Khatib Shalat Jum'at senantiasa mengajak dan menyerukan agar para jamaah senantiasa meningkatkan iman, bersuci dan hal-hal lainnya yang berkaitan dengan protocol kesehatan (Hanif, 2021 ;30)

4. Fungsi perlindungan

Perlindungan dalam keluarga terus berjalan dan semakin kuat dengan saling mengingatkan untuk menjaga diri dari pandemi yaitu patuh protokol kesehatan dengan rajin mencuci tangan, memakai masker ketika keluar rumah, menjaga jarak, keluar rumah untuk hal yang penting saja dan tidak berkumpul atau berkerumun.

Kelangsungan keluarga sebagai sebuah sistem, terutama dimasa pandemi covid-19, maka Pemikiran Talcott Parsons mengenai empat persyaratan fungsional yaitu A.G.I.L, sangat sesuai untuk diterapkan. Adaptation (adaptasi) yaitu bahwa sebuah keluarga harus dapat beradaptasi dengan lingkungan dimana mereka berada. Keluarga harus beradaptasi dengan aturan atau sistem yang ada di lingkungan tersebut. Pada masa pendemi saat ini, keluarga diharapkan bisa beradaptasi dengan era normal baru (*new normal*). Goal attainment (pencapaian tujuan) bahwa sebuah keluarga memiliki tujuan yang ingin dicapai bersama-sama dengan anggota keluarga lainnya. Tujuan sebuah keluarga dibangun adalah untuk mewujudkan keluarga sakinah, dimana anak-anak yang lahir telah direncanakan sebelumnya. Setelah besar menjadi anak memiliki budi pekerti luhur, cerdas, mandiri dan bertanggung jawab. Selanjutnya, berdasarkan penelitian bahwa meskipun aktifitas keluarga diluar rumah dibatasi dimasa pandemi ini, namun anggota keluarga tetap merasa senang dan nyaman beraktifitas di rumah. Semua anggota keluarga dapat berkumpul bersama di rumah dan menikmati kebersamaan dengan berbagai aktifitas bersama, seperti halnya berkemah di rumah, berenang dengan kolam renang plastik, makan bersama dirumah namun dengan nuansa cafe, dengan menu makanan serupa restaurant, dan juga bermain game online. Selain itu, diperoleh informasi juga bahwa terdapat kebiasaan masyarakat yang selalu membawa handsanitizer ketika keluar rumah.

Fungsi perlindungan, memberikan arti bahwa tiap anggota keluarga harusnya saling melindungi. Jangan sampai mereka yang ke luar rumah, saatnya pulang ternyata mambawa virus. Anggota keluarga lain yang tinggal di rumah, tiba-tiba terpapar covid-19. Orang tua hendaknya menjadi suri tauladan untuk anak-anaknya. *Stay at home* merupakan cara perlindungan dalam bentuk lain. Dan yang tidak kalah penting hal yang harus dilakukan selama pandemi covid-19 ini selain menjaga kebersihan diri, lingkungan, dan barang adalah menyediakan asupan gizi yang baik bagi keluarga. Sebab, ini merupakan salah satu fungsi perlindungan yang harus dilakukan dalam keluarga. Dengan asupan gizi yang baik, maka daya tahan tubuh akan kuat, sehingga virus apapun, termasuk virus corona tidak akan mudah menyerang kekebalan tubuh. Hal ini juga selaras dengan hasil penelitian yang berjudul Mempersiapkan Ketahanan Keluarga Selama Adaptasi Kebiasaan Baru di Masa Pandemi Covid-19 yaitu Fungsi Keluarga di Masa Isolasi Covid-19 ini penting dalam pertahanan dan perlindungan

anggota keluarga, selain mendorong pada penyesuaian terhadap kebiasaan baru, identitas baru dan membangun koneksi baru (Ramadhana, 2020 ; 62).

5. Fungsi Biologis

Fungsi biologis, meliputi: fungsi untuk meneruskan keturunan, memelihara dan membesarkan anak, memelihara dan merawat anggota keluarga, serta memenuhi kebutuhan gizi keluarga. Perencanaan memiliki jumlah anak penting bagi keberlangsungan sebuah keluarga. Fakta di lapangan membuktikan bahwa seorang anak yang berkualitas hanya akan lahir dari keluarga yang berencana. Dia akan tumbuh menjadi sumber daya manusia yang unggul dan mampu bersaing di era globalisasi. Hal ini disebabkan oleh pendidikan dan pengasuhan yang layak, karena sejak awal orang tuanya telah merencanakan segala kebutuhannya hingga ia dewasa. (BKKBN, 2016)

Memberikan pemahaman (edukasi) tentang pentingnya merencanakan jumlah anak kepada masyarakat sangat penting. Namun, hal ini tidak mudah, apalagi dimasa pandemi ini. Berdasarkan penelitian lapangan, diperoleh informasi bahwa selama pandemi, pemerintah yang dalam hal ini diwakili oleh penyuluh KB dari BKKBN kurang dalam memberikan edukasi kepada masyarakat tentang perencanaan keluarga (KB). (Kominfo, Kota Tanjungpinang, 2021) [6]. Hal ini terkait dengan kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar yang dikeluarkan pemerintah dalam rangka upaya membatasi ruang gerak masyarakat (mobilisasi) selama masa pandemi. Dari hasil penelitian, diketahui bahwa dimasa pandemi covid-19 ini sebagian besar masyarakat Kota Tanjungpinang, yaitu pasangan suami istri (informan) berupaya untuk menunda memiliki keturunan, menunda kehamilan, hal ini selain karena persoalan ekonomi yang semakin sulit dimasa pandemi covid-19, juga karena faktor kesehatan yang saat ini menjadi fokus utama bagi semua masyarakat dalam menghadapi virus covid-19. Alasan lainnya juga karena Ibu hamil harus rutin melakukan pemeriksaan ke bidan atau dokter kandungan. Hal ini akan meningkatkan interaksi ibu hamil dengan tim medis, dan pasien lainnya yang besar potensinya terhadap penularan covid-19.

Dari hasil penelitian, dapat dianalisis bahwa setiap keluarga berusaha bertahan dalam keadaan sulit ini, setiap keluarga berupaya menyesuaikan diri (beradaptasi) dengan keadaan ekonomi yang sangat parah. Salah satunya yaitu dengan menunda kehamilan, agar keadaan tidak semakin sulit. Suami dan istri bersepakat merencanakan jumlah anak (merencanakan angka kelahiran), adalah bagian dari kerjasama (*Integrasi*) yang baik dalam merencanakan keluarga, agar tujuan keluarga (*Goal Attainment*) untuk membentuk keluarga kecil yang sejahtera dan berkualitas dapat tercapai.

Berbeda dengan hal di atas, diketahui pula bahwa selama pandemi, dengan diberlakukannya

kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB), telah berdampak pada pembatasan akses pelayanan kesehatan, ditutupnya sejumlah fasilitas kesehatan untuk sementara waktu, sehingga menyebabkan menurunnya jumlah akseptor KB. (Kominfo, Kota Tanjungpinang, 2021)[7]. Disamping itu, pandemi covid-19 juga turut mempengaruhi kunjungan kelas ibu hamil dan balita. (wawancara dengan ketua Ikatan Bidan Indonesia, Provinsi Kepri: Kamis, 14 Oktober 2021). Disatu sisi, adaptasi yang dilakukan keluarga selama masa pandemi sudah sesuai dengan ketentuan kebijakan pemerintah terkait pemutusan rantai penularan virus covid-19.

6. Fungsi Sosialisasi

Fungsi sosialisasi adalah, fungsi yang mana lembaga keluarga memiliki peranan dalam memberikan proses pembelajaran tentang nilai dan norma yang ada di dalam masyarakat. Keluarga harus dapat menjalankan fungsi sosialisasi dengan baik dan maksimal agar individu di dalam lembaga keluarga tersebut ketika berada di luar keluarga masuk dalam ranah kehidupan sosial masyarakat dapat menjalankan nilai dan norma yang berlaku pada masyarakat dengan baik.

Pentingnya sebuah keluarga dapat menjalankan fungsi sosialisasi dengan baik bertujuan agar setiap individu yang nantinya akan beraktivitas secara sosial ditengah masyarakat mampu menerima dan menjalankan aturan aturan yang berlaku di dalam suatu komunitas atau masyarakat. Untuk menciptakan itu semua tentu saja diperlukan proses pembelajaran nilai dan norma berupa sosialisasi yang dilakukan oleh keluarga kepada ada anggota keluarga yang lain, ini adalah kedua orang tua kepada anak-anaknya sehingga ketika nantinya anak-anak mereka akan beranjak untuk berada di luar keluarga mereka telah siap untuk bisa bergabung dengan masyarakat lainnya. Perwujudan dari berhasilnya sebuah proses sosialisasi di dalam lembaga keluarga dapat dilihat dari bagaimana setiap anggota keluarga berperilaku secara sosial ketika berada di luar dari keluarga mereka, sehingga fungsi sosialisasi yang telah diberikan di dalam keluarga benar-benar dijalankan oleh setiap anggota keluarga ketika berada di luar rumah.

Berkaitan dengan hasil penelitian yang telah dilakukan dapat dilihat bahwa salah satu perwujudan dari fungsi Sosialisasi pada keluarga saat kondisi pandemi covid 19 di Kota Tanjungpinang bahwa sebagai orang tua yang berkewajiban untuk memberikan sosialisasi kepada anggota keluarganya tentang bagaimana bahaya virus covid-19 ini kepada anggota keluarga lainnya. Juga mengaku bahwa proses sosialisasi berkaitan dengan pemahaman anggota keluarga mereka terhadap bagaimana cara bersikap dan cara bertindak selama pandemi covid 19 ini terus disampaikan secara berulang kali kepada anggota keluarganya. Hal ini dilakukan agar setiap anggota keluarga dapat terlindung dari paparan virus mematikan ini.

Sejak awalnya terjadi pandemi covid di kota Tanjungpinang, mereka mencoba mencari tahu tentang bagaimana bahaya dan langkah-langkah antisipasi dari penyebaran virus ini agar anggota keluarga mereka bisa terlindungi, ketika proses penyampaian ini telah dilakukan informasi juga mengaku bahwa mereka terus memantau bagaimana aktivitas yang dilakukan oleh anggota keluarga ketika berada di dalam rumah dan di luar rumah agar selalu mematuhi kesehatan yang telah ditetapkan oleh pemerintah. Selain mematuhi protokol kesehatan yang telah ditetapkan oleh pemerintah informan juga mengakui bahwa mereka terus menyampaikan kepada anggota keluarga mereka agar dapat mematuhi pembatasan sosial yang telah ditetapkan oleh pemerintah agar masyarakat tidak banyak yang berkeliaran keluar rumah tanpa tujuan yang begitu penting atau urgent.

Berjalannya fungsi Sosialisasi pada keluarga yang ada di Kota Tanjungpinang menjadi sebuah perwujudan nyata bahwa untuk mencapai keseimbangan sosial dibutuhkan adanya proses integrasi hal ini sesuai dengan konsep dari Talcott Parson dalam teori struktural fungsional nya yaitu teori AGIL, fungsi Sosialisasi pada keluarga yang ada di Kota Tanjungpinang menjadi sebuah implementasi dari konsep yang ada pada teori AGIL yaitu berupa integrasi yang mana integrasi merupakan sebuah penanaman nilai-nilai baru baru kaidah-kaidah baru kepada ada seorang individu untuk bisa hidup seimbang dengan lingkungan sekitar masyarakat. Merupakan bagian dari integrasi yang dilakukan oleh sebuah keluarga untuk mentransfer pemahaman mentransfer hal-hal baru agar individu yang menerima tadi bisa memahami apa yang telah Wah di integrasikan dan nantinya individu tersebut akan berusaha untuk mengaplikasikan apa yang telah diterima dari proses integrasi dalam kehidupan bermasyarakat.

Proses Integrasi yang disampaikan oleh talcott parson memiliki fungsi yang dapat mengatur hubungan antar bagian-bagian yang menjadi komponennya artinya integrasi sangat dibutuhkan oleh keluarga yang ada di Kota Tanjungpinang untuk bisa Survive di tengah kondisi pandemi covid 19, proses integrasi yang baik disampaikan lewat fungsi sosialisasi maka setiap bagian-bagian dalam sebuah keluarga terdiri dari Ayah Ibu dan anak-anak akan saling memahami dan mengerti Apa peran yang harus dijalankan ketika kondisi seperti saat ini yang menuntut mereka harus dapat berdampingan dengan perubahan berupa perubahan tatanan kehidupan karena adanya pandemi covid 19.

Pelaksanaan fungsi sosialisasi dalam keluarga di Kota Tanjungpinang ketika menghadapi pandemi covid 19 merupakan implementasi dari konsep teori Agil berupa konsep integrasi, integrasi yang dimaksud adalah di dalam proses sosialisasi yang disampaikan oleh anggota keluarga selama adanya pandemi covid-19 fungsi sosialisasi menjadi perwujudan nyata adanya integrasi yang dilakukan oleh anggota keluarga agar setiap anggota keluarga dapat

menjalankan keteraturan sosial yang telah diciptakan oleh sistem. Di tengah pandemi covid 19 itu banyak sekali kebijakan dan aturan-aturan hukum yang mengatur setiap aktivitas masyarakat, melalui fungsi sosialisasi ini integrasi dilakukan oleh anggota keluarga baik itu orang tua kepada anak bahkan bisa saja anak kepada orang tua untuk saling mengingatkan bahwa banyak aturan-aturan serta kebijakan kebijakan yang mengandung sanksi hukum jika dilanggar oleh setiap anggota keluarga, ketika anggota keluarga berada di luar rumah tidak sesuai dengan himbauan serta aturan beraktivitas diluar rumah maka anggota keluarga tersebut bisa mendapatkan sanksi tegas dari pelanggaran yang telah dilakukan.

7. Fungsi afeksi

Keluarga dimasa pandemi ini menjadi sangat penting bagi setiap keluarga. Karena dimasa pandemi ini keluarga lebih sering berada di rumah, intensitas berkumpul bersama keluarga dirumah jadi lebih tinggi. Setiap anggota keluarga jadi lebih saling mengasahi dan menyayangi dan saling memperhatikan satu dengan yang lainnya. Setiap anggota keluarga juga saling mengingatkan untuk menerapkan pola hidup sehat, istirahat cukup, olahraga, berjemur dipagi hari, makan makanan bergizi dari bahan yang tersedia di rumah, tidak harus mewah dan mahal, yang penting tercukupi gizinya. Rasa kebersamaan dengan keluarga membuat keluarga menjadi lebih kuat menghadapi covid-19. Kepala keluarga dan sesama anggota keluarga juga berperan aktif dalam mensosialisasikan protokol kesehatan di rumah dan diluar rumah. Kalau pulang dari luar rumah harus langsung mengganti pakaian dan mandi, mengingatkan anak-anak dan anggota keluarga lainnya untuk tidak berkerumun dengan tetangga (ngerumpi), mengurangi keluar rumah, kalau keluar rumah harus memakai masker dan membawa hand sanitizer. Selain itu, RT juga aktif memantau warganya untuk tidak berkumpul-kuumpul, memasang spanduk 3 M (mencuci tangan, menjaga jarak, memakai masker).

Keluarga merupakan tempat awal dimana seorang individu dapat tumbuh dan berkembang yang menjadi bagian dari masyarakat, untuk mewujudkan itu semua tentu Setiap keluarga yang ada di masyarakat harus dapat menjalankan fungsi-fungsinya dengan baik secara maksimal. Fungsi keluarga yang sangat penting adalah fungsi afeksi, salah satu fungsi yang harus dijalankan oleh setiap keluarga yang ada di masyarakat dengan tujuan untuk bisa memberikan kehangatan di dalam keluarga, maka setiap anggota keluarga akan merasa bahwa anggota keluarga yang lain sangat peduli dan perhatian kepada anggota keluarga tersebut. Hal ini terjadi karena fungsi afeksi merupakan fungsi pemberian kasih sayang, cinta, dan juga perhatian kepada setiap anggota di dalam keluarga.

Untuk mewujudkan sebuah keluarga yang

harmonis tentu fungsi afeksi sangat dibutuhkan, karena dengan adanya fungsi afeksi ini setiap anggota keluarga akan selalu merasa dihargai dan dianggap sebagai bagian penting dalam keluarga tersebut. Di tengah pandemi covid 19 yang ada di Kota Tanjungpinang tentu saja fungsi afeksi yang ada pada lembaga keluarga pada masyarakat kota Tanjungpinang sangat dibutuhkan agar keluarga-keluarga tersebut mampu bisa menyesuaikan diri dengan kondisi di tengah pandemi covid 19. Di tengah pandemi covid ini fungsi afeksi berperan penting untuk diterapkan dalam kehidupan keluarga karena dengan dijalankannya fungsi ini maka anggota keluarga satu dengan anggota keluarga lain akan lebih saling peduli dan akan semakin menunjukkan rasa kasih sayangnya karena tidak ingin anggota keluarga tersebut terpapar virus mematikan ini.

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan ditemukan Informasi yang disampaikan oleh para informan penelitian bahwa di tengah virus pandemi covid 19 rasa kasih sayang yang diberikan oleh anggota keluarga yang lain menjadi semakin meningkat, hal ini terjadi karena tentu saja setiap anggota keluarga saling mencemaskan anggota keluarga yang lain apabila melakukan aktivitas diluar rumah coronavirus ini bisa Kapan saja menjangkiti anggota keluarga yang lain. Dari hasil wawancara juga dapat disimpulkan bahwa pandemi covid membuat anggota keluarga justru semakin perhatian dalam segala hal antar sesama anggota keluarga karena mereka tidak menginginkan ada anggota keluarga yang terjangkit dan bisa merenggut nyawa salah satu anggota keluarga sehingga hati akan semakin ditingkatkan agar kekhawatiran mereka akan virus ini tidak terjadi pada keluarga mereka.

Selain memberikan perhatian secara ekstra perwujudan dari fungsi afeksi pada keluarga yang mereka lakukan pada anggota keluarga lainnya berupa, benar-benar memperhatikan kesehatan dan asupan gizi yang baik pada setiap anggota keluarga karena mereka meyakini bahwa jika anggota keluarganya dari rumah sudah memiliki kesehatan yang baik ketika berada di luar rumah tentu kesehatan mereka juga akan bisa terjaga. Penjelasan informan juga dapat dilihat bahwa mereka ketika beraktivitas di luar rumah, kebutuhan-kebutuhan untuk protokol kesehatan disiapkan oleh anggota keluarga yang lain dan terus diingatkan setiap keluar rumah agar tetap menjaga dan memakai masker, mencuci tangan, serta menjaga jarak agar semua anggota keluarga dapat terhindar dari wabah mematikan ini.

Fungsi afeksi yang diterapkan oleh keluarga yang ada di Kota Tanjungpinang merupakan perwujudan nyata dari konsep teori Agil dari Talcott parson fungsi afeksi dalam lembaga keluarga berkaitan erat dengan konsep latency dari teori Agil latensi berarti adanya proses pemeliharaan pola dalam sebuah sistem budaya atau sosialisasi yang dilakukan di dalam sistem tersebut, diwujudkan dengan jalankan peran-peran sebagai anggota keluarga yang harus

saling memberikan perhatian serta kasih sayang kepada anggota keluarga yang lain, karena latency tidak akan bisa berjalan ketika individu-individu di dalam kelompok tersebut tidak menjalankan perannya. Dari penjelasan ini bisa kita lihat bahwa berjalannya fungsi afeksi sebagai salah satu fungsi penting dalam lembaga keluarga di Kota Tanjungpinang anggota keluarga memberikan kasih sayang dan juga perhatian kepada anggota keluarga yang lain telah membuktikan bahwa fungsi ini benar-benar berjalan sesuai dengan apa yang diharapkan, ketiga fungsi ini terus berjalan maka pola keteraturan sosial dalam lembaga keluarga akan tercipta karena muncul dari kesadaran individu di dalam setiap aktivitasnya.

Dalam konsep latency yang disampaikan oleh Talcott Parson bisa kita lihat bahwa dalam sebuah keluarga harus memiliki proses pemeliharaan pola yang mana proses pemeliharaan pola tersebut harus juga terdapat didalam sistem keluarga karena dengan adanya pemeliharaan pola tersebut maka sebuah keluarga akan dapat memelihara dan memperbaiki motivasi dari pola-pola individu secara kultural. Fungsi afeksi dapat dijalankan oleh sebuah keluarga sebagai sebuah sistem yang mana di dalam keluarga tersebut harus tetap menjaga pola perhatian dan kasih sayang antar sesama anggota keluarga yang lain dengan demikian maka tersebut nantinya berupa kasih sayang dan perhatian yang diberikan oleh setiap anggota akan dapat untuk memotivasi individu-individu yang bertindak dan beraktivitas dalam kesehariannya. Oleh karena itu fungsi afeksi dirasakan sebagai sebuah fungsi yang tak kalah penting dengan fungsi yang lain karena dengan jalannya fungsi afeksi maka pemeliharaan pola untuk terus meningkatkan motivasi serta memelihara motivasi setiap anggota keluarga akan dapat terealisasi di tengah kondisi pandemi covid 19 yang bisa melemahkan setiap lembaga keluarga jika tidak memiliki sebuah pemeliharaan pola yang baik, yaitu berupa fungsi afeksi yang dijalankan dengan maksimal.

D. KESIMPULAN

Dari penjelasan fungsi keluarga diatas dapat disimpulkan bahwa terjadi penguatan fungsi keluarga pada masa pandemi covid-19 di Kota Tanjungpinang khususnya untuk wilayah penelitian yaitu kecamatan Tanjungpinang Timur. Penguatan ini terjadi karena keluarga sebagai sebuah sistem menjalankan perannya dalam setiap bahagian, anggota keluarga yang beradaptasi dengan kehidupan normal baru, anggota keluarga yang saling bekerja sama dalam menghadapi pandemi covid-19 baik itu dari fungsi pendidikan, fungsi rekreasi, fungsi keagamaan, fungsi perlindungan, fungsi biologis, fungsi sosialisasi dan fungsi afeksi. Konsep Adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi dan latensi dari Talcott parson menganalisis bahwa keluarga mampu beradaptasi

dengan kondisi pandemi covid-19, ini terbukti dengan tetap berjalannya fungsi-fungsi yang ada pada keluarga. Permasalahan pasti muncul dengan adanya perubahan pola hidup di masa pandemi, namun dengan adanya integrasi atau pengelolaan terhadap permasalahan yang muncul pada adaptasi sehingga tujuan dapat tercapai yaitu keluarga dapat menjalankan kehidupannya dengan segala upaya agar fungsi keluarga berjalan semaksimal mungkin. Upaya penguatan fungsi keluarga pada masa pandemi covid-19 merupakan salah satu bentuk adaptasi keluarga dalam mencapai tujuan sebuah keluarga yaitu keluarga yang hidup harmonis dan saling menyayangi antar anggota keluarga. Untuk itu penelitian ini tentu sangat memberikan kontribusi terhadap ilmu sosial termasuk juga Antropologi, dalam kajian Antropologi sangat jelas diterangkan bahwa keluarga adalah tempat belajar pertama bagi seorang manusia sebelum menghadapi kehidupan sosial, keluarga sebagai agen sosialisasi utama dalam kehidupan manusia.

Pada hakikatnya manusia tidak berhenti belajar, yang mana proses belajar tersebut berasal dari akal fikiran manusia.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Ucapan terimakasih dan rasa Syukur kepada Allah SWT, terimakasih kepada diri sendiri yang terus semangat menyelesaikan penelitian ini bersama tim walaupun dengan keadaan pandemi. Terimakasih diucapkan kepada Ketua Sekolah Tinggi Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Raja Haji Tanjungpinang, Kepala P3M dan semua Keluarga Besar STISIPOL Raja Haji Tanjungpinang. Kepada Kementerian Pendidikan Kebudayaan, Riset dan Teknologi atas dana hibah yang diberikan kepada tim. Terimakasih untuk support dari keluarga dan sahabat yang tak bisa disebutkan satu persatu. Terimakasih semuanya.

DAFTAR PUSTAKA

- BKKBN. (2016). *Menyiapkan Generasi Emas*. Jakarta Timur: BKKBN
- Burhan, Bungin, (2012). *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada.
- Dadang, Kahmad. (2009). *Sosiologi Agama*. Bandung. PT Remaja Rosdakarya Offset
- Hanif, Muhammaad. (2021). Kearifan Lokal Masyarakat Kabupaten Madiun Dalam Menyikapi Pandemi Covid-19. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya* Vol 23 No 1. 27-36. <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/index.php/jantro/article/view/566/164>
DOI: <https://doi.org/10.25077/jantro.v23.n1.p27-36.2021>
- Herabudin. (2015). *Pengantar Sosiologi*. Bandung : Pustaka Setia .
- Husaini, Usman & Purnomo, SA. (2011). *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta : Bumi Aksara.
- Kominfo, Kota Tanjungpinang, Juni, (2021) (<https://www.tanjungpinangkota.go.id/berita/selama-pandemi-edukasi-kehamilan-berkurang>)
- Megawanty, Roma & Margaretha Hanita. (2021). Ketahanan Keluarga Dalam Adaptasi New Normal Pandemi Covid19 di Indonesia. *Volume 9 No 1*. 491-504. <https://jurnal.lemhannas.go.id/index.php/jkl/article/view/204>
- Ramadhana, Maulana Rezi. (2020). Mempersiapkan Ketahanan Keluarga Selama Adaptasi Kebiasaan Baru di Masa Pandemi Covid-19. *Jurnal Kependudukan Indonesia*. 61-68. <https://ejournal.kependudukan.lipi.go.id/index.php/jki/article/view/572>
DOI: <https://doi.org/10.14203/jki.v0i0.572>
- Santika, I Gusti Ngurah (2020). Optimalisasi Peran Keluarga Dalam Menghadapi Persoalan Covid 19: Sebuah Kajian Literatur. *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial* Vol 6 No 2. 127-137. <https://ejournal.undiksha.ac.id/index.php/JIIS/article/view/28437>
DOI: <https://doi.org/10.23887/jiis.v6i2.28437>
- Suka, I Dewa Made. (2021). Strategi Penguatan fungsi Keluarga Pada Era Pandemi Covid-19. *Jurnal Inovasi pendidikan IPS* Vol No 1. 36-43. <https://jurnalp4i.com/index.php/social/article/view/254>
DOI: <https://doi.org/10.51878/social.v1i1.254>
- Sudardja, Adiwikarta. (2016). *Sosiologi Pendidikan*. Bandung. PT Remaja Rosdakarya Offset
- Triratnawati, Atik. (2021). Ketahanan Keluarga Orang Dengan HIV/AIDS (ODHA) Dimasa Pandemi Covid-19 Studi di DIY. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya* Vol 23 No 1. 74-82. <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/index.php/jantro/article/view/595>
DOI: <https://doi.org/10.25077/jantro.v23.n1.p74-82.2021>
- Witono. (2020). Partisipasi Masyarakat Dalam Ketahanan Keluarga Pada Masa Pandemi Covid-19. *Jurnal Masyarakat Mandiri* Vol 4 No 3. 396-406. <https://journal.ummat.ac.id/index.php/jmm/article/view/2525>
DOI: <https://doi.org/10.31764/jmm.v4i3.2525>

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/kimia.ui.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 SINTA KEMDIKBUDRISTEK, dengan nomor SK: 158/E/KPT/2021 Tanggal 09 Desember 2021