



ACEH ANTHROPOLOGICAL JOURNAL

VOLUME 7 NOMOR 2 OKTOBER 2023

PENGELOLAAN OBJEK WISATA TE SUUM DALAMPENINGKATAN DAYA TARIK WISATAWAN LUAR DAERAH DI
KECAMATAN MESJID RAYA KABUPATEN ACEH BESAR
Saprijal Saprijal, Chairul Bariah, Faez Syahroni

PERSEPSI MASYARAKAT TERHADAP UPAYA PENURUNAN ANGKA STUNTING DI DESA SINGAKERTA,
KECAMATAN UBUD, GIANJAR
Ni Putu Vita Karina Dewi, A. A. Ngr. Anom Kumbara, Aliffiati

KEARIFAN LOKAL RAJA BONDAR DALAM SISTEM PENGAIRAN SAWAH PADA MASYARAKAT BATAK TOBA
Indri Yollanda Simangunsong, Payerli Pasaribu

TRADISI BERGURU DALAM BUDAYA PERNIKAHAN ADAT GAYO
Erna Fitriani Hamda, Sri Kintan TH, Lasri Lasri,
Muhajir Al-Fairusy

HUBUNGAN TIMBAL BALIK FILANTROPI DAN ANTROPOLOGI
Hana Hanifah

ANALISIS PENYEBAB TINGGINYA KASUS PENYALAHGUNAAN NARKOBA DI KABUPATEN ACEH UTARA
Cut Sukmawati, Murniati, Rizki Yunanda, Sakdiah, Safrina

ETHNOGRAPHY OF CHILD LABOR IN PAOTERE CITY OF MAKASSAR
Muhammad Kamil Jafar N

GERAKAN ADAPTASI POLITIK KOMUNITAS SAMIN DI KUDUS JAWA TENGAH
Moh Rosyid

MAKNA BUDAYA BAJAPUIK DALAM PERNIKAHAN ETNIS MINANGKABAU DI KOTA PARIAMAN
SUMATRA BARAT
Nurul Anita, Nugroho Trisnu Brata

PENGETAHUAN GENERASI Z TENTANG PENYAKIT MASUKANGIN
Shaumti Ramadhani Perdana Putri, Junardi Harahap

Alamat Redaksi:
Program Studi Antropologi FISIP – Universitas Malikussaleh
Kampus Bukit Indah, Jln. Sumatera Kampus Bukit Indah
Lhokseumawe – Aceh, <http://www.unimal.ac.id>
Email : aaj.antro@unimal.ac.id
Narahubung : Richa (0822 7776 7400)



PROGRAM STUDI
ANTROPOLOGI

ACEH ANTHROPOLOGICAL JOURNAL
PROGRAM STUDI ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS MALIKUSSALEH

EDITORIAL TEAM

- Penanggung Jawab : **Abdullah Akhyar Nasution**
- Editor in Chief : **Ibrahim Chalid**
- Managing Editor : **Iromi Ilham**
- Editor : **M. Nazaruddin**, (Scopus ID: 57503683100, Sinta ID: 6017460) Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe-Aceh, Indonesia
- Al Chaidar**, (Scopus ID: 57216152000, Sinta ID: 5972553) Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe-Aceh, Indonesia
- Teuku Kemal Fasya**, (Sinta ID: 6019454) Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe-Aceh, Indonesia
- Ade Ikhsan Kamil**, (Sinta ID: 6711404) Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe-Aceh, Indonesia
- Pangeran Putra Perkasa Alam Nasution**, (Scopus ID: 57207822532) Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe-Aceh, Indonesia
- Richa Meliza**, (Sinta ID: 6782511) Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe-Aceh, Indonesia
- Farid Aulia**, (Scopus ID: 57195230292, Sinta ID: 6021288) Universitas Sumatera Utara, Medan, Indonesia
- Ery Soedewo**, (Sinta ID: 6726000) Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa dan Sastra, BRIN, Indonesia
- Fadlan Barakah**, (Sinta ID: 6829347) Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia
- Dara Fatia**, (Sinta ID: 6803369) Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia
- Cut Lusi Chairun Nisak**, (Sinta ID: 6805179) Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia
- Ibnu Phonna Nurdin**, (Sinta ID: 6824846) Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia
- Uswatun Nisa**, (Sinta ID: 6839488) Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Indonesia
- Halik**, (Sinta ID: 6093727) Universitas Jabal Ghafur, Sigli-Aceh, Indonesia
- Muhammad**, (Sinta ID: 6722418) Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, Indonesia

Alamat Redaksi

Program Studi Antropologi FISIP – Universitas Malikussaleh

Kampus Bukit Indah, Jln. Sumatera Kampus Bukit Indah

Lhokseumawe – Aceh, <http://www.unimal.ac.id>

Email : aaj.antro@unimal.ac.id

Narahubung : Richa (0822 7776 7400)

PENGANTAR EDITORIAL

Alhamdulillah, Aceh Anthropological Journal (AAJ) sudah sampai pada terbitan Volume 7 Nomor 2 dengan tetap konsisten menghadirkan kajian-kajian ilmiah yang berbasis pada penelitian, maupun pemikiran sebagai sumbangsih dalam mengisi ruang kosong pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam disiplin ilmu antropologi dan ilmu sosial pada umumnya. Sudah sepantasnya kita mengucapkan syukur kepada Tuhan semesta alam atas segala pencapaian dan kesempatan yang diamanahkan.

AAJ semakin banyak diminati dan dikunjungi oleh berbagai pihak. Hal ini terlihat dari jumlah tulisan yang dikirimkan ke pihak editorial yang secara kuantitas lebih banyak ketimbang edisi-edisi sebelumnya. Pun pada edisi ini, artikel yang masuk merupakan kajian yang dilakukan di berbagai daerah di Indonesia.

Terima kasih kami ucapkan kepada para penulis, reviewer, dan juga segenap pengelola jurnal AAJ atas kerja sama, kerja keras, dan kerja cerdas yang telah kita lewatkan. Terima kasih juga kami ucapkan kepada pihak pimpinan di Lingkungan Universitas Malikussaleh, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, serta pimpinan Jurusan Antropologi dan Sosiologi yang menjadi tempat AAJ bernaung. Terakhir, terima kasih kami teristimewa kepada para pembaca sekalian yang berpartisipasi sebagai agen dalam penyebaran pengetahuan.

Tentu saja, kami memiliki banyak kekurangan dalam mengelola AAJ, untuk itu kami mohon maaf yang sebesar-besarnya serta juga kami mohon kritik dan saran dari para pembaca sekalian sehingga kekurangan dapat diperbaiki pada edisi-edisi selanjutnya.

Hormat kami,

Tim Redaksi

DAFTAR ISI

PENGELOLAAN OBJEK WISATA IE SUUM DALAM PENINGKATAN DAYA TARIK WISATAWAN LUAR DAERAH DI KECAMATAN MESJID RAYA KABUPATEN ACEH BESAR Saprijal Saprijal, Chairul Bariah, Faez Syahroni	140-153
PERSEPSI MASYARAKAT TERHADAP UPAYA PENURUNAN ANGKA STUNTING DI DESA SINGAKERTA, KECAMATAN UBUD, GIANYAR Ni Putu Vita Karina Dewi, A. A. Ngr. Anom Kumbara, Aliffiati	154-169
KEARIFAN LOKAL RAJA BONDAR DALAM SISTEM PENGAIRAN SAWAH PADA MASYARAKAT BATAK TOBA Indri Yollanda Simangunsong, Payerli Pasaribu	170-183
TRADISI BERGURU DALAM BUDAYA PERNIKAHAAN ADAT GAYO Erna Fitriani Hamda, Sri Kintan TH, Lasri Lasri, Muhajir Al-Fairusy	184-194
HUBUNGAN TIMBAL BALIK FILANTROPI DAN ANTROPOLOGI Hana Hanifah	195-213
ANALISIS PENYEBAB TINGGINYA KASUS PENYALAHGUNAAN NARKOBA DI KABUPATEN ACEH UTARA Cut Sukmawati, Murniati, Rizki Yunanda, Sakdiah, Safrina	214-229
ETHNOGRAPHY OF CHILD LABOR IN PAOTERE CITY OF MAKASSAR Muhammad Kamil Jafar N	230-239
GERAKAN ADAPTASI POLITIK KOMUNITAS SAMIN DI KUDUS JAWA TENGAH Moh Rosyid	240-254
MAKNA BUDAYA BAJAPUIK DALAM PERNIKAHAN ETNIS MINANGKABAU DI KOTA PARIAMAN SUMATRA BARAT Nurul Anita, Nugroho Trisnu Brata	255-273
PENGETAHUAN GENERASI Z TENTANG PENYAKIT MASUK ANGIN Shaumti Ramadhani Perdana Putri, Junardi Harahap	274-294

PENGELOLAAN OBJEK WISATA IE SUUM DALAM PENINGKATAN DAYA TARIK WISATAWAN LUAR DAERAH DI KECAMATAN MESJID RAYA KABUPATEN ACEH BESAR

Saprijal¹, Chairul Bariah², Faez Syahroni³

^{1,2}Program Studi Antropologi, Sekolah Tinggi Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (STISIP)
Al Washliyah Banda Aceh

³ Program Studi Ilmu Administrasi Negara, Sekolah Tinggi Ilmu Sosial dan Ilmu
Politik (STISIP) Al Washliyah Banda Aceh

Korespondensi: saprijalktba90@gmail.com

Abstract: *Ie Suum* Tourist attraction is one of the tourist attractions that has a unique and very strategic location in the village of *Ie Suum*, Mesjid Raya District, Aceh Besar Regency, which is surrounded by mountains and hills. This tourist attraction is also known as health tourism. Hence, it needs to be preserved and managed properly so that the local community can utilise tourism potential and tourists are interested in visiting tourist attractions on holidays. The purpose of this study was to determine the management of *Ie Suum* tourist attractions and the attraction of tourists outside the region. The method uses qualitative research, technical data collection observation, interviews and documentation. Data analysis techniques, data reduction, data presentation and conclusion drawing. The results showed that the management of *Ie Suum* tourist attraction emphasises the values of natural sustainability, namely making 3 hot spring pools for men, women and children, forming a management team of 6 people, collaborating with the village government and promoting through social media and print media. The attraction of *Ie Suum* tourist attraction, is the strategic location, beautiful scenery, guaranteed security, and the availability of a clean hot spring pool and open 24 hours from morning to night.

Keywords: *Management, Tourism Objects, Ie Suum Aceh Besar*

Abstrak: Objek wisata *Ie Suum* merupakan salah satu objek wisata yang memiliki keunikan dan lokasi yang sangat strategis di desa *Ie Suum*, Kecamatan Mesjid Raya, Kabupaten Aceh Besar, yang dikelilingi oleh pegunungan dan perbukitan. Objek wisata ini juga dikenal dengan sebutan wisata kesehatan. Oleh karena itu, perlu dilestarikan dan dikelola dengan baik agar masyarakat setempat dapat memanfaatkan potensi wisata dan wisatawan tertarik untuk berkunjung ke tempat wisata pada hari libur. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui pengelolaan tempat wisata *Ie Suum* dan daya tarik wisatawan luar daerah. Metode penelitian menggunakan penelitian kualitatif, teknis pengumpulan data observasi, wawancara dan dokumentasi. Teknik analisis data, reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengelolaan objek wisata *Ie Suum* mengedepankan nilai-nilai kelestarian alam yaitu membuat 3 kolam pemandian air panas untuk pria, wanita dan anak-anak, membentuk tim pengelola yang terdiri dari 6 orang, melakukan kerjasama dengan pemerintah desa dan melakukan promosi melalui media sosial dan media cetak. Daya tarik dari objek wisata *Ie Suum* adalah lokasi yang strategis, pemandangan yang indah, keamanan yang terjamin, dan tersedianya kolam pemandian air panas yang bersih dan buka 24 jam dari pagi hingga malam hari.

Kata Kunci: *Pengelolaan, Objek Wisata, Ie Suum, Aceh Besar*

A. Pendahuluan

Objek wisata merupakan sektor unggulan yang mampu menggerakkan percepatan perekonomian daerah, nasional dan dunia. Wisata salah satu sektor prioritas yang ditetapkan oleh KEMENPAR Tahun 2015 (Risfandini, 2019). Pengembangan objek wisata melalui pendekatan transportasi, sarana dan prasana, pemanfaatan media, dana dan SDM. Penilaian pengunjung terhadap objek wisata sebagai acuan pengembangan wisata dimasa yang akan datang (Tapatfeto et al., 2018).

Provinsi Aceh memiliki berbagai potensi alam baik di pantai maupun darat, selain itu juga mempunyai keindahan alam yang terletak di pergunungan dan dikelilingi oleh bukit (Herizal et al., 2021). Peluang di sektor pariwisata terbilang sangat menjanjikan karena Aceh memiliki banyak sekali daya tarik di bidang tersebut. Banyak sekali objek wisata yang menakjubkan di Aceh dari wisata kuliner, alam, objek wisata, sejarah, edukasi, seni budaya dan sebagainya. Semua daya tarik tersebut sangatlah mudah untuk dinikmati karena bisa dijangkau dan mempunyai aksesibilitas yang mudah (Sukiakhy & Jummi, 2021).

Dari berbagai macam objek wisata dan menarik untuk dikunjungi seperti wisata alam, wisata sejarah, wisata seni dan budaya. Salah satu objek wisata alam yaitu wisata air panas (*ie suum*) yang memiliki potensi untuk dikelola dengan baik. Objek wisata *ie suum* terletak di Kecamatan Masjid Raya Kabupaten Aceh Besar ini tidak terlalu jauh dari pusat kota Banda Aceh. Namun dilihat dari jumlah kunjungan wisatawan luar daerah masih rendah dibandingkan dengan objek wisata lainnya di Aceh Besar. Hal itu disebabkan, belum optimal pengelolaan yang dilakukan oleh pemerintah setempat sehingga wisatawan masih kurang berminat untuk mengunjungi objek wisata tersebut (Simanjuntak & Masbar, 2020).

Objek wisata *ie suum* merupakan salah tempat wisata alami yang terdapat di desa *ie suum* Kecamatan Masjid Raya Kabupaten Aceh Besar. Sebutan *ie suum* dalam bahasa Aceh, sementara dalam bahasa Indonesia disebut air panas. Objek wisata yang memiliki jarak sekitar 45 km dari Kota Banda Aceh buka 24 jam. Keberadaan objek wisata *ie suum* di bawah tanggungjawab Dinas Pariwisata Pemuda dan Olah Raga (Disparpora) Kabupaten Aceh Besar (Andrini, 2020).

Pengembangan objek wisata melihat kesediaan fasilitas penunjang dan strategi dalam mengelola dikontrol oleh pemerintah setempat dan dikendali oleh tim pengelola. Dalam persiapan pengembangan diperlukan perencanaan yang baik, agar objek wisata tersebut diminati oleh wisatawan tentunya hal itu menyediakan fasilitas yang memadai (Sina & Zaenuri, 2021).

Namun sejauh ini, objek wisata tersebut masih kurang dibenahi terutama dari segi fasilitas sehingga wisatawan merasa tidak nyaman berlama-lama dilokasi wisata. Oleh karena itu, perlu ditangani dengan serius terutama dari pengelolaan seperti penambahan kolam air panas, kamar ganti pakaian, MCK, penginapan, instalasi air bersih dan lainnya. Pengelolaan objek wisata diperlukan perencanaan, pelaksanaan, pengawasan, pencapaian dan manfaat sehingga dapat meningkatkan daya tarik pengunjung khususnya wisatawan dari luar daerah. Selain itu, dapat mengembangkan potensi alam dengan nilai jual yang tinggi dan mampu bersaing dengan daerah lain (ESDM, 2022). Melirik lebih jauh, objek wisata *ie suum* dijadikan tempat wisata favorit oleh sebagian pengunjung, selain menjadi tempat rekreasi pada hari libur juga sebagai wisata kesehatan. Oleh karena itu, potensi objek wisata tersebut perlu dikelola dengan maksimal agar daya tarik wisatawan luar daerah bisa meningkat disetiap tahunnya. Berdasarkan uraian di atas, oleh karena itu, artikel ini bertujuan untuk mengetahui pengelolaan objek wisata *ie suum* dan daya tarik wisatawan luar daerah di Kecamatan Resjid Raya Kabupaten Aceh Besar.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif yaitu berusaha untuk mendapatkan informasi dan mencari pemahaman berdasarkan fakta yang terjadi dilokasi penelitian. Kemudian di analisis lebih lanjut dan memberi gambaran yang jelas, akurat, tujuannya untuk memecahkan masalah di lapangan (Moeleong, 2005). Lokasi penelitian ini di desa Ie Suum Kecamatan Mesjid Raya Kabupaten Aceh Besar. Data primer dari hasil wawancara dan observasi, sementara data sekunder melalui data kepustakaan (*Library Research*) yaitu buku, jurnal, surat kabar, artikel, majalah dan lain-lainnya. Teknik pengumpulan data adalah observasi, wawancara dan dokumentasi (Sugiyono, 2012). Berdasarkan teknik pengumpulan data melalui observasi

dilokasi penelitian dan wawancara dengan berbagai pihak terkait yang banyak mengetahui tentang kajian yang diteliti serta dokumentasi. Informan dalam penelitian ini sebagai berikut: Disparpora kabupaten Aceh Besar, Pengelola Wisata Ie Suum, Kepala Desa, dan Wisatawan. Teknik analisis data menggunakan reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan (Bungin, 2010).

C. Pembahasan

1. Konsep Pengelolaan Objek Wisata

Pengelolaan sesuatu kegiatan yang dilakukan dengan baik sesuai kebutuhan dan bermanfaat. Secara istilah pengelolaan berasal dari kata kelola (*to manage*) dan merujuk pada sesuatu tujuan yang ingin dicapai (Guntur et al., 2017). Pengelolaan adalah proses yang memberikan pengawasan pada semua hal yang terlibat dalam pelaksanaan kebijaksanaan dan pencapaian tujuan. Pengelolaan sebagai fungsi manajemen yang meliputi perencanaan, pelaksanaan, pengorganisasian dan pengawasan untuk mencapai tujuan. Terdapat beberapa langkah dalam pelaksanaan pengelolaan adalah strategi, sarana dan prasarana, pelaksanaan, dan pencapaian. Pengelolaan wisata membangun citra, dan mendapatkan dukungan agar wisata dapat berkembang (Ardika & Agustana, 2021). Kebijakan pengelolaan pariwisata harus bersinergi antara pemerintah dan tokoh adat saling memberi dukungan untuk perkembangan wisata. Pengembangan objek wisata melalui pendekatan transportasi, sarana dan prasana, pemanfaatan media, dana dan SDM (Junaid et al., 2022). Pengelola menawarkan beberapa bentuk sistem pengembangan yaitu mengelola informasi bersifat digital (media sosial dan website), penguatan kerja sama, identifikasi dan evaluasi interpretasi nonpersonal, integrasi interpretasi personal dan nonpersonal dan kolaborasi dan kemitraan (Helda & Sunariyah, 2022).

Pengelolaan merupakan suatu aktivitas yang sistematis saling bersusulan agar tercapai tujuan (Gede, I et al., 2015). Pengelolaan kawasan wisata ditujukan untuk melindungi tata nilai di lokasi yang dikembangkan dengan melibatkan penduduk lokal. Keberadaan objek wisata membawa dampak positif bagi masyarakat baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, dan lingkungan hidup. Dampak sosial, ekonomi, dan budaya bisa dirasakan oleh masyarakat yang memiliki daerah tempat tujuan wisata yaitu membuka kesempatan kerja dan

perluasan lapangan pekerjaan, menumbuhkan aktifitas ekonomi masyarakat dan menambah pendapatan anggaran daerah (Wuryani et al., 2012).

Objek wisata merupakan suatu tempat yang dapat memberikan kepuasan khususnya pengunjung dalam kegiatan perjalanan yang dilakukan oleh seseorang dengan suatu tujuan dalam jangka waktu tertentu (Isdarmanto & Par, 2017). Objek wisata suatu tempat yang menjadi target pengunjung untuk menikmati keindahan alam, pantai, situs sejarah (Pendit, 2022). Kualitas objek wisata tidak hanya dapat dinilai dari kondisi objek wisata itu sendiri, namun juga dari fasilitas, pelayanan, pemasaran, dan aksesibilitas. Penilaian pengunjung terhadap objek wisata sebagai bentuk perlindungan objek wisata untuk masa akan datang (Prasiasa, 2013). Kualitas objek wisata unsur penentu dalam menarik pengunjung luar, karena objek wisata memiliki ketergantungan antara fasilitas, infrastruktur, transportasi dan layanan (Adinugraha et al., 2018). Pembangunan iwisata berkelanjutan sangat dibutuhkan oleh masyarakat, karena bisa menjamin keberadaan SDM dan kehidupan sosial-budaya dan memberikan manfaat bagi masyarakat pada umumnya. Pengembangan kawasan wisata dibutuhkan dukungan dari berbagai pihak, dalam pengeloannya dengan menggunakan dana dari pemerintah juga perlu kerjasama untuk pengembangan kawasan wisata untuk pengembangan sektor ekonomi masyarakat (Kamil et al., 2021).

Terdapat tiga indikator tentang pengembangan pariwisata yaitu lingkungan, produk pariwisata dan kemitraan partisipasi masyarakat sebagai berikut:

- (1) Lingkungan, menjaga kebersihan lingkungan tentunya menjadikan kawasan objek wisata lebih menarik dan indah dipandang. Untuk menjaga lingkungan di kawasan objek wisata agar tetap terjaga dengan baik, pihak yang bertanggung jawab tidak hanya dari pemerintah setempat namun masyarakat juga turut ikut menjaga kebersihan lingkungan. Dalam hal ini lingkungan juga merupakan acuan untuk mewujudkan pembangunan objek iwisata yang bersih.
- (2) Produk pariwisata, produk wisata sangat perlu ditingkatkan berupa fasilitas, pelayanan, dan infrastruktur yang baik.

(3) Kemitraan dan Partisipasi Masyarakat, mewujudkan pembangunan pariwisata perlu ada keterlibatan berbagai pihak, hal ini sangat berpengaruh terhadap kemajuan objek wisata di suatu tempat. partisipasi yang terjalin dengan masyarakat setempat dapat meningkatkan pendapatan anggaran daerah dan perekonomian masyarakat itu sendiri (Yudasuara, 2015).

Objek wisata menjadi salah satu sektor ekonomi yang meningkatkan pemberdayaan masyarakat khususnya di pedesaan. Hal ini dapat diwacanakan sebagai program jangka panjang yang perlu diperhatikan oleh pemerintah untuk pengembangan pariwisata (Syafera, 2023). Faktor yang menentukan terhadap kunjungan wisata yaitu Harga (*price*), daya tarik wisata (*tourist attractions*), fasilitas yang tersedia (*tourist facilities*), bentuk pelayanan (*services*) seperti transportasi lokal, telekomunikasi dan hiburan, kemudahan untuk berkunjung (*accessibilities*) seperti sarana jalan, jembatan, tenaga listrik, atau persediaan air bersih, *Pre travel services and informations* dan *Images of tourist destination* (Tazkia & Hayati, 2012). Kepuasan wisatawan salah satu indikator keberhasilan dengan memperhatikan kebutuhan wisatawan dan kenyamanan serta keselamatan pengunjung selama berada di lokasi wisata. Selain itu, juga perlu memperbaiki fasilitas yang sudah rusak dan menambah fasilitas lainnya (Tampubolon et al., 2019).

2. Strategi Pengelolaan Objek Wisata Ie Suum

Pengelolaan objek wisata *ie suum* menggunakan strategi penetapan tujuan dan prioritas organisasi dari pengelolaannya, untuk mencapai tujuan agar manajemen yang dilakukan pada objek wisata dapat terlaksana dengan baik. Dalam hal ini, objek wisata *ie suum* sudah dikelola dengan baik dan terorganisir, dengan dibentuk tim pengelola terdiri dari ketua tim, sekretaris, bendahara dan anggota. Tujuannya untuk menjalankan pekerjaan secara optimal, menyusun rencangan operasional dimana pihak pengelolaan objek wisata *ie suum* setiap awal tahun membuat rencangan kerja tahunan baik itu penggunaan anggaran maupun rencangan penambahan fasilitas sesuai kebutuhan objek wisata.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Mulizar selaku ketua tim pengelola wisata *ie suum* sebagai berikut:

“Bahwa objek wisata ie suum dikelola dari tahun 2008 sampai sekarang. Untuk kelancaran pengelolaan objek wisata ie suum dibentuk tim sebanyak 6 orang. Masing-masing anggota mempunyai tanggungjawabnya seperti pengontrol, keamanan, juru parkir, penjaga kolam air panas, dan penjaga pintu masuk. Selain itu, pengelolaan objek wisata ie suum sepenuhnya di bawah tanggungjawab (Disparpora) Kabupaten Aceh Besar baik dari segi anggaran, aturan dan perbaikan fasilitas penunjang sesuai kebutuhan objek wisata. Namun sejauh ini dalam pengelolaan sudah maksimal hanya saja terdapat kendala baik itu dari segi anggaran maupun dari segi pengunjung belum begitu banyak yang datang pada hari-hari libur sehingga pendapatan anggaran daerah (PAD) pada setiap bulan mengalami penurunan. Hal tersebut disebabkan oleh faktor melemahnya ekonomi masyarakat sehingga tempat wisata kurang yang kunjungi terutama objek wisata ie suum”. (Wawancara Mulizar 25 Agustus 2023).

Selanjutnya jelaskan oleh Darmawan selaku pengelola sekaligus pedagang kantin sebagai berikut:

“Bahwa fasilitas penunjang yang sudah disediakan yaitu 3 kolam pemandian air panas, 1 kolam bagi laki-laki dewasa, 1 kolam pemandian bagi perempuan dewasa dan 1 kolam air panas bagi anak-anak yang berumur 5-10 tahun. Selain itu, juga tersedia rangkang atau tempat duduk para pengunjung atau wisatawan sebanyak 30 buah, kantin 6 buah, mushalla 1 buah, kamar ganti pakaian 5 buah dan disetiap kolam pemandian tersedia 2 kamar ganti pakaian, WC 2 buah, parkir motor 1, parkir mobil 2. Namun untuk pengambilan tarif parkir yaitu motor 5 ribu dan mobil 10 ribu. Hal itu sesuai dengan peraturan yang dikeluarkan oleh (Disparpora) Aceh Besar. Selain itu juga mengeluarkan aturan secara tertulis bagi pengunjung yang memasuki area wisata dengan mematuhi segala aturan selama berada di lokasi objek wisata ie suum”. (Wawancara Darmawan 25 Agustus 2023)

Hasil wawancara dengan Abdullah, kepala Disparpora Kabupaten Aceh Besar sebagai berikut:

“Bahwa objek wisata ie suum sudah dikelola dengan baik. Sejauh ini, objek wisata tersebut masih kurang maksimal dalam pengembangan, namun hal itu sudah diusulkan kembali anggaran kepada pemerintah pusat terutama untuk penambahan fasilitas penunjang seperti kolam pemandian air panas, kolam pemandian air dingin, kamar ganti pakaian dan lain sebagainya. Adapun dalam hal ini, pihak Disparpora juga selalu mengarahkan anggota pengelola dan mengontrol langsung ke lokasi objek wisata, membangun mitra kerjasama dengan pihak desa untuk menciptakan kenyamanan para pengunjung, mengaktifkan fungsi pengelola dengan baik agar daya tarik pengunjung semakin meningkat dari sebelumnya, hal tersebut tentu akan

menambah pendapatan anggaran daerah (PAD) baik bagi pengelola maupun bagi instansi yang terkait". (Wawancara Abdullah 21 Agustus 2023)

Dari penjelasan Zulfahmi, selaku keuchik desa *ie suum*, ia menjelaskan sebagai berikut:

"Bahwa keberadaan objek wisata ie suum mendapat perhatian dari pihak pemerintah Aceh Besar, kemudian mengeluarkan sebuah ide untuk dijadikan objek wisata yang di gagas oleh Bukhari Daud mantan Bupati Aceh Besar. Hal tersebut dinilai perlu dimanfaatkan karena memiliki daya tarik masyarakat dan menjadi salah satu objek wisata yang banyak diminati oleh pengunjung baik dari dalam maupun dari luar daerah. Pengelolaan objek wisata ie suum diserahkan langsung kepada pihak desa dan kemudian dibentuk anggota untuk mengelolanya. Dari pendapatan tersebut, hasilnya masuk ke (PAD) melalui (Disparpora) dan dari hasil itu juga dibayar gaji pengelola serta untuk khas desa ie suum. Namun memasuki masa pandemi covid-19 tahun 2019 sampai 2021 objek wisata ie suum ditutup total, sehingga perputaran ekonomi masyarakat di seputaran objek wisata sempat melemah. Kemudian dibuka kembali awal tahun 2022 dan sudah berjalan normal sampai sekarang". (Zulfahmi 20 Agustus 2023)

Strategi sistem pengelolaan objek wisata *ie suum* dalam meningkatkan daya tarik wisatawan luar daerah sebagai berikut:

- (1) Membangun kerjasama dengan pihak internal yaitu kepala desa, tokoh masyarakat, dan instansi lain yang terkait. Selain itu juga dalam pengelolaan wisata diperlukan keterlibatan industri pariwisata, akademisi kampus, peneliti, konsumen, investor dan developer, pemerhati dan penggiat warisan dan pelestari budaya, pemerintah, dan pelaku ekonomi lokal dan nasional. Hal ini perlu dibangun kemitraan dengan baik agar tahapan perencanaan, pengembangan dan operasional berjalan dengan maksimal.
- (2) Penyusunan kebijakan yang mengarah pada pengembangan objek wisata seperti menambah fasilitas penunjang yaitu kolam air dingin dan taman bermain anak-anak.
- (3) Penyusunan dan pengusulan anggaran pertahun kepada pemerintah provinsi dan pemerintah pusat.
- (4) Penyediaan penunjang dan perbaikan fasilitas yang sudah rusa.
- (5) Perbaikan infrastruktur dan membuka akses menuju objek wisata.
- (6) Penyediaan koneksi internet/wifi.
- (7) Penyediaan hotel dan penginapan di lokasi objek wisata.

- (8) Menyusun program kegiatan sosialisasi, pelatihan, warkshop terhadap pengelola objek wisata.
- (9) Memanfaatkan media sosial dan media cetak untuk memudahkan dalam mempromosikan objek wisata.
- (10) Memperketat keamanan dan menjamin keselamatan pengunjung di lokasi objek wisata.
- (11) Meningkatkan pelayanan bagi pengunjung atau wisatawan baik dari dalam maupun dari luar daerah.
- (12) Menjaga lingkungan alam dan meningkatkan pemantauan kebersihan di lokasi objek wisata. Hal ini mengacu pada teori WTO, bahwa pengelolaan objek wisata menekankan nilai-nilai kelestarian lingkungan alam.

3. Daya Tarik Objek Wisata Ie Suum

Berdasarkan observasi awal, objek wisata *ie suum* dipandang sebagai salah satu objek wisata memiliki daya tarik bagi pengunjung baik dari dalam maaupun dari luar daerah bahkan dari macan negara seperti Jepang dan Korea. Hal ini bisa dilihat pada akhir pekan, dimana para pengunjung terlihat rame berada di lokasi objek wisata bahkan sampai malam masih ada yang mengunjungi lokasi tersebut dengan tujuan mandi dan bakar-bakar ikan terutama bagi kalangan muda-mudi dari kalangan mahasiswa, SMA dan pesantren. Namun sesuai pengamatan di lapangan, dari segi pengunjung objek wisata, masih perlu diperhatikan dengan baik, terutama aspek strategi pengelolaan dalam mencapai pengembangan sehingga dapat mendorong pertumbuhan ekonomi masyarakat khususnya di Desa *Ie Suum* Kecamatan Mesjid Raya Kabupaten Aceh Besar (Observasi 2 Juli 2023).

Dari penjelasan Bahagia, Kabid Pariwisata (Disparpora) Aceh Besar bahwa:

“Pengelolaan objek wisata ie suum diperlukan strategi yang tepat, agar dapat menarik perhatian masyarakat untuk mengunjungi lokasi wisata. Sejauh ini, sistem pengelolaan sudah dirancang dengan baik sesuai dengan kebutuhan objek wisata pada umumnya. Oleh demikian, pihak (Disparpora) sudah meanggarakan dana untuk pemenuhan pasilitas penunjang, membentuk tim pengelola, mempromosi objek wisata melalui media sosial, facebook, instgram, tiktok, youtube dan melalui ajang duta wisata perwakilan dari kabupaten Aceh Besar baik ditingkat provinsi maupun nasional”. (Bahagia, 25 Agustus 2023)

Seperti yang dijelaskan oleh Hilma, selaku wisatawan luar daerah bahwa:

“Wisata ie suum sangat menarik perhatian, apalagi letak lokasinya sangat strategis yang di kelilingi oleh bukit-bukit dan pergunungan sehingga sangat menikmati pemandangannya. Namun dari segi kebersihan ditingkatkan lagi, agar wisatawan merasa nyaman dan dapat berlama-lama untuk menikmati indahnya alam di lokasi objek wisata”. (Wawancara Hilma 21 Agustus 2023)

Selanjutnya dijelaskan juga oleh Faisal selaku wisatawan luar daerah bahwa:

“Wisata ie suum berbeda dengan tempat wisata lainnya di Aceh, karena selain bisa menikmati suasananya yang hangat juga dapat mandi di kolam air panas”. (wawancara Faisal 21 Agustus 2023)

Beberapa daya tarik wisatawan terdapat objek wisata *ie suum* sebagai berikut:

- (1) Letak lokasi, sumber air panas alami ini berasal dari gunung seulawah, sekitar 38 km dari Banda Aceh. Untuk mencapai tempat objek wisata ini, dapat melewati jalur Banda Aceh Krueng Raya terus menuju dari arah Lam Teuba atau melalui Bandara Sultan Iskandar Muda.
- (2) Kolam air panas, objek wisata *ie suum* memiliki sensasi mandi air panas, Khusus untuk merebus telur. Selain itu juga dapat mengunjungi sumber mata airnya yang terletak di bawah pergunungan. Jaraknya tak jauh dari kolam. Hanya butuh waktu beberapa menit, telur yang ditaruh dalam air siap untuk disantap. Setiap hari libur, khususnya hari Sabtu dan Minggu, ratusan wisatawan berdatangan dari Banda Aceh dan Aceh Besar. Seperti diketahui, bahwa air panas mengandung belerang dan mineral dan dipercaya berkhasiat untuk menyembuhkan penyakit kulit. Hangatnya air panas juga bisa dimanfaatkan untuk berendam, hal ini diyakini dapat menormalkan otot-otot yang kaku dan sebagai terapi ketenangan jiwa.
- (3) Pemandangan, objek wisata ini sangat mempersona yang dikelilingi bukit dan pergunungan. Selain itu juga terdapat kaki bukit *Gunoeng Meuh* (Gunung Emas), sambil menikmati indahnya perbukitan yang mengelilingi. Selain itu, traveler dapat melihat-lihat aliran air panas di sekitar kaki bukit yang berbentuk saluran-saluran kecil yang mengeluarkan asap di lereng-lereng gunung.

- (4) Kenyamanan, terdapat tiga kolam permanen khusus anak, dan dua kolam untuk pria dan wanita. Di setiap kolam, ada petugas yang berjaga, khusus bagi anak-anak mandi di kolam yang airnya terdangkal. Sementara untuk pria dewasa dan wanita dewasa, kolam dibatasi dengan dinding yang menjulang tinggi. Di pintu masuk, tertulis larangan pria memasuki area pemandian wanita. Selain itu juga terdapat pondok-pondok untuk beristirahat dan sebagainya.
- (5) Buka 24 jam, bagi pengunjung tidak merasa terbatas waktu ketika berada di lokasi wisata, karena selain tempatnya yang terbuka juga tidak dibatasi waktu dan bisa berlama-lama di area wisata. Bahkan bagi kalangan mudamudi biasanya datang ke tempat wisata jam 12 malam sampai pagi khusus untuk berendam di kolam air panas. Hal ini sangat berbeda dengan objek wisata lainnya khususnya di Aceh.

D. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan dapat disimpulkan bahwa: *pertama* menyusun rencangan operasional dimana pihak pengelolaan objek wisata *ie suum* setiap awal tahun membuat rencangan kerja tahunan baik itu penggunaan anggaran, rencangan penambahan fasilitas sesuai kebutuhan. Strategi pengelolaan objek wisata *ie suum* menekankan pada nilai-nilai kelestarian alam di sekitarnya dengan membuat 3 kolam air panas, bagi pria, wanita dan anak-anak, membentuk tim pengelola yaitu pengontrol, penjaga kolam, juru parkir, penjaga pintu masuk dan keamanan, melakukan kerjasama dengan pemerintahan desa yaitu keuchik, tokoh masyarakat, aparat keamanan dan mempromosi melalui media sosial seperti facebook, instagram, tiktok, youtube dan lain sebagainya.

Kedua daya tarik wisatawan yaitu letak lokasi yang strategis dapat melewati jalur Banda Aceh Krueng Raya dan melalui Bandara Sultan Iskandar Muda, tersedianya kolam air panas yang bersih, objek wisata *ie suum* dapat memiliki sensasi ketika mandi dan merebus telur, dipercaya berkhasiat untuk menyembuhkan penyakit kulit, dapat menormalkan otot-otot yang kaku dan sebagai terapi jiwa, memiliki pemandangan yang indah, objek wisata ini sangat mempersona yang dikelilingi bukit dan pegunungan. Selain itu juga terdapat kaki

bukit *Gunoeng Meuh* (Gunung Emas) dan saluran-saluran kecil yang mengeluarkan asap di lereng-lereng gunung, memiliki kenyamanan ketika mandi, terdapat tiga kolam permanen khusus anak, dan dua kolam untuk pria dan wanita. Setiap kolam, ada petugas yang berjaga, Sementara untuk pria dan wanita kolamnya terpisah dan dibatasi dengan dinding yang menjulang tinggi dan buka 24 jam, bagi pengunjung tempatnya yang terbuka juga tidak dibatasi waktu dan bisa berlama-lama di area wisata. Bahkan bagi kalangan muda-mudi biasanya datang ke tempat wisata jam 12 malam sampai pagi khusus untuk berendam di kolam air panas. Saran diharapkan kepada pemerintah Aceh melalui (Disparpora) Kabupaten Aceh Besar agar lebih memberi perhatian dan mengelola objek wisata *ie suum* secara maksimal.

DAFTAR PUSTAKA

- Adinugraha, H. H., Sartika, M., & Kadarningsih, A. (2018). Desa Wisata Halal: Konsep Dan Implementasinya Di Indonesia. *Jurnal Human Falah*, 5(1), 28–48.
- Ardika, I. K. M., & Agustana, P. (2021). Implementasi Kebijakan Pengelolaan Pariwisata Di Desa Umeanyar Kecamatan Seririt Kabupaten Buleleng. *Locus Majalah Ilmiah FISIP*, 13(1), 13–26.
- Andrini, N. (2020). *Ie Suum, Pemandian Air Panas Alami di Kabupaten Aceh Besar*. <https://Indonesiatraveler.Id/Ie-Suum-Pemandian-Air-Panas-Alami-Di-Kabupaten-Aceh-Besar/>.
- Bungin, B. (2010). *Analisa Data Penelitian Kualitatif*. Rajawali Press, Jakarta.
- ESDM, A. (2022). Pemandian Air Panas Alami Ie Suum, salah satu lokasi geowisata di Kabupaten Aceh Besar. <https://Esdm.Acehprov.Go.Id/Berita/Kategori/Esdm-Aceh/Pemandian-Air-Panas-Alami-Ie-Suum-Salah-Satu-Lokasi-Geowisata-Di-Kabupaten-Aceh-Besar>.
- Gede, I, P., Mahsun, H., & Gadu, P. (2015). Pengelolaan Manajemen Objek dan Daya Tarik Wisata di Kabupaten Lombok Barat. *Media Bina Ilmiah*, 9(1), 28–32.
- Guntur, M., Juanda, B., & Mulatsih, S. (2017). *Kajian Kelembagaan Pengelolaan Wilayah Pesisir Teluk Kiluan, Provinsi Lampung, Sebagai Kawasan Pariwisata*. Institut Pertanian Bogor (IPB).
- Helda, E. H., & Sunariyah, A. (2022). Upaya Membangun Destination Branding Wisata Halal di Labuhan Mangrove Jung Koneng Kabupaten Bangkalan. *Jurnal Administrasi Nusantara (JAN)*, 5(2), 103–114.
- Herizal, H., Rasanjani, S., & Muhkrijal, M. (2021). Kebijakan Kepariwisata di

Provinsi Aceh: Peluang dan Tantangan. *Jurnal Public Policy*, 7(1), 21–28.
<https://doi.org/10.35308/jpp.v7i1.3341>

Isdarmanto, S. M., & Par, M. (2017). Dasar-Dasar Kepariwisata dan Pengelolaan Destinasi Pariwisata. *Yogyakarta Sekolah Tinggi Pariwisata Ambarrukmo*.

Junaid, I., Ilham, M. D. M., & Saharuna, M. Y. (2022). Model Pengembangan Interpretasi Pariwisata Edukasi di Museum Kota Makassar. *Jurnal Kepariwisata Indonesia*, 16(2), 216–236.
<https://doi.org/10.47608/jki.v16i22022.216-236>

Kamil, A. I., Ilham, I., Ikramatoun, S., Meliza, R., & Sjafruddin. (2021). BUR TELEGE : ETNOGRAFI GERAKAN KOLEKTIF MASYARAKAT DALAM MEMBANGUN WISATA ISLAMI. *Aceh Anthropological Journal*, 5(2), 118–137.

Moeleong, L. J. (2005). Metodologi Penelitian Kualitatif Bandung: PT. In *Remaja Rosdakarya*.

Pendit, N. S. (2022). *Ilmu Pariwisata : Sebuah Pengantar Perdana*. Jakarta : Pradnya Paramita.

Prasiasa, D. P. O. (2013). Destinasi Pariwisata Berbasis Masyarakat, Jakarta, Salemba Humanika. *Diakses Pada Tanggal, 28*.

Risfandini, A. (2019). Kajian Pengembangan Potensi Pariwisata Kawasan Pesisir Pantai Kabupaten Aceh Timur. *Jurnal Pariwisata Pesona*, 4(1), 50–59.
<https://doi.org/10.26905/jpp.v4i1.2819>

Simanjuntak, Y. M., & Masbar, R. (2020). Valuasi Ekonomi Objek Wisata Pemandian Air Panas Ie Suum Aceh Besar Dengan Pendekatan Travel Cost. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Ekonomi Pembangunan*, 5(2), 66–73.

Sina, N. I., & Zaenuri, M. (2021). Pengembangan Objek Pariwisata Halal Melalui Sumber Daya Manusia. *JPK: Jurnal Pemerintahan Dan Kebijakan*, 2(2), 81–101. <https://doi.org/10.37598/jsi.v1i1.1319>

Sugiyono. (2012). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan Kombinasi. In *Bandung: Alfabeta*.

Sukiakhy, K. M., & Jummi, C. V. R. (2021). Sistem Pendukung Keputusan Pemilihan Objek Wisata Aceh Menggunakan Metode Simple Additive Weighting (SAW). *JICON: Jurnal Komputer Dan Informatika*, 9(1), 74–80.
<https://doi.org/10.35508/jicon.v9i1.3835>

Syafera, A. (2023). Pandemi COVID-19 : Pengaruh Positif pada Jaminan Kesehatan di Destinasi Pariwisata Super Prioritas. *JNP: Jurnal Nasional Pariwisata*, 13(1), 79–93.

Tampubolon, S. L., Wawan, D., Simanjuntak, S., & Simanjuntak, M. (2019). Analisis Kepuasan Wisatawan Terhadap Atribut Wisata Menggunakan Metode CSI dan IPA Pada Wisata Pemandian Di Kabupaten Tapanuli Utara. *Jurnal Sains Dan Teknologi*, 19(2), 141–151.

- Tapatfeto, M. A. K., Bessie, J. L. ., & Kasim, A. (2018). Strategi Pengembangan Objek Wisata dalam Upaya Peningkatan Kunjungan (Studi Pada Objek Wisata Pantai Oetune Kabupaten TTS). *Jurnal of Management*, 6(1), 1–20.
- Tazkia, F. O., & Hayati, B. (2012). Analisis Permintaan Objek Wisata Pemandian Air Panas Kalianget , Kabupaten Wonosobo Dengan. *Diponegoro Journal of Economics*, 1(1), 1–10.
https://www.google.co.id/?gws_rd=cr&ei=pz5IVo7dB8SfugSkglbwCg#%5Cn
<http://ejournal-s1.undip.ac.id/index.php/jme>
- Wuryani, E., Purwiyastuti, W., Marsono, & Prihantoro, F. (2012). Pengelolaan Obyek Wisata Kawasan Candi Berbasis Kearifan Lokal. *Tourisma, Jurnal Pariwisata*, 5 januari, 21–35.
- Yudasuara, I. K. (2015). Pengelolaan Daya Tarik Wisata Berbasis Masyarakat Di Desa Pecatu, Kuta Selatan, Kabupaten Badung. *Jurnal Master Pariwisata (JUMPA)*, 2(1), 132–149. <https://doi.org/10.24843/jumpa.2015.v02.i01.p08>.

PERSEPSI MASYARAKAT TERHADAP UPAYA PENURUNAN ANGKA STUNTING DI DESA SINGAKERTA, KECAMATAN UBUD, GIANYAR

Ni Putu Vita Karina Dewi¹, A. A. Ngr. Anom Kumbara², Aliffiati³

¹⁻³Program Studi Antropologi, Universitas Udayana-Indonesia

Korespondensi: vitarinadewi@gmail.com

Abstract: Despite the availability of various healthcare facilities, Singakerta Village remains one of the ten villages in Gianyar Regency with a high prevalence of stunting. This research aims to describe the community's perceptions, behaviors, and actions taken in the prevention and reduction of stunting in Singakerta Village, Ubud District, Gianyar Regency. Employing a qualitative interpretive approach, this study utilizes ethnographic paradigm for data collection, including interviews, observations, literature review, and documentation. Informants for this research were selected purposively, based on specific criteria and relevance to the topic under investigation. Based on the findings, the prevalence of stunting in Singakerta Village has decreased between 2018 and 2020. The socio-cultural determinants, including beliefs, perceptions, and community actions, influence the prevention and reduction processes of stunting in Singakerta Village. Although it is not yet optimal, the community's perception of efforts to reduce stunting in Singakerta Village is relatively positive, as demonstrated by the synergy among primary sectors such as parental caregiving and family support, secondary sectors involving healthcare providers, as well as the government and other relevant stakeholders, all of which contribute to the reduction of stunting in Singakerta Village.

Keywords: *Perception, Efforts, Stunting, Singakerta Village*

Abstrak: Desa Singakerta merupakan salah satu wilayah yang secara administratif termasuk dalam Kecamatan Ubud di mana merupakan salah satu destinasi wisata unggulan di Bali. Walaupun terdapat berbagai fasilitas kesehatan yang tersedia, Desa Singakerta masih menjadi salah satu dari sepuluh desa di Kabupaten Gianyar yang memiliki angka *stunting* yang cukup tinggi. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan persepsi masyarakat meliputi kepercayaan, perilaku, dan tindakan yang dilakukan masyarakat dalam upaya pencegahan dan penurunan angka *stunting* di Desa Singakerta, Kecamatan Ubud, Kabupaten Gianyar. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif interpretatif dengan metode etnografi dalam proses pengumpulan datanya, yaitu melalui wawancara, observasi, studi kepustakaan, dan dokumentasi. Informan dalam penelitian ini dipilih melalui teknik purposive yang telah ditentukan oleh peneliti sesuai kriteria dan kesesuaian terhadap topik yang dikaji. Berdasarkan hasil penelitian, kondisi *stunting* di Desa Singakerta mengalami penurunan terhitung sejak tahun 2018-2020. Determinan sosial budaya termasuk kepercayaan, persepsi, dan tindakan masyarakat mempengaruhi proses pencegahan dan penurunan angka *stunting* di Desa Singakerta. Walaupun belum optimal, persepsi masyarakat terhadap upaya penurunan *stunting* di Desa Singakerta cukup baik yang dapat dilihat dari sinergitas dari sektor primer seperti pola asuh orang tua dan keluarga, sektor sekunder seperti petugas dan pelayanan kesehatan serta pemerintah maupun pihak terkait lainnya yang mempengaruhi proses penurunan angka *stunting* di Desa Singakerta.

Kata Kunci: *Persepsi, Upaya, Stunting, Singakerta Village*

A. Pendahuluan

Sejak beberapa tahun terakhir angka malnutrisi anak di Indonesia masih menjadi salah satu yang tertinggi di dunia, di mana 1 dari 10 balita mengalami *wasting* (kurus) dan 3 dari 10 anak mengalami *stunting* (bertubuh pendek) (*Stunting Indonesia, 2022:5*). *Stunting* adalah kondisi gagal tumbuh pada anak berusia di bawah lima tahun akibat kekurangan gizi kronis dan infeksi berulang terutama pada periode 1000 Hari Pertama Kehidupan (HPK), di mana tercermin dari tinggi badan yang berada di bawah minus dua standar deviasi panjang atau tinggi anak seumurnya (Kementerian/Lembaga Pelaksana Program/Kegiatan Pencegahan Anak Kerdil (*Stunting*), 2018:10). Kondisi anak yang terindikasi *stunting* tidak hanya berdampak pada tingkat kesehatannya yang rentan terhadap penyakit di masa mendatang, namun juga dari aspek kecerdasan yang berisiko terhadap penurunan tingkat produktivitas yang pada akhirnya, kondisi *stunting* secara luas dianggap dapat menghambat pertumbuhan ekonomi, meningkatkan kemiskinan dan memperlebar ketimpangan (Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan, 2017: 17).

Hal tersebut mendorong berbagai upaya pencegahan dan penurunan angka *stunting* yang masih menjadi prioritas pada tahun 2022. Berbagai upaya untuk merevitalisasi layanan gizi esensial pun digalakkan sedemikian rupa oleh berbagai pihak, khususnya pemerintah. Bersamaan dengan itu, distribusi geografis prevalensi *stunting* di Indonesia menunjukkan beberapa provinsi masih memerlukan penanggulangan terkait tingginya angka prevalensi *stunting*. Di antara persebaran provinsi prevalensi *stunting* di Indonesia, Provinsi Bali termasuk daerah yang tergolong memiliki angka yang cukup rendah yaitu di antara 20-30% berdasarkan data Riskesdas tahun 2018 (Kementerian/Lembaga Pelaksana Program/Kegiatan Pencegahan Anak Kerdil (*Stunting*), 2018:24). Namun beberapa kabupaten/kota di Bali masih menjadi daerah prioritas dalam pencegahan dan penanggulangan balita *stunting*, salah satunya adalah Kabupaten Gianyar.

Gianyar merupakan salah satu kabupaten di Indonesia yang masuk ke dalam jajaran “100 Kabupaten/Kota Prioritas untuk Intervensi Anak Kerdil (*Stunting*)”. Tingkat *stunting* di Kabupaten Gianyar pada tahun 2018 mencapai 30,8%, adapun

desa-desa yang memiliki tingkat *stunting* tinggi di Kabupaten Gianyar yaitu Desa Lebih, Siangan, Sanding, Manukaya, Lodtunduh, Singakerta, Kedisan, Pupuan, Taro, dan Beresela (Badan Perencanaan dan Pembangunan Nasional, 2018: 36). Berdasarkan data kesehatan Kabupaten Gianyar 2018 menunjukkan jumlah balita *stunting* pada 10 desa *stunting* sebanyak 418 orang. Salah satu desa dengan kejadian tertinggi tahun 2018 adalah Desa Singakerta sebanyak 70 orang (11,01%). Jumlah ini cukup besar karena balita dengan *stunting* menjadi masalah yang perlu penanganan cepat dan tepat, jika terlambat atau salah penanganan maka dapat menyebabkan pertumbuhan dan perkembangan anak terganggu sehingga dapat berdampak pada saat dewasa.

Bersamaan dengan itu, Gianyar merupakan salah satu pusat budaya di Bali yang sering menjadi destinasi wisata, sehingga upaya pembangunan dan peremajaan berbagai sektor termasuk fasilitas umum dilakukan secara berkala, tidak terkecuali dengan fasilitas kesehatan. Berbagai fasilitas kesehatan yang terdapat di Kabupaten Gianyar tidak hanya menjadi sarana yang memudahkan wisatawan, tetapi juga sebagai cerminan dari tingkat kesehatan penduduknya yang secara tidak langsung menjadi nilai tambah bagi tingkat kesejahteraan masyarakat. Berdasarkan data hasil pengawasan tempat dan fasilitas umum tahun 2022 (Profil Kesehatan Kabupaten Gianyar, 2022, 11) fasilitas di lingkungan sekolah (SD/MI dan SMP/MTs) dan puskesmas yang terdapat di Kabupaten Gianyar secara umum tergolong lengkap dan baik, di mana diketahui seluruh SD/MI, SMP/MTs, dan puskesmas di wilayah Kabupaten Gianyar telah dilakukan pengawasan sesuai standar (100%).

Akan tetapi, fenomena dan kasus *stunting* masih menjadi fokus bagi pemerintah dan masyarakat, termasuk di Kabupaten Gianyar, agar tingkat prevalensi balita *stunting* berhasil mencapai maksimal 14% sesuai dengan target prevalensi *stunting* di Indonesia tahun 2024, sesuai arahan Presiden Jokowi (Menpan.go.id, 2022). Sedangkan berdasarkan laporan hasil PSG Dinas Kesehatan Provinsi Bali tahun 2018 prevalensi balita *stunting* di Provinsi Bali sebesar 21,9% mengalami peningkatan 2,8% dari tahun 2017 yang prevalensinya 19,1% (Peratiwi, 2020:125), bahkan Kabupaten Gianyar termasuk dalam lima besar masalah balita *stunting* di Provinsi Bali, di mana berdasarkan data hasil PSG Provinsi Bali 2017,

terdapat 22,2% balita *stunting*, dan tahun 2018 Gianyar merupakan salah satu kabupaten yang menjadi *pilot project* penanganan *stunting* dari 160 Kabupaten Kota di Indonesia (Kementerian Perencanaan Dan Pembangunan Nasional RI. 2018).

Walaupun setiap tahunnya presentasi rerata kabupaten Gianyar terhadap kondisi balita pendek atau *stunting* mengalami penurunan dari tahun sebelumnya (2021) yaitu 3,6% menjadi 3,2% di tahun 2022 (Profil Kesehatan Dinas Kab. Gianyar, 2022: 37) upaya pencegahan dan penurunan angka prevalensi *stunting* dan gizi buruk balita di Bali harus tetap digalakkan pada tiap-tiap daerah Kabupaten/Kota, senada dengan yang disampaikan oleh Wakil Gubernur Bali, Tjokorda Artha Ardhana Sukawati, dalam sambutannya pada Hari Kesehatan Nasional ke-58 pada tahun 2021 lalu (diskes.baliprov.go.id, 2022). Hal ini dilakukan dengan menciptakan kebijakan berupa program yang ditujukan untuk kesehatan ibu hamil, menyusui, dan juga penanganan kesehatan bayi baru lahir hingga balita di berbagai tingkat kecamatan dan desa yang bertujuan untuk meminimalisir angka prevalensi *stunting* setiap tahunnya. Maka dari itu penelitian ini dilakukan untuk mengetahui secara mendalam persepsi masyarakat terhadap upaya penurunan angka *stunting* khususnya di Desa Singakerta, Kecamatan Ubud, Kabupaten Gianyar.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini bertujuan mendalam untuk memahami persepsi dan upaya masyarakat dalam menanggulangi *stunting*. Meskipun angka prevalensi *stunting* turun dari 40% pada tahun 2013 menjadi 12,1% pada tahun 2018, Desa Singakerta tetap menjadi fokus pemerintah karena masih termasuk dalam sepuluh desa dengan angka *stunting* tinggi di Kabupaten Gianyar. Penelitian ini mencoba memahami berbagai upaya yang telah dilakukan masyarakat, baik yang diinisiasi pemerintah maupun masyarakat sendiri, dalam pencegahan *stunting* di Desa Singakerta.

Metode pengumpulan data melibatkan wawancara, pengamatan, dokumentasi, dan studi kepustakaan. Informan dipilih secara purposive, termasuk petugas dinas kesehatan, aparat desa, keluarga penderita *stunting*, dan masyarakat umum. Informan kunci dipilih berdasarkan kredibilitas dan kemampuan mereka dalam memberikan informasi terkait statistik kasus *stunting* di Desa Singakerta, serta pengalaman mereka dalam menanggulangi *stunting*. Penelitian ini diharapkan

memberikan pemahaman yang mendalam mengenai persepsi masyarakat dan upaya yang telah dilakukan dalam mengatasi masalah stunting di Desa Singakerta.

C. Pembahasan

1. Gambaran Umum Desa Singakerta

Secara administratif, Desa Singakerta merupakan wilayah yang termasuk ke dalam Kecamatan Ubud, Kabupaten Gianyar, Provinsi Bali yang secara geografis terletak di paling ujung barat Kecamatan Ubud. Desa Singakerta memiliki luas wilayah 765 Ha, yang terdiri dari 5 *desa pakraman* dan 14 *banjar* dinas. Adapun 5 *desa pakraman* tersebut yaitu *Desa pakraman* Kengetan yang memiliki 1 *banjar* adat yaitu *Banjar* Adat Kengetan, *Desa pakraman* Singakerta yang terdiri dari 6 *banjar* adat yaitu *Banjar* Adat Jukutpaku, Danginlabak, Tengah, Dauhlabak, Lobong, dan Katiklantang, *Desa pakraman* Tebongkang yang memiliki satu *banjar* adat yaitu *Banjar* Adat Tebongkang, *Desa pakraman* Demayu yang terdiri dari 5 *banjar* adat yaitu *Banjar* Adat Buduk, Semana, Tewel, Batuh, dan Lodtunduh, dan *Desa pakraman* Tunon yang memiliki 1 *banjar* adat yaitu *Banjar* Adat Tunon.

Pada aspek kesehatan, sebagai salah satu wilayah yang berada dalam lingkup daerah pariwisata, Desa Singakerta tentunya memiliki fasilitas kesehatan yang dikategorikan cukup memadai yang berfungsi baik untuk meningkatkan kesehatan masyarakatnya di samping juga menyediakan pelayanan bagi wisatawan. Hal tersebut dapat dilihat dari ketersediaan pelayanan kesehatan seperti adanya Pusat Kesehatan Masyarakat (PUSKESMAS) Ubud II, Puskesmas Pembantu (PUSTU) Singakerta dan Pondok Bersalin Desa (POLINDES). Pelayanan kesehatan masyarakat Desa Singakerta juga telah diprioritaskan oleh Pemerintah Kabupaten melalui subsidi kesehatan masyarakat miskin.



Gambar 1. Pelayanan Kesehatan Puskesmas Ubud II
(Sumber: Dokumen Dewi, 2020)

Peran dari keluarga sangat penting bagi setiap aspek perawatan kesehatan dan individu anggota keluarga, mulai dari strategi hingga fase rehabilitasi. Melalui perawatan kesehatan keluarga yang berfokus pada peningkatan perawatan diri (*selfcare*), pendidikan kesehatan, dan konseling keluarga, serta upaya perawatan yang dapat mengurangi resiko akibat pola hidup dan bahaya dari lingkungan. Standar kesehatan pada balita dan keluarga juga menjadi perhatian khusus bagi masyarakat yang dapat dilihat dari perilaku kesehatan oleh masyarakat di Desa Singakerta. Hal tersebut dapat dilihat dari program-program yang dilaksanakan seperti memperhatikan jumlah kelahiran bayi dengan mengadakan kegiatan penyuluhan dan penyampaian informasi tentang kesehatan reproduksi remaja dan pendewasaan usia kawin, juga ikut andil dalam peningkatan pengetahuan dan kesadaran remaja dan masyarakat. Hal ini diharapkan dapat membangun dan meningkatkan kesadaran masyarakat dalam mencegah dan menurunkan angka *stunting* di Desa Singakerta.

2. Deskripsi Angka *Stunting* di Desa Singakerta

Ada beberapa kategori yang menjadi landasan dasar anak dapat dikatakan termasuk ke dalam anak *stunting*. Hal tersebut dapat diidentifikasi berdasarkan Berat Badan (BB) anak, Tinggi (T) pada anak, Berat Badan dibagi dengan Usia (BB/U) pada anak seusia yang nantinya akan diidentifikasi bahwa anak sudah termasuk dalam gizi yang baik atau kurang, Tinggi Badan dibagi dengan Usia (TB/U) pada anak seusia yang nantinya akan diidentifikasi bahwa anak termasuk pendek atau normal, dan Berat Badan dibandingkan dengan Tinggi Badan (BB/TB) seusia sesuai dengan standar anak seusianya (Keputusan Menteri Kesehatan Nomor 1995/MENKES/SK/XII/2010).

Berdasarkan hasil Riskesdas pada tahun 2013 Kabupaten Gianyar mencapai angka prevalensi *stunting* sebesar 40,9% dan 43% di Desa Singakerta. Namun data tersebut dinilai masih kurang tepat oleh Bupati Gianyar sehingga kemudian dilakukan operasi timbang pada seluruh balita di masing-masing desa di Kabupaten Gianyar, termasuk Desa Singakerta. Berdasarkan operasi timbang yang dilakukan kembali di Desa Singakerta pada tahun 2018, didapatkan data anak yang mengalami *stunting* sebanyak 70 orang atau 10,97% dari 638 anak yang ada di Desa Singakerta.

Berdasarkan data statistik penduduk Desa Singakerta tahun 2019, dari ke-14 *banjar* yang termasuk dalam wilayah Desa Singakerta, jumlah anak dengan umur 0-4 tahun berjumlah sebanyak 657 anak, dan hasil dari operasi timbang yang diadakan oleh masing-masing posyandu pada masing-masing *banjar* di Desa Singakerta diketahui bahwa sebanyak 38 anak teridentifikasi ke dalam kategori anak *stunting* atau mencapai 5,78% dari jumlah anak yang terdata pada data statistik Profil Desa Singakerta pada tahun 2019. Tahun berikutnya yaitu pada tahun 2020 angka *stunting* di Desa Singakerta mengalami penurunan menjadi 33 anak yang teridentifikasi ke dalam kategori anak *stunting* atau sebesar 5.02%. Jika dilihat dari tahun 2018 hingga 2020 terdapat penurunan yang cukup signifikan yaitu mencapai 5.95% sejak dijalankannya operasi timbang pada balita secara rutin di Desa Singakerta.

3. Determinan Sosial Budaya terhadap Fenomena *Stunting* di Desa Singakerta

Budaya berpengaruh terhadap kondisi kesehatan masyarakat serta upaya yang dilakukan untuk mencari solusi dari adanya suatu penyakit atau wabah. Menurut Landy (1977 dalam Muslimin, *et al.*, 2022:2) kelompok manusia mengembangkan beberapa set kepercayaan, pengertian, dan persepsi yang konsisten dengan matriks budaya mereka untuk menentukan atau menyadari penyakit. Senada dengan itu mengutip H.L Blum (1974 dalam Utami, *et al.*, 2019: 74) bahwa terdapat empat faktor utama yang mempengaruhi derajat kesehatan masyarakat. Keempat faktor tersebut merupakan faktor determinan timbulnya masalah kesehatan yang terdiri dari aktor perilaku/gaya hidup (*life style*), faktor lingkungan (sosial, ekonomi, politik, budaya), faktor pelayanan kesehatan (jenis cakupan dan kualitasnya) dan faktor genetik (keturunan). Keempat faktor tersebut saling berinteraksi yang mempengaruhi kesehatan perorangan dan derajat kesehatan masyarakat.

Pada penanganan fenomena *stunting* di Desa Singakerta, pelayanan kesehatan memiliki peran meliputi pelaksanaan program-program kesehatan seperti penyuluhan secara berkala dan menyeluruh pada setiap *Banjar* Adat yang ada di Desa Singakerta. Namun, secara realita masih banyak tingkat pengetahuan keluarga khususnya ibu mengenai gizi menjadi salah satu faktor yang berpengaruh terhadap tingginya angka *stunting*, seperti yang telah disampaikan dalam

wawancara penulis dengan Bapak I Nyoman Sumada selaku Petugas Gizi Puskesmas Ubud II yang memiliki peran dalam memantau *stunting* di Desa Singakerta sebagai berikut.

“...salah satu penyebab stunting di Desa Singakerta dipengaruhi oleh gizi dan pola asuh orang tua sejak anaknya masih dalam kandungan, misalnya kurangnya kesadaran masyarakat akan pentingnya konsumsi garam yodium. Konsumsi garam yodium dapat mempengaruhi perkembangan otak dan pertumbuhan balita, hal tersebut dikarenakan ibu-ibu sudah terbiasa mengonsumsi garam biasa tidak beryodium yang ada di warung, karena mana yang dekat itu yang dibeli, kalau dari segi pengetahuan masyarakat sudah mengetahui pentingnya mengonsumsi garam beryodium, tapi mencari barangnya inilah yang masih sedikit, kecuali masyarakat pergi ke supermarket atau pasar, namun lokasinya cukup jauh.” (Wawancara pada 5 Mei 2020).

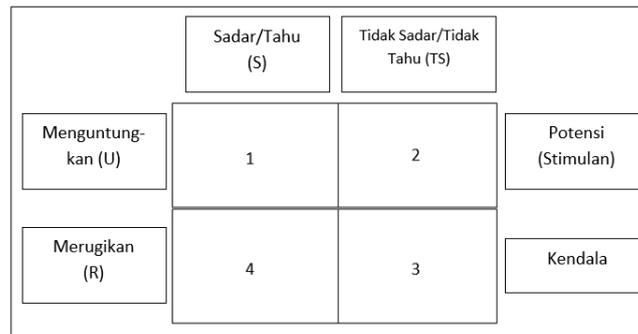
Secara teori kondisi *stunting* disebabkan karena kurangnya gizi pada anak yang terjadi saat dalam kandungan maupun pasca dilahirkan. *Stunting* akan terlihat pada anak saat menginjak usia dua tahun, di mana tinggi rata-rata anak kurang dari anak seusianya. Hal tersebut dapat terjadi karena kurangnya akses pada ibu hamil dan menyusui terhadap makanan sehat dan bergizi, sehingga anak kekurangan nutrisi. Pada masyarakat Desa Singakerta, pola makan yang kurang baik adalah pengetahuan ibu dan keluarga mengenai konsumsi garam beryodium yang disebabkan karena akses orang tua dan keluarga belum cukup memadai, serta persepsi akan pola makan dan nutrisi bagi anak.

Selain faktor kepercayaan yang berkaitan dengan mitos, kondisi *stunting* pada anak juga dapat disebabkan karena adanya persepsi ibu terhadap pemberian ASI eksklusif pada bayi dan balita. Banyak ibu menyusui yang hanya memberikan ASI eksklusif pada bayi dengan usia kurang dari 2 tahun. Menurut dr. Tiangsa Sembiring (yankes.kemkes.go.id, 2022) pemberian ASI direkomendasikan sampai dua tahun atau lebih, karena 65% kebutuhan energi seorang bayi pada umur 6-8 bulan masih terpenuhi dari ASI. Namun secara realita, kondisi tersebut masih seringkali ditemui khususnya di Kabupaten Gianyar seperti kajian yang dilakukan Subratha & Peratiwi (2020:102) yang menyatakan bahwa masih banyak ibu menyusui yang tidak memberikan ASI Eksklusif kepada anaknya, yang disebabkan karena faktor internal yaitu sedikitnya produksi ASI, maupun eksternal yaitu adanya kewajiban mencari nafkah sehingga waktu pemberian ASI menjadi berkurang.

Fenomena serupa juga ditemui di Desa Singakerta, di mana masih banyak ibu yang belum secara optimal memberikan ASI Eksklusif pada bayinya. Faktor ekonomi yang mengharuskan para ibu menjadi tulang punggung keluarga mempengaruhi waktu pemberian ASI pada anak. Beberapa Ibu mengaku bahwa pemberian ASI hanya dilakukan selama beberapa bulan setelah melahirkan, karena terpaksa harus meninggalkan sang buah hati untuk bekerja tanpa pengasuhan penuh dari sang ibu. Kondisi ini kemudian mendorong pemberian susu formula maupun MP-ASI bagi bayi yang ibunya bekerja untuk memenuhi kebutuhan nutrisi anak. Hal tersebut disampaikan oleh I Nyoman Sumada selaku petugas gizi Puskesmas Ubud II, melalui wawancara sebagai berikut.

“Selain itu kondisi fisik ibu hamil itu sendiri atau dari penyakit bawaan juga menjadi pengaruh terhadap terjadinya stunting. Akibat dari kondisi fisik ibu tersebut, balita yang masih berusia 0-6 bulan masih banyak yang tidak mendapatkan ASI eksklusif dari ibu mereka. Selain faktor kesehatan gizi ibu, kebiasaan merokok pada ayah juga dapat mempengaruhi pertumbuhan janin bayi, di Desa Singakerta sendiri masih banyak bapak-bapak yang masih belum aware terhadap bahaya merokok terhadap anaknya yang masih dalam kandungan. Ibu yang selama hamil terpapar asap rokok secara pasif berisiko melahirkan bayi dengan Berat Badan Lahir Rendah (BBLR), dan dapat berdampak negatif pada perkembangan anak yang dikandungnya, setelah itu pada periode bayi dapat menyebabkan meningkatnya risiko asma dan keterlambatan perkembangan mental pada anak.” (Wawancara, 5 Mei 2020)

Jika dianalisis melalui perilaku Kesehatan oleh F.L Dunn yang dimodifikasi oleh Kalangie secara garis besar tidak terdapat permasalahan fungsional-disfungsional dalam peran aktivitas sosial terkait dengan etnografi pada masyarakat Desa Singakerta khususnya untuk mencegah dan mengurangi angka *stunting*. Faktor-faktor perilaku manusia yang mempengaruhi kesehatan dapat digolongkan menjadi dua kategori, yaitu: 1) perilaku yang terwujud secara sengaja atau sadar, dan 2) perilaku yang terwujud secara tidak sengaja atau tidak sadar. Seperti model berikut.



Gambar 2. Model Alternatif Perilaku Kesehatan (Dimodifikasi oleh Kalangie) (Sumber: Dok. Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, 2017)

Pada kotak 1 adalah tindakan-tindakan mencegah yang dilakukan secara sengaja karena masyarakat mengetahui dan sadar akan manfaat yang diperolehnya. Kepercayaan (*belief*) atau pengetahuan dari pola asuh orang tua atau keluarga terhadap pemberian asupan makanan dan gizi pada anak mereka yang kemudian dapat menjadi penyebab terjadinya *stunting*. Selain itu hal tersebut berkaitan dengan dukungan dari departemen agama dalam memberikan sosialisasi kepada masyarakat Desa Singakerta dalam kaitannya dengan pantangan yang berkaitan dengan pola asuh dan asupan makanan untuk anak dengan adanya kegiatan penyuluhan terstruktur yang dilakukan di Desa Singakerta baik itu lembaga kesehatan di tingkat regional maupun komunitas desa adat dan dinas.

Kotak 2 adalah kegiatan yang secara tidak disadari yang dapat meningkatkan kesehatan, dalam hal ini adalah mengurangi angka *stunting* adalah perilaku mengonsumsi garam beryodium bagi ibu hamil maupun menyusui. Namun, perilaku ini masih sulit dilakukan oleh masyarakat Desa Singakerta sebagai sebuah kebiasaan untuk mengurangi angka *stunting* bagi anak mereka. Masyarakat belum begitu menyadari pentingnya mengonsumsi garam beryodium bagi tumbuh kembang anak, sehingga kebiasaan ini masih belum optimal dilakukan secara menyeluruh oleh masyarakat.

Kotak 3 adalah semua tindakan yang tidak disadari dapat mengganggu kesehatan untuk mengurangi angka *stunting* yang dilakukan oleh orang tua di Desa Singakerta. Salah satunya karena kondisi finansial yang mengharuskan orang tua terutama ibu juga turut andil dalam meningkatkan ekonomi keluarga. Hal tersebut ternyata secara tidak disadari dapat mempengaruhi tumbuh kembang anak baik secara fisik dan mental yang luput dari pengawasan orang tuanya selama bekerja,

karena berdampak pada kebiasaan dan pola pemberian makan, termasuk pemberian MP-ASI, dan pola asuh yang mempengaruhi perkembangan mental anak.

Kotak terakhir atau kotak 4 adalah tindakan yang secara sadar dilakukan yang berakibat merugikan atau merusak kesehatan terutama yang mempengaruhi angka *stunting* di Desa Singakerta, salah satunya adalah kebiasaan merokok yang masih dilakukan oleh sang ayah yang ternyata mempengaruhi Ibu yang selama hamil terpapar asap rokok secara pasif berisiko melahirkan bayi dengan Berat Badan Lahir Rendah (BBLR), dan dapat berdampak negatif pada perkembangan anak yang dikandungnya, setelah itu pada periode bayi dapat menyebabkan meningkatnya risiko asma dan keterlambatan perkembangan mental pada anak.

Lingkungan sangat berperan untuk mempengaruhi pengetahuan seseorang. Secara umum di Kabupaten Gianyar dan secara khusus di Desa Singakerta, fenomena kurangnya pengetahuan Ibu hamil maupun menyusui mengenai pemenuhan gizi anak masih pada proses ke arah peningkatan. Hal tersebut disebabkan karena masih berkembangnya beberapa kepercayaan dan nilai yang dianut terhadap pola makan anak sejak dalam kandungan maupun pasca dilahirkan. Maka dari itu pengetahuan mengenai gizi merupakan proses awal dalam perubahan perilaku peningkatan status gizi, sehingga mendukung pertumbuhan dan perkembangan anak.

4. Optimalisasi Peran Posyandu

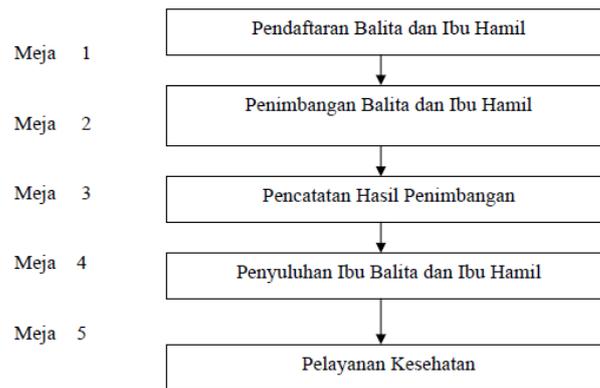
Program pemerintah dalam penanggulangan masalah gizi pada balita sudah cukup banyak dan terstruktur (Kementerian Perencanaan Dan Pembangunan Nasional RI. 2018.). Namun, pada kenyataannya, kasus kejadian balita *stunting* masih banyak dijumpai pada masyarakat dengan karakteristik sosial budaya ekonomi di level mana pun, salah satunya adalah di Desa Singakerta. Salah satu wilayah yang secara administratif termasuk ke dalam wilayah kecamatan Ubud di mana merupakan salah satu destinasi wisata unggul di Bali, secara realita memiliki problematika kesehatan masyarakat yang masih menjadi prioritas, yaitu tingginya angka *stunting*.

Maka dari itu upaya pencegahan perlu ditingkatkan dari berbagai sektor mulai dari sektor primer yaitu orang tua dan keluarga, serta sekunder yaitu peran pelayanan kesehatan dan pemerintah, maupun pihak-pihak lainnya yang terkait

secara sinergis. Senada dengan itu, menurut Subratha & Peratiwi (2020:131) selain peran orang tua yang secara signifikan berpengaruh terhadap pemberian nutrisi, peran tenaga kesehatan juga tidak kalah penting seperti bidan desa dan kader posyandu yang dapat membantu meningkatkan kesadaran kepada ibu hamil dan orang tua balita sebagai pencegahan dan penanganan dini terhadap kejadian *stunting*.

Terdapat 14 posyandu yang terdiri dari 70 kader dan tersebar pada ke-14 *banjar* yang termasuk wilayah Desa Singakerta. Peran Posyandu sangat penting dalam deteksi dini tumbuh kembang anak di mana dapat menjadi wahana pertama dan utama untuk meningkatkan edukasi pencegahan *stunting*. Kader Posyandu sebagai penggerak Posyandu bertugas mengingatkan masyarakat Desa Singakerta mengenai jadwal Posyandu, menghimbau ibu hamil dan orang tua balita agar datang ke Posyandu untuk memantau status gizi dan kesehatan. Jika ditemukan balita yang mengalami masalah gizi termasuk *stunting*, kader akan melaporkan kepada bidan desa dan merujuk kepada Puskesmas agar mendapatkan penanganan. Hal senada disampaikan oleh Bapak I Nyoman Sumada selaku petugas gizi Puskesmas Ubud II, bahwa pelayanan kesehatan berperan penting dalam mencegah terjadinya *stunting* di Desa Singakerta khususnya terkait dalam memberikan penyuluhan kepada calon ibu dengan mengonsumsi suplemen dan nutrisi untuk mempersiapkan kehamilan yang sehat.

Keberhasilan pengelolaan kegiatan posyandu pada masing-masing wilayah *banjar* adat yang ada di Desa Singakerta dikelola oleh kader posyandu yang juga merupakan petugas kesehatan dari Puskesmas Pembantu yang terletak di *Banjar* Adat Tebongkang di bawah pengawasan Puskesmas Ubud II dan juga petugas gizi Puskesmas Ubud II. Prosedur pelaksanaan posyandu mengikuti sistem lima meja atau lima langkah dasar. Pemantauan pertumbuhan dan perkembangan anak pada kegiatan posyandu di Desa Singakerta dilakukan rutin setiap bulan sekali oleh tenaga kesehatan dibantu oleh kader posyandu. Pengukuran panjang badan bayi dan baduta (0-23 bulan) atau tinggi badan balita (24-59 bulan) juga dilakukan minimal satu bulan sekali, kemudian melakukan dengan prosedur lima meja, dengan ilustrasi sebagai berikut.



Gambar 3. Skema Pola Pelayanan Posyandu 5 Meja
(Sumber: Andarmoyo & Ernawati, 2018 (Diadaptasi dari Depkes RI, 2012))

Pada tahap akhir, kader kemudian akan melakukan tindak lanjut memberikan konseling yang dibutuhkan di posyandu. Jika anak/orang tuanya tidak hadir di posyandu, konseling dilakukan melalui kunjungan ke rumah. Konseling pada posyandu bertujuan untuk meninjau kembali hasil dari pengukuran tinggi badan dan berat badan anak, dimana dari data yang telah dicatat tersebut akan dapat teridentifikasi status kesehatan dan gizi anak sesuai dengan pengukuran tinggi badan dan berat badan anak. Dengan adanya konseling oleh kader posyandu ini maka diharapkan dapat meningkatkan kesadaran orang tua mengenai pentingnya asupan makanan bergizi serta pemberian vitamin A dan konsumsi garam beryodium pada anak agar anak tidak mengalami kurang gizi ataupun gizi buruk yang nantinya dapat menyebabkan terjadinya *stunting*.



Gambar 4. Penyuluhan Gizi oleh Petugas Gizi Puskesmas Ubud II
(Sumber: Dokumen Dewi, 2020)

Selain bertugas pada pengelolaan lima meja posyandu, kader posyandu di Desa Singakerta juga bertugas mengingatkan masyarakat terkait jadwal sekaligus

menghimbau agar ibu hamil dan orang tua balita yang mengalami gizi buruk untuk datang ke posyandu. Upaya ini dilakukan sebagai pencatatan di tingkat desa, jika nantinya ditemukan indikasi balita yang mengalami gizi buruk termasuk *stunting*, maka kader akan melaporkan kepada bidan desa dan merujuk kepada puskesmas agar mendapatkan penanganan.

Secara umum perilaku masyarakat belum secara maksimal dalam mendukung program dan pelayanan kesehatan terkait penurunan dan pencegahan *stunting* Desa Singakerta. Walaupun dikategorikan cukup baik dan tampak pada penurunan angka *stunting*, menurut keterangan dari petugas kesehatan yang menangani kegiatan posyandu maupun program terkait lainnya, antusiasme masyarakat hanya sekitar 85% untuk mengikuti program timbang, yang dinilai sebagai langkah awal dalam percepatan penurunan *stunting* yang diinisiasi oleh Kabupaten Gianyar. Sehingga kurangnya sinergitas dari masyarakat berdampak pada penyerapan dan penerapan program pelayanan kesehatan, termasuk *stunting* dalam hal ini menjadi kurang maksimal.

D. Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa kondisi *stunting* dapat terjadi pada anak dengan berbagai level ekonomi, salah satunya Desa Singakerta yang termasuk dalam wilayah wisata unggulan di Bali dengan berbagai fasilitas kesehatan yang ada. Hal tersebut dipengaruhi oleh adanya persepsi masyarakat dalam pencegahan dan penurunan angka *stunting* melalui perilaku kesehatan yang dilakukan sehari-hari. Determinan sosial budaya juga berperan dalam efektivitas penanganan *stunting* di Desa Singakerta, seperti belum optimalnya pengetahuan orang tua mengenai pola makan dan nutrisi maupun kebiasaan-kebiasaan tidak disadari yang dapat mempengaruhi kesehatan anak dan balita. Walaupun begitu persepsi masyarakat terhadap penurunan *stunting* di Desa Singakerta cukup baik. Hal ini dilihat dari kesadaran akan perilaku kesehatan masyarakat dalam upaya penurunan dan pencegahan *stunting* cukup tinggi, dengan mengikuti dan melaksanakan berbagai program serta kebijakan yang diinisiasi oleh pemerintah dan lembaga terkait. Selain sektor primer seperti pola asuh orang tua dan keluarga, sektor sekunder seperti petugas dan pelayanan kesehatan serta pemerintah maupun pihak terkait lainnya

juga mempengaruhi proses penurunan angka *stunting* di Desa Singakerta. Terdapat 14 posyandu yang terdiri dari 70 kader dan tersebar pada ke-14 *banjar* yang termasuk wilayah Desa Singakerta yang berperan sangat penting khususnya dalam deteksi dini tumbuh kembang anak di mana dapat menjadi wahana pertama dan utama untuk meningkatkan edukasi pencegahan *stunting*..

DAFTAR PUSTAKA

- Andarmoyo, S., & Ernawati, H. (2018). *IbM Kader Posyandu Balita dalam Upaya Optimalisasi Pengelolaan Posyandu Balita. Laporan Akhir Ipteks bagi Masyarakat (IbM) Tahun Anggaran 2016/2017 Universitas Muhammadiyah Ponorogo Fakultas Ilmu Kesehatan Prodi S1 Keperawatan.*
- Dinas Kesehatan Kabupaten Gianyar. (2023). *Profil Kesehatan Kabupaten Gianyar Tahun 2022.* Dilihat pada 23 Juni 2023, <https://diskes.baliprov.go.id/download/profil-kesehatan-gianyar-tahun-2018/>
- Dinas Kesehatan Pemerintah Provinsi Bali. (2022). *Prevalensi Stunting Bali Rendah, Krama Bali Harus Tetap Waspada.* Dilihat pada 28 Juni 2023, <https://diskes.baliprov.go.id/prevalensi-stunting-bali-rendah-krama-bali-harus-tetap-waspada/>
- Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. (2019). *Riset Kesehatan Dasar Tahun 2018.*
- Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. (2017). *Sosiologi Kesehatan. Jakarta.*
- Kementerian/Lembaga Pelaksana Program/Kegiatan Pencegahan Anak Kerdil (*Stunting*). 2018. *Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Anak Kerdil (Stunting) Periode 2018-2024.* Jakarta, Indonesia.
- Kementerian Perencanaan Dan Pembangunan Nasional RI. (2018). *Pedoman Pelaksanaan Intervensi Penurunan Stunting Terintegrasi Di Kabupaten/Kota.* Jakarta: Kementerian Perencanaan Dan Pembangunan Nasional RI. *Jakarta: Kementerian Kesehatan RI*
- Menpan.go.id. (2022). *Presiden: Target Angka Prevalensi stunting di Bawah 14 Persen pada 2024 Harus Tercapai.* Dilihat pada 27 Juni 2023, <https://www.menpan.go.id/site/berita-terkini/dari-istana/presiden-target-angka-prevalensi-stunting-di-bawah-14-persen-pada-2024-harus-tercapai>
- Moleong, Lexy J. (2005). *Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya*
- Muslimin, I., Suwarni, L., Bidullah, R., Ahmad, M., Syahrir, S., Akbar, H., ... & Widyastutik, O. (2022). *Teori Antropologi Kesehatan. Pidie: Yayasan Penerbit Muhammad Zaini.*

- Peratiwi, I. (2020). Sudi Kualitatif Gambaran Pola Pemberian Makan Terhadap Kejadian *Stunting* pada Balita di Kabupaten Gianyar-Bali. *Hospital Majapahit (JURNAL ILMIAH KESEHATAN POLITEKNIK KESEHATAN MAJAPAHIT MOJOKERTO)*, 12(2), 124-133.
- Sembiring, Tiangsa. 4 Agustus 2022. ASI Eksklusif. Dilihat pada 27 April 2023, https://yanke.kemkes.go.id/view_artikel/1046/asi-eksklusif
- Spradley P. James. (2007). Metode Etnografi (Terj. Marzali Amri). *Yogyakarta: Tiara Wacana*.
- Subratha, H.F.A., Peratiwi, N.M.I. (2020). Determinan Kejadian *Stunting* pada Balita di Kabupaten Gianyar Bali. *Jurnal Ilmu Kesehatan MAKIA*, 10(2), pp. 99-106.
- Sugiyono. 2008. Statistika Untuk Penelitian. *Bandung: CV. Alfabeta*
- Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan. (2017). 100 Kabupaten/Kota Prioritas untuk Intervensi Anak Kerdil (*Stunting*) Volume 2. *Jakarta*.
- Unicef Indonesia. (2022). Laporan Tahunan *Stunting* Indonesia Tahun 2022. *Jakarta: United Nations Children's Fund – Indonesia*

KEARIFAN LOKAL RAJA BONDAR DALAM SISTEM PENGAIRAN SAWAH PADA MASYARAKAT BATAK TOBA

Indri Yollanda Simangunsong¹, Payerli Pasaribu²

¹⁻²Universitas Negeri Medan, Indonesia

Korespondensi: payerlipasaribu@unimed.ac.id

Abstract: *Raja bondar* is the name given to farmers who manage the irrigation of rice fields in Partoruan Lumban Lobu. This article aims to describe the background of *Raja bondar*, the requirements for becoming a *Raja bondar* and the local wisdom practiced by *Raja bondar*. The research method used are descriptive qualitative. The data collection techniques used are observation, interviews, and documentation. The results of this study show that *Raja bondar* are motivated by the physical conditions of the rice field environment, the distant location of water sources, the susceptibility of irrigation channels to damage, the varying sizes of farmers land and seasonal changes. The requirements to become a *Raja bondar* include owning rice fields, residing in partoruan lumban lobu village and being known as a diligent person. The local wisdom practiced by *Raja bondar* includes leading mutual cooperation or called *mamampe bondar*, determining the seeding time, providing irrigation water using bamboo pieces or *sibulu-bulu*, maintaining waterways or *mangaligi aek*, mediating conflict, and getting reward in the form of rice or money from farmers.

Keywords: *Local Wisdom, Raja bondar, Irrigation System*

Abstrak: *Raja bondar* merupakan sebutan bagi petani yang mengelola irigasi sawah di Desa Partoruan Lumban Lobu. Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan latar belakang adanya *Raja bondar*, syarat terpilihnya *Raja bondar* dan bentuk-bentuk kearifan lokal *Raja bondar*. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif bersifat deskriptif. Teknik pengumpulan data menggunakan observasi, wawancara dan dokumentasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa *Raja bondar* dilatar belakangi oleh keadaan fisik lingkungan persawahan yaitu sumber air yang jauh, jaringan irigasi yang rentan rusak, luas lahan petani yang berbeda serta perubahan musim. Syarat menjadi *Raja bondar* adalah memiliki sawah, bertempat tinggal di Desa Partoruan Lumban Lobu dan dikenal sebagai seorang yang rajin. Kearifan lokal yang dilakukan *Raja bondar* ialah memimpin gotong royong atau *mamampe bondar*, menentukan waktu membibit, membagi air menggunakan potongan bambu atau *sibulu-bulu*, pemeliharaan saluran air atau *mangaligi bondar*, menengahi konflik, dan mendapatkan imbalan berupa padi atau uang dari para petani.

Kata Kunci: *Kearifan lokal, Raja Bondar, Pengairan Sawah*

A. Pendahuluan

Ketersediaan air merupakan salah satu faktor penentu keberhasilan dalam proses produksi pertanian. Penyediaan air disebut juga dengan istilah pengairan atau irigasi. Peraturan Menteri Pekerjaan Umum dan Perumahan Rakyat Indonesia No. 30 pasal 1 ayat 3 Tahun 2015 menyatakan bahwa irigasi merupakan usaha penyediaan, pengaturan dan pembuangan dan pembangunan air irigasi untuk menunjang pertanian yang jenisnya meliputi irigasi permukaan, irigasi rawa, irigasi bawah tanah, irigasi pompa, dan irigasi tambak. Tanpa adanya sistem irigasi yang memadai, dapat menjadi penyebab utama rendahnya produktivitas tanaman (Najimuddin, 2019). Tanaman padi merupakan salah satu tanaman yang memerlukan sistem irigasi serta tata pengelolaan irigasi yang baik. Ketersediaan air bagi tanaman padi dapat berasal dari hujan maupun irigasi, tetapi pada saat kondisi air hujan terbatas, penyediaan air irigasi menjadi sangat penting untuk memenuhi kebutuhan air bagi tanaman padi.

Begitu pula halnya dengan petani di Desa Partoruan Lumban Lobu yang mengelola tanaman padi di lahan persawahan yang memanfaatkan curah hujan. Karena itu, waktu menanam padi yang tepat dilakukan mulai bulan Desember hingga Januari, ketika telah memasuki musim penghujan. Namun, curah hujan tidak dapat diandalkan untuk memenuhi kebutuhan air bagi padi milik para petani. Untuk itu masyarakat setempat berinisiatif mencari sumber air dan mengalirkannya ke lahan sawah melalui saluran air secara bergotong-royong.

Saluran air yang telah berhasil dibangun oleh masyarakat setempat disebut dengan *bondar*. Namun, debit air yang berhasil dialirkan tidak mampu mencukupi seluruh kebutuhan air bagi tanaman padi milik petani. Hal tersebut dikarenakan petani berkesempatan untuk mengalirkan air dari *bondar* ke lahan sawah mereka secara individu yang mengakibatkan petani saling berebut air. Kesulitan memperoleh air dari *bondar* juga diakibatkan kerusakan saluran air yang diakibatkan bangunan saluran air yang longsor sehingga memutus aliran air. Selain membutuhkan ketersediaan air yang cukup, kelebihan pasokan air dapat memicu konflik di antara petani. Artinya tanpa adanya penyediaan irigasi yang didasarkan pada waktu, jumlah, dan mutu yang sesuai dengan kebutuhan tanaman padi, dapat

mengganggu produktivitas tanaman padi. Berdasarkan fenomena yang terjadi, masyarakat setempat menyerahkan sistem pengairan sawah untuk diatur oleh salah seorang petani yang disebut dengan *Raja bondar*.

Raja bondar merupakan bahasa lokal yang digunakan masyarakat Partoruan Lumban Lobu untuk menyebut petani yang memimpin pengairan sawah. *Raja bondar* dalam bahasa Batak terdiri dari dua kata yakni "*Raja*" yang dalam Bahasa Indonesia artinya Raja, sedangkan menurut kamus Batak "*Raja*" diartikan sebagai penguasa, sebutan kepada orang yang memiliki status dan wewenang dalam acara adat budaya Batak, tuan, pemimpin, dan pengawas. Sedangkan, kata *bondar* merupakan bahasa Batak yang dalam Bahasa Indonesia artinya adalah saluran air atau tali air. Oleh karena itu, *Raja bondar* dapat diartikan sebagai sapaan hormat kepada orang yang memiliki kekuasaan untuk mengelola pengairan di persawahan.

Raja bondar merupakan kearifan lokal milik masyarakat Desa Partoruan Lumban Lobu. Kearifan lokal adalah suatu kekayaan budaya lokal yang mengandung pandangan hidup yang merealisasikan kebijakan dan kearifan. Menurut Sibarani (Suaib 2017:7) Kearifan lokal adalah kebijaksanaan atau pengetahuan asli suatu masyarakat yang berasal dari nilai luhur tradisi budaya untuk mengatur tatanan kehidupan masyarakat. Kearifan lokal merupakan kepandaian suatu kelompok tertentu muncul akibat suatu yang dianggap baik dan benar ditengah-tengah masyarakat, sehingga menyelesaikan persoalan yang dialami masyarakat setempat. Merujuk pada pendapat diatas, penulis berpandangan bahwa *Raja bondar* merupakan pengetahuan masyarakat dibidang pertanian. Masyarakat senantiasa mengedepankan nilai luhur yang melekat dalam jiwa masyarakat Batak Toba sedari dulu sehingga mempengaruhi aspek kehidupan khususnya bidang pertanian.

Berdasarkan fakta diatas penulis tertarik untuk mengkaji lebih dalam lagi mengenai kearifan lokal *Raja bondar* dalam sistem pengairan sawah di Desa Partoruan Lumban Lobu, karena kearifan lokal ini masih diakui dan dilakukan di era modern dan mengajarkan pada masyarakat pentingnya melestarikan budaya agar tidak mengalami kepunahan serta mengajarkan pada masyarakat baik bagi masyarakat etnis Batak Toba dan yang bukan berasal dari etnis Batak Toba mengenai salah satu kearifan lokal dalam hal pengairan sawah.

B. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Menurut Mardawani (2020) tujuan penelitian kualitatif adalah untuk memahami kondisi dalam suatu konteks dengan mengarahkan pada pendeskripsian secara rinci dan mendalam mengenai potret situasi dan kondisi dalam suatu lingkungan yang alami, tentang apa yang sebenarnya terjadi apa adanya di lapangan. Penelitian ini dilakukan di Desa Partoruan Lumban Lobu Kecamatan Bonatua Lunasi Kabupaten Toba Provinsi Sumatera Utara.

Adapun teknik pemilihan informasi yang peneliti gunakan sifatnya *purposive*. Artinya, pemilihan informan dengan kriteria tertentu. Terdapat tiga kriteria yang digunakan peneliti untuk menentukan informan dalam penelitian ini yaitu orang yang mengetahui latar belakang adanya *Raja bondar* (Bapak Julu Simangunsong, dan Bapak Thomas ButarButar), petani yang bertugas sebagai *Raja bondar* (Bapak Nanti Butar-Butar, Bapak Burnas Tambunan, dan Bapak Arman Aritonang), serta petani dengan pengairan sawah yang dipimpin *Raja bondar* (Ibu Esteria Butar-Butar, dan Ibu Wantimina Nainggolan). Pemilihan sampel penelitian kualitatif tidak menekankan pada jumlah atau keterwakilan, namun lebih pada kualitas informasi, kredibilitas, dan kekayaan informasi yang dimiliki oleh informan (Semiawan, 2010:115)

Data dalam penelitian ini diperoleh dengan melakukan observasi nonpartisipatif. Menurut Maman (2015:97) Observasi non partisipan berarti peneliti tidak ikut dalam kehidupan orang yang diobservasi dan secara terpisah berkedudukan sebagai pengamat. Melalui wawancara mendalam atau *in-dept interview*, peneliti bukan hanya mengajukan pertanyaan, namun mendapatkan pengertian akan pengalaman hidup orang lain (Semiawan 2010:117). Mengumpulkan data melalui dokumentasi artinya memperoleh informasi melalui dokumen baik otobiografi, catatan harian, foto dan lain sebagainya. Adapun teknik pengumpulan data melalui dokumentasi yang dihasilkan berupa foto-foto yang dikumpulkan oleh peneliti ketika terjun ke lapangan. Analisis data dilakukan dengan mengolah hasil observasi, wawancara dan dokumentasi. Setelah itu, data tersebut

diolah secara bertahap dan sistematis yaitu melalui teknik analisis berupa reduksi data, penyajian data hingga penarikan kesimpulan.

C. Pembahasan

1. Latar belakang adanya *Raja bondar*

Kearifan lokal *Raja bondar* dikenal semenjak diciptakannya lahan pertanian sawah di Desa Partoruan Lumban Lobu dan menjadi tata nilai bertani yang diwariskan antargenerasi. Kearifan Lokal *Raja bondar* merupakan suatu ide atau gagasan individu atau kelompok yang dipandang memiliki nilai luhur dalam menghadapi permasalahan pemenuhan kebutuhan air bagi tanaman padi milik masyarakat setempat. Terkait dengan latar belakang adanya *Raja bondar* dapat disimak melalui hasil wawancara berikut:

Bapak Julu Simangunsong berusia 79 Tahun, salah seorang penatua adat menjelaskan:

“Raja bondar itu awalnya karena keadaan sawah disini yang sumber air yang digunakan untuk mengairi sawah jaraknya cukup jauh dengan lahan persawahan, sepanjang saluran air juga berada tepat di bawah perbukitan yang dapat longsor terlebih di musim penghujan. Selain itu luas sawah milik petani satu dengan yang lain itu berbeda- beda di satu areal persawahan jika tidak dibagikan air dengan air maka seluruh petani akan mengambil air secara individu. Jika tidak dibagi dengan adil maka petani akan saling berebut air” (Julu Simangunsong, wawancara 29 April 2023).

Berdasarkan hasil wawancara diatas dapat dijelaskan bahwa adanya *Raja Bondar* dilatar belakangi oleh kondisi fisik lingkungan persawahan dan cuaca yang tidak menentu. Masyarakat tani memanfaatkan sumber air atau *matani aek* berupa sungai untuk dialirkan ke seluruh sawah milik petani melalui saluran air atau *bondar*. Jarak sumber air tersebut dengan areal persawahan cukup jauh sehingga untuk memeriksa kelancaran air hingga ke sumbernya sulit dijangkau dan membutuhkan waktu yang lama. Semakin jauh jarak lahan pertanian dari sumbernya, air yang digunakan semakin besar dan jumlah air yang relatif sedikit membutuhkan pengelolaan air yang baik agar kebutuhan tanaman padi tercukupi (Wirosoedarmo 2019:3)

Bangunan saluran air berada tepat di bawah areal perbukitan yang mengakibatkan jaringan irigasi atau bangunan saluran air tertimbun tanah longsor

dari perbukitan atau seringkali terjadi erosi tanah saluran air tersebut. Hal ini dapat terjadi sewaktu-waktu terlebih pada musim penghujan. Berbagai rerumputan yang tumbuh di pinggiran saluran air juga dapat mengakibatkan air tidak dapat mengalir dengan lancar hingga ke sawah milik para petani. Luas lahan antara petani satu dengan lainnya di suatu lahan pertanian akan berbeda-beda. Kebutuhan air bagi tanaman padi setiap petani akan berbeda pula, untuk memperoleh air bagi tanaman padi yang sesuai dengan waktu, dan jumlah diperlukan adanya pengaturan pemberian air.

Pada saat musim kemarau debit air dari sumbernya cenderung menjadi berkurang. Hal ini dapat mengakibatkan kekurangan pasokan air bagi tanaman padi. Pada lahan pertanian yang mengalami kekurangan air tentunya diperlukan adanya penambahan air sehingga setiap petani berupaya memperoleh pasokan air. Selain mengandalkan hujan, petani bergantung pada air yang tersedia melalui saluran air. Tanpa adanya pengaturan irigasi yang baik, masing-masing petani dapat mengambil air dari saluran air atau *bondar* secara individu. Namun nyatanya, hal tersebut mengakibatkan konflik perebutan air diantara petani. Sebaliknya pada saat terjadi kelebihan pasokan air disaat usia tanaman padi tidak membutuhkan air, diperlukan pengurangan sesuai kebutuhan tanaman padi. Untuk itu, diperlukan adanya pemberian dan pembuangan air irigasi dengan memperhatikan waktu yang tepat serta jumlah yang diberikan sesuai dengan yang dibutuhkan tanaman padi. Oleh sebab itu, tanpa pengaturan irigasi yang baik dapat menyebabkan terhambatnya produktivitas tanaman padi serta dapat menimbulkan konflik antar petani padi.

Berdasarkan permasalahan pengairan diatas, seluruh petani bersama-sama berdiskusi terkait upaya mewujudkan pengaturan irigasi. Berdasarkan pandangan hidup, pengetahuan lokal masyarakat setempat, serta nilai luhur yang dianut oleh masyarakat lokal yakni masyarakat setempat yang selalu mengedepankan nilai gotong-royong dan kerukunan. Seluruh anggota petani bersepakat untuk mempercayakan pengelolaan dan pengaturan sistem irigasi pada salah satu anggota petani agar tercipta pengaturan sistem irigasi yang baik guna memenuhi kebutuhan air bagi tanaman padi serta menciptakan cara bertani yang aman dan teratur.

2. Syarat menjadi *Raja bondar*

Masyarakat setempat memiliki kepercayaan untuk menentukan bagaimana seorang petani terpilih menjadi *Raja Bondar* di suatu areal persawahan. Adapun kepercayaan tersebut ialah penentuan beberapa syarat untuk dapat diangkat menjadi *Raja Bondar*. Meskipun syarat tersebut tidak tertulis secara tulisan, namun syarat tersebut telah diwariskan secara turun temurun dan kini menjadi pedoman berperilaku masyarakat setempat untuk memilih petani untuk dapat menjadi *Raja Bondar*. Terdapat tiga syarat untuk dapat menjadi *Raja bondar* yaitu Bertempat tinggal di Desa Partoruan Lumban Lobu, memiliki sawah, dan dikenal sebagai seorang yang Rajin.

a. Memiliki sawah di Desa Partoruan Lumban Lobu

Terdapat tujuh bagian besar areal persawahan di Desa Partoruan Lumban Lobu. Untuk membedakan areal tersebut masyarakat memberikan nama pada setiap areal persawahan sesuai kondisi lingkungan persawahan. Untuk itu, di setiap areal persawahan memiliki satu orang *Raja bondar* dengan syarat harus memiliki sawah di areal tersebut. Apabila petani memiliki sawah di daerah irigasi yang sama, maka dianggap memiliki kesamaan tujuan yaitu meningkatkan hasil produksi padi melalui pemenuhan kebutuhan air. Khusus bagi petani yang memiliki sawah paling luas di suatu areal persawahan, mendapatkan nilai lebih apabila diusulkan menjadi *Raja bondar*. Hal tersebut dikarenakan masyarakat setempat yakin *Raja bondar* mereka akan lebih aktif untuk memeriksa kelancaran air.

b. Bertempat tinggal di Desa Partoruan Lumban Lobu

Syarat kedua ialah seorang petani yang bertempat tinggal di Desa Partoruan Lumban Lobu, artinya tinggal dekat dengan areal persawahan. Hal tersebut dikarenakan apabila bertempat tinggal di Desa Partoruan Lumban Lobu petani tersebut dapat menjalankan tugasnya dengan mudah. Jarak areal perkampungan dengan lahan persawahan relatif dekat atau dengan kata lain dapat dijangkau dengan mudah. *Raja bondar* dituntut sigap menyelesaikan persoalan pengairan sawah sehingga diharuskan seorang *Raja bondar* bertempat tinggal di Desa Partoruan Lumban Lobu.

c. Dikenal sebagai seorang yang Rajin

Tanah bagi masyarakat Batak Toba memiliki nilai sosial. Tanah menjadi tempat bagi masyarakat melakukan berbagai aktivitas sosial. Dengan memiliki sawah di daerah irigasi yang sama, masyarakat setempat telah membentuk hubungan sosial antar petani. Hubungan tersebut merupakan hasil interaksi antar petani selama melakukan aktivitas bertani. Sesama petani di suatu areal persawahan saling berinteraksi baik saat bekerja di sawah atau saling berinteraksi dalam kehidupan sehari-hari, sehingga sesama petani di suatu areal persawahan saling mengenal satu sama lain. Syarat ketiga yang menjadi pertimbangan terpilihnya seorang petani menjadi *Raja Bondar* ialah dianggap memiliki sikap rajin/tekun atau disebut juga dengan *padot*. Sikap rajin petani di Desa ini dinilai dari kebiasaan petani atau cara bertani yang dilakukan selama bertani sehari-hari.

Masyarakat setempat menyadari bahwa tumbuhan padi membutuhkan tata kelola irigasi yang baik, sehingga ketika telah dipercayakan kepada seorang yang dikenal rajin, pemenuhan kebutuhan air bagi tanaman padi dapat terjamin. Masyarakat merasa yakin dan percaya dengan menyerahkan sistem irigasi kepada seorang yang dikenal rajin sehingga menciptakan sistem irigasi yang baik dan diharapkan dapat meningkatkan hasil panen padi para petani.

3. Bentuk-bentuk kearifan lokal *Raja bondar*

Kearifan lokal ialah pandangan, ilmu pengetahuan, serta strategi kehidupan masyarakat setempat yang diwujudkan melalui aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat lokal dalam menjawab berbagai masalah dalam pemenuhan kebutuhan masyarakat. *Raja bondar* melakukan berbagai aktivitas dalam mengatur pengairan sawah. Berbekal dengan pengetahuan lokal setempat, sehingga terciptalah bentuk-bentuk gagasan-gagasan atau ide untuk menciptakan keteraturan dalam pengairan sawah yang telah diwariskan secara turun-temurun.

a. Gotong royong membersihkan saluran air atau *Mamampe bondar*

Kegiatan pembersihan saluran air atau disebut masyarakat setempat dengan *Mamampe bondar*. Kegiatan ini dilaksanakan sekali dalam setahun, sebelum masa menanam tiba. Adapun tujuan diadakannya gotong-royong ini adalah untuk memudahkan pembersihan tali air hingga ke sumber air yang digunakan dimana sumber air yang digunakan terletak jauh dari lahan pertanian. Menurut

wiroseodarmo (2019) semakin jauh jarak antara lahan pertanian dengan sumber air yang dimanfaatkan masyarakat setempat maka semakin banyak tenaga kerja yang dibutuhkan supaya air tersebut sampai lahan sesuai dengan waktu dan jumlah yang diberikan.

Seluruh petani yang memiliki sawah di suatu areal persawahan diwajibkan untuk mengikuti kegiatan pembersihan tali air. Kegiatan ini direncanakan oleh *Raja bondar*. Mulai dari menentukan kapan kegiatan ini dilaksanakan serta mengundang petani lain untuk gotong-royong sehari sebelum kegiatan tersebut dilaksanakan. Hal ini dilakukan agar petani lainnya menyisihkan waktunya dihari tersebut untuk membersihkan saluran air atau *bondar*. Hal ini juga bertujuan agar seluruh petani dapat membawa alat-alat yang diperlukan untuk membersihkan saluran air seperti mesin babat, cangkul, sabit, parang dan lain sebagainya. Kegiatan pembersihan saluran air dilakukan di pagi hari hingga sore hari, kegiatan ini dapat berupa mencangkul saluran air yang rusak, membuang rerumputan liar yang menghambat kelancaran air, memperbaiki saluran air terkena longsor dan lain sebagainya pada sepanjang saluran air hingga ke sumber air yang dimanfaatkan.

Pada hari yang telah ditentukan *Raja bondar* mempersiapkan bekal berupa makan siang untuk disajikan disiang hari tepatnya saat istirahat membersihkan tali air tersebut. Makanan yang disajikan dinikmati bersama-sama oleh seluruh petani yang ikut bergotong-royong. Makan bersama tersebut juga dilakukan di areal persawahan sehingga melalui kegiatan *mamampe bondar* menunjukkan kebersamaan para petani yang bergotong-royong. Untuk biaya penyediaan makanan dan minuman yang disajikan pada saat *mamampe bondar* tersebut ditanggung oleh *Raja bondar*.

b. Menentukan waktu membibit

Kegiatan menanam padi di Desa Partoruan Lumban hanya diadakan sekali dalam setahun. Penentuan waktu membibit sangatlah penting dan sebaiknya dilakukan bersamaan atau dengan selisih waktu yang tidak jauh berbeda. Tujuannya ialah agar pasokan air yang diambil dari *bondar* senantiasa tersedia, dan pemberian air dapat dibagikan dengan jumlah yang tepat di waktu yang bersamaan. Artinya pembagian air ke setiap petak sawah dapat merata. Untuk itu, *Raja bondar* memiliki peran yang penting untuk mengarahkan seluruh petani untuk melakukan kegiatan

menanam secara bersamaan. Penentuan waktu membibit di Desa Partoruan Lumban Lobu dilakukan oleh *Raja Bondar* yang dilakukan dengan memberitahukan secara lisan atau dari mulut ke mulut saja kepada seluruh petani untuk segera mempersiapkan lahan penyemaian padi dan mempersiapkan bibit padi yang akan ditanam di sawah milik petani.

Upaya lain yang dilakukan oleh *Raja bondar* yakni dengan terlebih dahulu membuat lahan pembibitan di sawah miliknya, serta merendam bibit yang akan ditanam. Hal ini dilakukan *Raja bondar* untuk mengajak petani lain secara tidak langsung untuk segera mempersiapkan lahan pertanian yang siap tanam. Dengan melakukannya terlebih dahulu anggota petani di daerah irigasi lainnya akan segera menyiapkan lahan penyemaianya pula sehingga kegiatan menanam dapat dilakukan dengan waktu yang berdekatan. Ketika seluruh petani sudah selesai menanam, selanjutnya yang dilakukan oleh masyarakat adalah mengadakan tradisi *pasaulaon* yakni tradisi makan bersama sebagai ucapan syukur telah selesai menanam padi. Hal ini lah mengapa waktu membibit atau menanam dilakukan bersamaan.

c. Pemberian air irigasi potongan bambu atau *sibulu-bulu*

Pemberian air irigasi adalah aktivitas dalam menyalurkan air dengan jumlah yang tepat sesuai dengan kebutuhan tanaman padi. Pemberian air irigasi oleh *Raja bondar* ialah dengan menggunakan alat sederhana untuk mengalokasikan air. Kearifan lokal *Raja bondar* terlihat pada penggunaan peralatan yang relatif ramah lingkungan. Adapun peralatan yang digunakan untuk mengalokasi pembagian air irigasi di Desa Partoruan Lumban Lobu menggunakan alat berupa potongan bambu yang disebut *sibulu-bulu/ponot*. *Sibulu-bulu/ponot* merupakan sebuah bambu yang telah dipotong sepanjang 50 cm dengan ukuran bambu yang berbeda-beda yang disesuaikan dengan luas sawah milik petani.

Bagi masyarakat setempat pemilihan penggunaan bambu dikarenakan bentuk bambu yang berongga sehingga dapat menyalurkan air, batangnya keras, mudah dibelah atau dibentuk, mudah ditemukan, dan relatif murah dan tahan lama. Dikarenakan distribusi air atau pembagian air ke setiap petak sawah milik petani merupakan hal yang sangat penting. *Raja bondar* dituntut mampu mengalokasikan air secara merata dan adil. *Raja bondar* membagikan *sibulu-bulu* pada saluran air

tepat di setiap sawah milik petani. Ketentuan pembagian air ialah dengan membedakan ukuran *sibulu-bulu* yang dilalui oleh air untuk diberikan ke setiap sawah milik para petani.

Bagi petani yang memiliki sawah yang luas diberikan *sibulu-bulu* dengan ukuran lingkaran bambu yang lebih besar sehingga air yang dapat masuk melalui *sibulu-bulu* tersebut lebih banyak dibanding dengan petani yang memiliki areal persawahan yang relatif sempit. Peraturan ini diberlakukan ketika masa menyemai benih hingga menanam padi dimulai, sedangkan ketika masih dalam proses membajak sawah umumnya petani masih dibebaskan mengambil air sesuai dengan kebutuhan petani tersebut. Pembagian air seperti ini telah dilakukan sejak awal adanya Raja bondar dan masih digunakan hingga masa kini.

d. Pemeliharaan jaringan irigasi atau *Mangaligi bondar*

Pemeliharaan jaringan irigasi merupakan kegiatan dengan tujuan mengamankan jaringan irigasi agar dapat berfungsi dengan baik. Pemeliharaan ini bertujuan agar laju air irigasi senantiasa lancar. Untuk memperoleh aliran air yang selalu lancar dan teratur seorang *Raja bondar* rutin untuk memeriksa kelancaran air atau kegiatan ini disebut dengan *Mangaligi aek*. *Raja bondar* memeriksa sepanjang bangunan saluran air bilamana terdapat saluran air yang rusak akibat terkena longsor atau pada saat terjadi erosi tanah pada bangunan saluran air yang dapat terjadi dikarenakan pengaruh pengikisan tanah baik disebabkan aliran air. Selain itu dapat dipengaruhi kondisi saluran air yang berada di daerah yang cukup terjal atau curam dari suatu perbukitan sehingga memudahkan tanah longsor. Curah hujan yang tinggi maupun air irigasi yang terlalu besar dapat menyebabkan erosi tanah pada saluran air yang dapat menyebabkan terputusnya saluran air. Untuk mengantisipasi terjadinya kerusakan saluran air akibat erosi tanah, seorang *Raja bondar* diwajibkan rutin melakukan pemeriksaan saluran air dan diperbaiki segera.

Pemeriksaan rutin ini juga bertujuan untuk mengawasi kepatuhan para petani terkait dengan pembagian air menggunakan *sibulu-bulu*. *Raja bondar* memeriksa bilamana terdapat petani mengambil air dari saluran air secara individu dan segera diberikan sanksi berupa peringatan, *sibulu-bulu* miliknya diambil, dan akan dikucilkan masyarakat. *Mangaligi aek* rutin dilakukan oleh *Raja bondar* dua sampai tiga kali dalam seminggu. *Raja bondar* memastikan air selalu berjalan lancar

dan mampu memenuhi kebutuhan air bagi tanaman padi milik petani serta memastikan pembagian air senantiasa adil dan aman tanpa menimbulkan konflik.

e. Menengahi konflik

Perebutan air antar petani merupakan hal yang tidak dapat dielakkan, meskipun *Raja bondar* sudah membagikan air menggunakan *sibulu-bulu*. Konflik perebutan air dapat terjadi saat sewaktu-waktu baik pada saat debit air telah sedikit atau terjadi kekurangan pasokan air. Konflik yang terjadi dapat diakibatkan oleh berbagai hal misalnya bagi petani yang memiliki sawah dekat dengan sumber air memiliki kesempatan untuk mengambil air lebih banyak sehingga seringkali terjadi konflik, atau pada saat salah seorang petani menutup *sibulu-bulu* milik petani lain dengan tujuan agar air yang masuk ke sawah miliknya lebih banyak dan masih banyak lagi penyebab yang memungkinkan terjadinya konflik antar petani, oleh karena itu untuk mengantisipasi konflik *Raja bondar* rutin memeriksa air irigasi hingga ke sumber air yang digunakan. Namun ketika terjadi konflik perebutan air, *Raja bondar* menjadi pencegah atas konflik yang terjadi. Penyelesaian konflik perebutan air oleh *Raja bondar* dilakukan dengan mempertemukan kedua belah yang berkonflik di areal persawahan, artinya dilakukan mediasi dengan upaya penyelesaian konflik dengan melibatkan *Raja bondar* sebagai pihak ketiga yang bersifat netral dengan mempertemukan kedua belah pihak atau lebih yang berkonflik, dan memberikan saran kepada belah pihak.

f. Mendapatkan imbalan atau *upa ni Raja bondar*

Raja bondar tidak diberikan digaji oleh pemerintah, namun setelah panen pihak *Raja bondar* berhak untuk mendapatkan upah dari hasil panen dari petani lainnya. Imbalan tersebut merupakan bentuk penghargaan atas kerja keras seorang *Raja bondar*. Petani sedari dahulu telah memberikan imbalan berupa padi kepada *Raja Bondar* yang diberikan setelah panen selesai dan diwariskan hingga kini. Imbalan yang diberikan sesuai dengan banyaknya bibit yang digunakan untuk menanam padi di sawah tersebut. Saat ini imbalan yang diberikan kepada *Raja bondar* tersebut bukan hanya berupa padi, namun dapat diberikan berupa sejumlah uang tunai yang juga disesuaikan dengan harga padi saat itu. Bila harga padi 10 liter ialah Rp 51.000, 00 maka pada saat jumlah bibit yang digunakan salah seorang petani adalah sebanyak 30 liter, jumlah imbalan yang diberikan ialah sebanyak Rp

153.000, 00. Harga padi setiap musim panen tidaklah menentu sehingga imbalan yang diterima oleh *Raja bondar* selalu disesuaikan dengan harga padi.

Dikarenakan solidaritas antar petani yang masih kental, petani dapat memberikan imbalan yang tidak sesuai dengan yang telah disepakati baik dikarenakan petani yang gagal panen sehingga imbalan yang diberikan ialah dengan kerelaan hati petani. Sebaliknya, ketika *Raja bondar* tidak menjalankan tugasnya dengan baik, maka petani lainnya berhak untuk tidak memberikan imbalan atau *upa* kepada *Raja bondar*. Hal tersebut telah disepakati oleh seluruh petani, sehingga *Raja bondar* tidak hanya menuntut diberikan haknya saja, namun juga menjalankan tugas dan tanggung jawabnya.

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, *Raja Bondar* merupakan salah seorang petani yang memiliki kekuasaan dan tanggung jawab untuk merencanakan, menyediakan, mengelola, membagikan air dengan waktu dan jumlah yang tepat, sehingga menciptakan sistem pengairan sawah yang aman dan adil tepatnya di Desa Partoruan Lumban Lobu. *Raja bondar* adalah pengetahuan asli milik masyarakat etnis Batak Toba di Desa Partoruan Lumban Lobu. Kearifan lokal masyarakat setempat dipengaruhi dari nilai luhur yang dianut oleh masyarakat yang senantiasa mengedepankan nilai gotong-royong, dan selalu mengupayakan kerukunan. Masyarakat Partoruan Lumban Lobu berhasil menciptakan tata cara bertani padi khususnya dalam hal pengairan sawah yang teratur dan aman. Peneliti menyimpulkan bahwa Pengairan sawah oleh *Raja bondar* merupakan ide atau gagasan dalam menyelesaikan permasalahan petani terkait masalah penyediaan, pengaturan, pendistribusian, pembuangan, dan pemeliharaan saluran air.

D. Kesimpulan

Kearifan lokal *Raja bondar* dilatar belakangi oleh keadaan fisik lingkungan persawahan dan perubahan musim. Sumber air yang dimanfaatkan terletak jauh dari areal persawahan, jaringan irigasi yang rentan rusak dikarenakan berada dekat dengan perbukitan, luas lahan sawah petani yang berbeda-beda, mengakibatkan kebutuhan air bagi padi milik petani yang berbeda sehingga diperlukan pembagian yang adil dan merata serta perubahan musim yang dihadapi dapat mengganggu kelancaran air. Oleh karena itu diangkatlah seorang petani yang bertanggung jawab

mengatur sistem irigasi sawah. Syarat terpilihnya seorang petani menjadi *Raja bondar* adalah apabila memiliki sawah, bertempat tinggal di Desa Partoruan Lumban Lobu dan dikenal sebagai seorang yang Rajin. Kearifan lokal yang dilakukan oleh *Raja bondar* dalam mengelola sistem irigasi ialah dengan memimpin gotong royong pembersihan saluran air atau *mamampe bondar*, menentukan waktu membibit padi, Pemberian air irigasi potongan bambu atau *sibulu-bulu*, pemeliharaan jaringan irigasi atau *mangaligi bondar*, menengahi konflik dan mendapatkan upah atau *upani ni Raja bondar*

Di era modern seperti saat ini masyarakat setempat masih menggunakan cara bertani yang tradisional. Keberadaan *Raja bondar* masih tetap eksis dikarenakan berguna bagi masyarakat dan masyarakat senantiasa melestarikan kebudayaan asli Etnis Batak Toba yang mengandung nilai luhur yang dapat mengajarkan hal positif bagi generasi selanjutnya mengenai penting mengedepankan gotong royong, kerukunan, dan lain sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Maman , R. (2015). *5 Pendekatan Penelitian* . Magnum Pustaka .
- Mardawani . (2020). *Praktis Penelitian Kualitatif, Teori Dasar dan Analisis Data dalam perspektif kualitatif*. Yogyakarta : Deepublish Publisher .
- Najimuddin , D. (2019). *Buku ajar irigasi pedesaan*. Yogyakarta: Deepublish Publisher .
- Pemerintah Indonesia . (2015, Desember 9). *Peraturan Menteri Pekerjaan Umum dan Perumahan Rakyat Indonesia No. 30 pasal ayat 1 Tahun 2015*. Diambil kembali dari <https://sda.pu.go.id>
- Semiawan , C. (2010). *Metode penelitian kualitatif Jenis, Karakteristik, dan keunggulannya* . Jakarta : PT. Gramedia Widiasarana Indonesia .
- Suaib , H. (2017). *Kearifan lokal dan modal sosial dalam pemberdayaan masyarakat suku MOI*. Penerbit book online .
- wirosoedarmo , R. (2019). *Teknik irigasi permukaan* . Malang: UB Press

TRADISI BERGURU DALAM BUDAYA PERNIKAHAAN ADAT GAYO

Erna Fitriani Hamda,¹ Sri Kintan TH,² Lasri,³ Muhajir Al-Fairusy⁴

^{1,2,3} STISIP Al Washliyah Banda Aceh

⁴STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh

Korespondensi: payerlipasaribu@unimed.ac.id

Abstract: Custom is a habit that cannot be separated from the daily life of humans or individuals who live in certain areas or tribes. One of the traditions developed in Gayo is the procedure for getting married, starting with studying before the bride is brought to the mosque or KUA to accept consent. Studying plays an important role in providing guidance to the bride and groom in building a *sakinah, mawaddah wa rahmah* household. This study uses a qualitative method with a descriptive approach. This approach aims to find out and describe things found in the field. The research process was carried out by observing, interviewing and studying literature, in order to collect and analyze references related to the research problem. The results of this study indicate that *berguru* is the final momentum before the wedding event which is called *berguru/ejer angry*, namely giving advice to remind the values and principles of Islamic teachings to the prospective bride and groom. The most important subject matter includes matters of faith, worship and shariah as well as structured physical and spiritual needs. The Gayo Traditional Council is an autonomous institution and partner of the Regional Government in carrying out and administering traditional life. This is so that the culture or customs that exist in the Gayo community are always maintained and maintained and practiced in people's lives. The Gayo Traditional Council plays a role in maintaining this *berguru* custom.

Keywords: *Learning, Tradition, Gayo Tradition*

Abstrak: Adat merupakan kebiasaan yang tidak lepas dari keseharian manusia atau individu yang tinggal di daerah atau suku tertentu. Adat yang dikembangkan di Gayo salah satu dalam tata cara menikah adalah dimulai dengan *berguru* sebelum mempelai di bawa ke masjid atau KUA untuk mengijab qabul. *Berguru* sangat berperan penting dalam memberikan bimbingan kepada calon pengantin dalam membangun rumah tangga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Pendekatan tersebut bertujuan untuk mengetahui dan menjabarkan hal yang ditemukan di lapangan. Proses penelitian ini dilakukan dengan adanya observasi, wawancara dan studi kepustakaan, guna mengumpulkan serta menganalisis referensi-referensi yang berkaitan dengan masalah penelitian. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa *berguru* merupakan momentum terakhir menjelang acara pernikahan yang disebut *berguru/ ejer marah* yaitu memberi nasehat mengingatkan nilai dan prinsip ajaran Islam kepada calon mempelai laki-laki dan perempuan. Materi pelajaran yang paling penting antara lain mengenai akidah, ibadah dan syariah serta kebutuhan jasmani dan rohani secara terstruktur. Majelis Adat Gayo adalah lembaga otonom dan mitra Pemerintah Daerah dalam menjalankan dan menyelenggarakan kehidupan adat. Hal ini dimaksudkan agar budaya atau Adat Istiadat yang ada dalam masyarakat Gayo tetap selalu terpelihara dan terjaga serta dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat. Majelis Adat Gayo berperan dalam mempertahankan adat *berguru* ini.

Kata Kunci: *Berguru, Tradisi, Adat Gayo*

A. Pendahuluan

Budaya yang ada di Indonesia memiliki beragam macam budaya yang unik. Budaya adalah segala yang berkaitan dengan kebiasaan yang dilakukan oleh manusia di suatu daerah tertentu. Kebudayaan itu merupakan hal yang diciptakan oleh budi manusia, kebudayaan merupakan khas manusia, bukan ciptaan hewan ataupun tanaman yang tidak mempunyai akal budi. Manusia (masyarakat) dan kebudayaan tidak bisa dipisahkan karena keduanya merupakan suatu jalinan yang saling erat berkait (Sumarto, 2019).

Budaya yang berfokus peneliti adalah budaya Gayo yang ada di daerah Bener Meriah khususnya di Desa Pasar Simpang Tiga, Kec. Bukit, Kab. Bener Meriah. Suku Gayo memiliki adat, adat istiadat dan budaya yang identik dan menjadi kekayaan yang tidak dapat dinilai harganya pada kehidupan sosial berbangsa di Indonesia (Joni, 2019). Sistem budaya masyarakat Gayo bernilai spiritual dan berorientasi akhlak al-karimah. Nilai-nilai budaya ini membentuk pergaulan hidup bersama berlandaskan syariat Islam. Tulisan ini bertujuan untuk menelaah dan mengangkat kembali nilai budaya Gayo yang dipandang relevan dengan ajaran Islam (Jamhir, 2018).

Budaya Gayo memiliki berbagai macam ragam bentuk tradisi dan kebiasaan yang dilakukan mulai dari tradisi menikah, turun mandi (aqiqah), dan lain sebagainya. Peneliti tertarik menganalisis tradisi menikah budaya berguru tradisi pernikahan adat Gayo. "Berguru" dalam pernikahan adat Gayo merupakan upacara dimana penganti perempuan dan laki-laki diserahkan kepada imam kampung masing-masing untuk dibekali ilmu keagamaan yang berfokus pada agama Islam. Masyarakat Suku Gayo memiliki agama keseluruhan dengan agama Islam seperti juga suku Melayu. Dengan begitu Islam merupakan agama yang dianut oleh seluruh suku Gayo di mana pun mereka berada. Oleh karena itu, sistem kehidupan suku ini pun menggunakan Islam sebagai pedoman hidupnya (Sukiman, 2020).

Pada umumnya kelompok masyarakat memiliki norma tertentu yang telah disetujui bersama-sama secara turun temurun baik terkait tata cara bergaul, bertingkah laku dan berinteraksi antar sesamanya. Semua prosedur yang mengatur tentang hal itu dikatakan dengan Sistem norma adat. Untuk kelangsungan dan

kerukunan hidup bermasyarakat, maka keseluruhan sistem norma adat yang telah disetujui bersama itu mutlak harus dipatuhi dengan setiap anggota masyarakatnya (Lestari, 2012).

Acara “Berguru”, selain untuk menjalin hubungan silaturahmi, juga media dakwah dan pendidikan. Terdapat dalam acara “Berguru” nasehat yang difokuskan pada masalah tauhid dan cara penerapan ‘akhlakul karimah’. Konsep yang terkait dalam pendidikan Islam yang terdapat dalam (QS: Luqman, 12-19) sangat relevan dipaparkan, karena di dalamnya mengandung makna tentang nilai-nilai moral dan jati diri serta kesadaran bahwa nikmat yang dirasakan manusia adalah rahman dan karunia Allah yang harus disyukuri.

Tujuan dari berguru adalah memberi perbekalan berupa nasehat (Ejer Marah Manat Putenah) tentang cara berumah tangga, kewajiban suami istri sesuai dengan ketentuan agama Islam dan adat istiadat. Bimbingan ini dilaksanakan dengan tokoh-tokoh adat Gampung setempat dimana orang yang ingin melangsungkan perkawinan (Nantuhateni Arda, Ismawan dan Ramdiana, 2020).

Nasehat yang disampaikan berupa cara menjalankan pernikahan yang baik dan benar secara agama dan adat, seperti mematuhi perintah suami, menjalankan kewajiban sebagai istri dan suami, menjadi imam yang baik di keluarga dan sebagainya nilai-nilai tradisi masyarakat Gayo yang diungkapkan dalam berbagai pepatah adatnya, jika dikaji sepintas lalu, kadang-kadang mengandung pengertian yang mirip teka-teki. Akan tetapi, bagaimanapun juga kata-kata adat itu merupakan pegangan hukum adat. (Asnah, 1996).

Pada acara berguru yang akan melaksanakan nasehat disana adalah ketua adat, para perangkat desa dan mewakili dari salah satu keluarga mempelai pria/wanita. Pada kegiatan berguru ini mempelai pria/ wanita ikut duduk mendengar masukan/ arahan yang diberikan petuah, perangkat desa dan salah satu perwakilan dari keluarga. Salah satu perwujudan hukum adat ini adalah dalam hal mendidik anak (Rismawati, 2017). Keluarga mempelai wanita/ pria sesuai diadakan di tempat pria atau wanita, harus mengikuti agenda berguru dari awal sampai dengan akhir menemani mempelai wanita/ pria. Kegiatan terakhir yang dilaksanakan dalam rangkaian berguru ialah tepung tawar dan salam-salaman mempelai wanita/ pria tanda dari minta ijin untuk melepas masa lajang.

Mempelai wanita yang akan mengikuti acara berguru mengenakan pakaian gamis putih berkerudung duduk berselimut *Upuh Ulen-Ulen*, yaitu kain berbentuk persegi panjang dengan ukiran jahitan khas Kerawang Gayo. Perempuan ini dengan khidmat mendengarkan nasehat pernikahan yang biasa disebut *Ejer Muarah* oleh masyarakat suku Gayo. Ejer Marah biasa disampaikan oleh Imem (tokoh agama di wilayah tersebut). Berguru memberikan manfaat dan makna yang sangat berpengaruh penting dalam rumah tangga seseorang dalam menjalankan keluarga yang sakinah, mawaddah wa rahmah. Berguru berisikan “*Sepapah mi kou sepupu sebegi seperange. Tepatmi langit i junjung kou rata mi bumi i roroh kou, langitmu enti penah mu gegur, bumimu enti penah mu geumpa.* (Hendaklah kalian rukun dan saling menyayangi, tepatlah langit kalian junjung, ratalah tanah kalian pijak, langitmu tidak pernah berguntur, bumimu tidak pernah bergeumpa)”.

Berguru begitu penting, sehingga adat tersebut tetap dipelihara dan dilestarikan oleh masyarakat Gayo, sekaligus melegitimasi ungkapan “*si penting imente si turah kuet, mujegei edet ni muyang datu*” (lirik Didong: Kabri Wali) dan “*edet Gayo peger ni agama*”. (*Yang penting iman kita harus kokoh, menjaga adat nenek moyang dan adat Gayo pagarnya agama*). Nilai-nilai inilah yang membuat penulis tertarik untuk meneliti tentang Budaya Berguru Tradisi Pernikahan Adat Gayo, ditinjau dari nilai islami dan sosial.

Serangkaian berguru menjadikan pernikahan di adat Gayo menjadi hal yang sangat sakral dan menjadikan rumah tangga yang sakinah mawaddah wa rahma sehingga jarang sekali terjadi perceraian yang benar-benar mendengarkan atau menjalani dari nasehat “berguru”. Berguru menjadi momen turun temurun di adat budaya Gayo sampai saat ini karena berguru sangat mendukung untuk kerukunan rumah tangga dari kedua pasangan yang akan menjalani rumah tangga selama hidupnya. Terutama di desa pasar Simpang 3 sampai saat ini juga masih menjalankan tradisi “berguru”.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui efektivitas dari acara berguru terhadap kerukunan rumah tangga seseorang yang akan menjalani pernikahan setelah yang diadakan pada sebelum pernikahan di desa Pasar Simpang Tiga.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Adapun pendekatan deskriptif dipilih bertujuan untuk mengetahui dan menjabarkan hal yang ditemukan di lapangan. Penelitian kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati (Moleong, 2013). Metode atau teknik pengumpulan data adalah cara yang dapat digunakan oleh peneliti untuk mengumpulkan data. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan observasi dan wawancara (Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, 2010).

Penelitian ini berisi data dalam bentuk teks ataupun tulisan untuk menyajikan hasil penelitian yang telah terkumpul dari informan dan buku-buku yang terkait dengan Budaya Berguru Tradisi Pernikahan Adat Gayo, ditinjau dari nilai islami dan sosial di Desa Pasar Simpang Tiga Bener Meriah. Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif Deskriptif. Penelitian kualitatif deskriptif menggunakan landasan teori sebagai panduan untuk memfokuskan penelitian, serta menonjolkan proses dan makna yang terdapat dalam fenomena tersebut. Penelitian kualitatif tidak akan menetapkan penelitiannya hanya berdasarkan Variable penelitian, tetapi seluruh situasi sosial diteliti yang meliputi aspek tempat, pelaku dan aktivitas yang berinteraksi secara sinergis (Sugiyono, 2011)

Pengumpulan data dilakukan secara primer, data primer didapatkan dari sumber pertama melalui prosedur dan teknik pengambilan data yang berupa interviu, observasi maupun menggunakan instrumen pengukuran yang khusus dirancang sesuai dengan tujuannya (Azwar, 2016). Langkah-langkah penelitian kualitatif deskriptif dalam penelitian ini akan dilakukan dengan tahapan penelitian kualitatif pada “Tradisi Berguru Dalam Budaya Pernikahan Adat Gayo” diantaranya:

- Melakukan observasi awal pada pernikahan yang di Simpang Tiga Bener Meriah dengan melihat acara pernikahan dan menjadi pelaku yang mengikuti acara pernikahan
- Menggunakan berbagai variasi kondisi lingkungan bukan hanya subjek tetue adat, kepala desa dan masyarakat, yang digunakan serta sarana prasarana yang tersedia dalam observasi an wawancara.

- Menggali secara cermat informasi terkait Tradisi Berguru Dalam Budaya Pernikahan Adat Gayo di Bener Meriah

Pada penelitian kualitatif menggunakan metode deskriptif rumusan masalah akan diambil dari studi kasus yang akan diteliti. Teknik analisis data diambil dari hasil pengumpulan data yang dikakukan dengan menganalisis, menggambar dan meringkas kejadian atau fenomena dari data yang diperoleh langsung di lapangan baik wawancara, angket dan observasi (Abdullah, 2012).

C. Pembahasan

Masyarakat Gayo merupakan bagian dari bangsa Indonesia. Masyarakat memiliki karakter dan nilai-nilai adat serta budaya yang spesifik sebagaimana masyarakat Indonesia pada umumnya. Nilai-nilai adat istiadat dan budaya Gayo, mereka jadikan sebagai hukum adat dalam kehidupan sehari-hari (Qanun, 2002). Hukum adat di Gayo biasanya memiliki seseorang yang akan mengaturnya dalam pelaksanaan pemerintahan di Gayo.

Pada setiap suku memiliki unsur pelaksana pemerintahan yang terdiri dari Sarak Opat yang terbagi menjadi, yaitu Reje (Penghulu), Imem, Petue, dan Rayat (Sudere). Setiap unsur ini memiliki peranan tersendiri yang tidak kalah pentingnya dari peranan unsur yang lain. Antara mereka ada pembagian kerja yang tegas dengan sifat tugas yang jelas (Gayo, 2021). Nilai-nilai adat yang menjadi sebuah rangkaian budaya Gayo salah satunya adalah budaya berguru (memberi nasehat sebelum melangsungkan akad pernikahan sepasang laki-laki dan perempuan yang diadakan di tempat berbeda yang mana laki-laki di rumah mempelai laki-laki sebelum berangkat ke rumah mempelai perempuan dan mempelai perempuan di rumah mempelai itu sendiri sebelum akad berlangsung/ sebelum mempelai laki-laki sampai ke rumah mempelai perempuan.

Pernikahan merupakan peristiwa penting dalam suatu masyarakat di Indonesia, oleh karena itu sangat bervariasi model pernikahannya dan sangat kaya dengan tradisi dalam menggelar jalannya pesta pernikahan tersebut. Demikian juga dengan masyarakat muslim di tanah Gayo memiliki berbagai

macam ragam tradisi yang dimiliki dalam prosesi pernikahan di Gayo (Batubara, 2014).

Berguru adalah rangkaian acara sebelum pernikahan. Berguru dijadikan adat istiadat yang berlaku di kalangan masyarakat Gayo. Berguru dilakukan sudah secara turun-temurun, dan proses Berguru ini, biasanya dilakukan pada pagi hari, sebelum si calon pengantin melangsungkan akad nikah (Satiran, 10 Februari 2023). Acara “Berguru”, selain untuk menjalin hubungan silaturahmi, juga media dakwah dan pendidikan. Terdapat dalam acara “Berguru” nasehat yang difokuskan pada masalah tauhid dan cara penerapan ‘akhlakul karimah’. Konsep yang terkait dalam pendidikan Islam yang terdapat dalam (QS: Luqman, 12-19) sangat relevan dipaparkan, karena di dalamnya mengandung makna tentang nilai-nilai moral dan jati diri serta kesadaran bahwa nikmat yang dirasakan manusia adalah rahman dan karunia Allah yang harus disyukuri.

Berguru menjadi budaya yang sangat kental dengan nilai-nilai islam, hal ini dapat dilihat dari nasehat-nasehat yang difokuskan pada masalah tauhid dan aplikasi ‘*akhlaqul karimah*’. Ajaran tauhid yang dimaksud adalah, tidak mempersekutukan Allah, sehingga calon pengantin berhati teguh dan *terbentuk suatu keluarga sakinah dan mawaddah bersama*. Serta pengaplikasian *Akhlaqul karimah* menekankan kepada perintah berbuat baik kepada kedua orang tua.

Hasil wawancara dan observasi menunjukkan bahwa fenomena pengaruh berguru terhadap kerukunan rumah tangga seseorang setelah menikah yang mana ketika mereka ingin berniat melukai satu sama dengan lainnya mengingat kembali nasihat (Berguru) pada sebelum mereka menikah baik dari orang yang ahli dalam agama, ketua adat dan keluarga.

Keluarga sangat berperan penting dalam mendukung rumah tangga kedua mempelai yang mana pada saat berguru keluarga inti akan di salamin satu persatu dan dibisikan sebuah nasehat yang sangat mendalam sampai mempelai pria atau wanita menangis mendengarkan nasehat, hal tersebut termasuk kepada serangkaian acara berguru. Kedua mempelai juga menjalani rumah tangganya sesuai dengan ajaran agama islam yang menggunakan akhlakul karimah yang mana istri harus patuh dengan suami melalui pelayanan yang baik secara lahir dan batin sehingga jarang sekali ada pertengkaran dan juga perceraian.

Berguru merupakan salah satu budaya yang berasal dari masyarakat Gayo. Berguru adalah prosesi memberikan nasihat kepada calon mempelai laki-laki dan mempelai wanita bagaimana agar calon mempelai mengarungi bahtera rumah tangga agar tidak menyimpang dari ajaran agama, serta calon mempelai meminta izin serta restu kepada seluruh anggota keluarga. Berguru yang dilakukan oleh calon mempelai wanita biasanya akan lebih lama durasi waktunya, hal tersebut dikarenakan terdapat rangkaian acara permohonan izin serta permintaan maaf di dalamnya.

Tradisi berguru di Desa Pasar Simpang Tiga Kab. Bener Meriah dilakukan pada pagi hari pagi sebelum diadakannya akad nikah, mempelai wanita melaksanakannya di rumah orang tua mempelai wanita dan mempelai laki-laki mengadakannya di rumah orang tua mempelai laki-laki jika mereka menikah sama-sama dengan suku Gayo.

Suku Gayo sendiri sangat memegang erat tradisi yang sudah diatur dari nenek moyang mereka sejak dulu kala. Tradisi itu dilakukan secara turun temurun sampai saat ini termasuk acara berguru pada adat pernikahan suku Gayo. Makna berguru pada masyarakat desa Pasar Simpang Tiga memiliki arti pesan-pesan agama islam (dakwah) yang mengandung anjuran dan nasehat menjalani amar ma'ruf nahi munkar, sebagai pegangan hidup berumah tangga dari mulai pernikahan sampai dengan ajal memisahkan kedua pengantin. Berguru yang dilaksanakan memiliki tata cara tersendiri dimulai dengan: 1) kehadiran tamu-tamu terutama keluarga inti Orang tua mempelai, Imam Kampung Kepala Desa, Petue (orang yang ahli dalam Gayo) dan masyarakat desa Pasar Simpang Tiga. 2) Acara dimulai dengan bacaan doa, 3) Nasehat dari kepala desa, 4) Nasehat dari imam kampung dan 5) Minta ijin (salaman dan nasihat dari keluarga terdekat).

Meminta izin dari pihak keluarga mempelai pengantin pria maupun wanita keliling melakukan salaman dari beberapa pihak keluarga mulai keluarga inti dan keluarga besar, selanjutnya dalam proses salaman akan ada juga diiringi pepongoten (menangis) yang mana mempelai akan menangis ketika salaman dan diberi nasehat oleh pihak keluarga terutama orang tua pada saat itu, orang tua harus merelakan anaknya terutama pengantin cewek akan dibawa oleh pengantin pria

untuk tinggal bersamanya. Selanjutnya dilanjutkan oleh keluarga dari pihak Ayah dan dilanjutkan keluarga dari pihak Ibu.

Acara berguru biasanya berlangsung dari pagi jam 7.00 sampai dengan jam 9.00. Semua rangkaian acara memiliki makna tersendiri mulai dari memberi nasehat sampai tahap minta ijin. Makna yang dimiliki dari semua rangkaian yang dilaksanakan bertujuan untuk menjadikan keluarga yang dibina oleh kedua mempelai menjadi sakinah, mawaddah wa rahmah. Contoh salah satu berguru (nasihat) yang diberikan "*enti kahe melewen pada suami, kunehpe sebagai kaum banan kite tetap memtuhi perintah suami, kemudian semiang enti tareng karena semiang sebagai tiang agama*" yang artinya adalah jangan melawan pada perintah suami lalu jangan meninggalkan shalat karena shalat adalah sebuah tiang agama. Berguru memberikan hal penting bagi calon pengantin untuk menjadi bekal berumah tangga. Terbukti dengan beberapa orang yang menerapkan nasehat yang diberikan pada kehidupan berumah tangga seperti patuh pada suami, tetap menjalankan shalat dan menjaga marwah sebagai istri orang lain.

Melihat dari pengertiannya, tradisi berguru adalah suatu upacara dalam budaya pernikahan adat Gayo dimana pengantin perempuan dan laki-laki diserahkan kepada imam kampung masing-masing untuk dibekali ilmu keagamaan. Berguru merupakan rangkaian acara yang dilakukan sebelum calon pengantin melangsungkan akad nikah, dengan tujuan pengantin secara mental siap dalam menjalani kehidupan berumah tangga, di antara nasihat itu berupa kehidupan suami istri, masalah bersuci, masalah hubungan suami istri dan lain-lain sebagainya (Bahry, 2018). Tradisi Berguru menjadi salah satu sarana menjalin silaturahmi bagi masyarakat serta menjadi media dakwah dan Pendidikan, dimana dalam tradisi berguru ini difokuskan pada nasehat tentang tauhid dan cara penerapan 'akhlakul karimah' khususnya pada kehidupan berumah tangga (Dailami, 2018).

D. Kesimpulan

Makna berguru pada masyarakat desa Pasar Simpang Tiga memiliki arti pesan-pesan agama islam (dakwah) yang mengandung anjuran dan nasehat menjalani amar ma'ruf nahi munkar, sebagai pegangan hidup berumah tangga dari mulai pernikahan sampai dengan ajal memisahkan kedua pengantin. Berguru yang

dilaksanakan memiliki tata cara tersendiri dimulai dengan: 1) kehadiran tamu-tamu terutama keluarga inti Orang tua mempelai, Imam Kampung Kepala Desa, Petue (orang yang ahli dalam Gayo) dan masyarakat desa Pasar Simpang Tiga. 2) Acara dimulai dengan bacaan doa, 3) Nasehat dari kepala desa, 4) Nasehat dari imam kampung dan 5) Meminta izin (bersalaman dan nasihat dari keluarga terdekat).

Pada penerapannya nasehat-nasehat yang diterima saat melaksanakan tradisi berguru berpengaruh terhadap kerukunan rumah tangga seseorang setelah menikah, yang mana ketika mereka berniat melukai satu sama lain, mereka mengingat kembali nasehat (Berguru) yang mereka terima saat sebelum mereka menikah, baik dari orang yang ahli dalam agama, ketua adat maupun keluarga.

Berguru merupakan adat dan budaya masyarakat Gayo sehingga telah membentuk karakter masyarakat Gayo sendiri, budaya berguru memberikan banyak dampak baik untuk masyarakat khususnya kepada para calon pengantin dalam menjalani kehidupan berumah tangga. Oleh karena itu, semua pihak, baik individu, masyarakat, tokoh adat, dan pemerintah daerah harus bekerja sama untuk menjaga, memelihara, melestarikan dan mengimplementasikan budaya berguru ini, agar tetap lestari sepanjang masa dan tidak pudar serta hilang tergilas oleh arus negatif globalisasi dan modernisasi bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, R. V. (2012). *Pengertian Penelitian Deskriptif*. Medan: Sofmedia.
- Arikunto, S. (2010). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Asnah, H. A. (1996). *Gayo, Masyarakat dan Kebudayaan Awala Abad 20*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Azwar, S. (2016). *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bahry, R. (2018). *Kamus Budaya Gayo*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa.
- Batubara, R. E. (2014). *Tradisi Pernikahan Angkap Pada Masyarakat Muslim Suku Gayo*. Medan: Pascasarjana IAIN Sumatera Utara.
- Dailami, I. (2018). *Majelis Adat Gayo alam Melestarikan Adat Berguru di Aceh Tengah sebagai Nilai-Nilai Dakwah*. Thesis, UIN Ar-raniry Banda Aceh.

- Gayo, A. A. (2021). *Hukum Adat Gayo Masa Lalu dan Masa Sekarang*. Jakarta: PT Pohon Cahaya.
- Jamhir. (2018). *NILAI-NILAI ADAT GAYO BERSANDARKAN HUKUM ISLAM*. UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1.
- Joni. (2019). *Kajian Norma Adat Gayo Dalam Filsafat Manusia*. Banda Aceh: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB).
- Lestari, T. (2012). *Sumang dalam Budaya Gayo*. Banda Aceh: pada Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Banda Aceh.
- Moleong, L. J. (2013). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Nantuhateni Arda, Ismawan dan Ramdiana. (2020). *NILAI-NILAI PENDIDIKAN PADA SEBUKU BEGURU DALAM KONTEKS*. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Program Studi Pendidikan Seni Drama, Tari dan Musik*, 188.
- Qanun, H. (2002). *Qanun Kabupaten Aceh Tengah Nomor: 09 Tahun 2002 Tentang Hukum Adat*. Takengon: Himpunan Qanun Kabupaten Aceh Tengah.
- Rismawati. (2017). *Lanskap Negeri Saman*. Jakarta Timur: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa.
- Satiran. (10 Februari 2023). *Berguru Adat Masyarakat Suku Gayo dalam Acara Pernikahan*. Takengon: RRI.Co.id.
- Sugiyono. (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.
- Sukiman. (2020). *Integrasi Teologi dan Budaya Dalam Aktivitas Ekonomi Suku Gayo*. Medan: CV. Manhaji.
- Sumarto. (2019). *Budaya, Pemahaman dan Penerapannya Aspek Sistem Religi, Bahasa, Pengetahuan, Sosial, Kesenian dan Teknologi*. *Jurnal Literasiologi*, 144.

HUBUNGAN TIMBAL BALIK FILANTROPI DAN ANTROPOLOGI

Hana Hanifah

Program Studi Antropologi, Universitas Indonesia

Korespondensi: hana.hanifah91@ui.ac.id

Abstract: Philanthropic activity is one of the activities that humans have been doing for a long time. It contributes greatly to improving people's welfare, which makes the topic continue to grow. Thanks to the internet, philanthropy has become an icon of the intense dynamic process of social relations that increasingly prominent in today's technological life. Based on the development, this article aims to discuss how the anthropological perspective on philanthropy. With the literature review method, this study shows two things. First, the reciprocal relationship between anthropology and philanthropy that leads to the potentiality of philanthropy as additional project areas for anthropology. Second, the implication related to the urgency of Digital Anthropology to be increasingly considered by anthropologists today as a bridge in studying how people react and communicate with *today's digital world*

Keywords: *Anthropology, Philanthropy, Humanity*

Abstrak: Kegiatan filantropi merupakan salah satu kegiatan yang telah dilakukan manusia sejak lama. Kegiatan ini memberikan kontribusi besar dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat, sehingga topik ini terus berkembang. Berkat internet, filantropi telah menjadi ikon dari proses dinamis yang intens dalam hubungan sosial yang semakin menonjol dalam kehidupan teknologi saat ini. Berdasarkan perkembangan tersebut, artikel ini bertujuan untuk membahas perspektif antropologi tentang filantropi. Dengan metode tinjauan literatur, penelitian ini menunjukkan dua hal. Pertama, hubungan timbal balik antara antropologi dan filantropi yang mengarah pada potensi filantropi sebagai area proyek tambahan untuk antropologi. Kedua, implikasi terkait urgensi Antropologi Digital yang semakin perlu dipertimbangkan oleh ahli antropologi saat ini sebagai jembatan dalam mempelajari bagaimana orang bereaksi dan berkomunikasi dengan dunia digital.

Kata Kunci: *Antropologi, Filantropi, Kemanusiaan*

A. Pendahuluan

Aktivasi digital beberapa tahun belakangan ini memiliki perkembangan yang cukup pesat, terutama semenjak era pandemi tahun lalu dan masih berlangsung hingga sekarang. Tidak hanya sebagai *platform* berbagai kegiatan, perkembangan dunia digital ini telah membentuk pemahaman, pandangan dan sistem adaptasi baru dalam kehidupan sosial dan politik masyarakat. Salah satunya dalam aktivitas filantropi, yang akan menjadi fokus topik utama dalam artikel ini.

Filantropi adalah tindakan menyumbangkan waktu, bakat, jasa, atau harta untuk mendukung tujuan amal (*charity*). Meskipun kerap kali ditemukan perbedaan tipis definisi yang dibuat untuk filantropi dan amal, dalam esay ini, penulis akan meleburkan 'amal' sebagai bagian yang tidak bisa dipisahkan dari kegiatan filantropi. Aktivitas tersebut sering dimotivasi oleh keinginan untuk memperbaiki dunia tempat kita hidup. Antropolog telah lama tertarik pada asal-usul dan motivasi kegiatan amal atau filantropi. Dalam artikel ini, penulis ingin melihat bagaimana relasi antara filantropi dan antropologi. Sejalan dengan perkembangan digital saat ini, filantropi yang membantu meningkatkan kualitas hidup banyak orang pun turut mengalami digitalisasi. Dalam konteks perkembangan teknologi, istilah filantropi dapat dibagi menjadi dua. Yaitu, filantropi konvensional dan filantropi digital.

Dari perspektif antropologi, filantropi konvensional adalah sebuah proses dimana individu atau organisasi menyumbangkan uang atau barang untuk amal. Sementara proses ini telah ada selama berabad-abad, filantropi digital mulai muncul dalam beberapa tahun terakhir sebagai cara untuk memberikan donasi secara daring atau *online*.

Salah satu manfaat filantropi digital adalah memungkinkan individu menyumbangkan uang atau barang untuk amal dari mana saja, di berbagai belahan dunia yang terkoneksi internet. Selain itu, donatur sering dapat melacak dampak donasi mereka di badan amal yang mereka beri sumbangan. Transparansi ini dapat membantu donatur merasa lebih terhubung dengan tujuan yang mereka dukung dan dapat mendorong mereka untuk mendonasikan lebih banyak uang atau barang di masa mendatang.

Manfaat lain dari filantropi digital adalah memungkinkan badan amal untuk

menerima sumbangan dari orang yang lebih luas. Hal ini dapat membantu badan amal mengumpulkan lebih banyak uang dan menjangkau lebih banyak orang dengan pesan atau iklan filantropi mereka. Tidak hanya itu, filantropi digital juga dapat membantu badan amal membangun hubungan (*engage*) dengan calon donor sekaligus melacak minat donor mereka.

Di samping memiliki banyak manfaat, filantropi digital juga mempunyai beberapa kelemahan. Misalnya, beberapa orang mungkin ragu untuk mendonasikan uang atau barang secara online karena khawatir dengan keamanan informasi pribadi mereka. Selain itu, beberapa orang mungkin tidak familier dengan proses mendonasikan uang atau barang secara online. Secara keseluruhan, filantropi digital adalah tren yang sedang berkembang yang memiliki banyak manfaat baik bagi para donatur maupun badan amal.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan *literature reserach* dengan topik terkait, yang dilakukan dengan penelusuran secara *offline* maupun *online*. Dengan penelusuran literatur ini diharapkan dapat menunjukkan bagaimana antropologi melihat filantropi serta implikasi apa yang didapat dari studi ini.

C. Pembahasan

Beberapa antropolog berpendapat bahwa filantropi atau kegiatan memberi adalah sifat universal manusia, sejak masyarakat manusia paling awal. Yang lain berpendapat bahwa motivasi filantropi bervariasi dari budaya ke budaya. Misalnya, dalam beberapa budaya, filantropi mungkin dimotivasi oleh rasa bersalah atau keinginan untuk disukai oleh para dewa. Dalam budaya lainnya, filantropi mungkin dimotivasi oleh keinginan untuk sekadar membantu orang lain atau untuk memperbaiki masyarakat.

Sosiolog sekaligus antropolog Marcel Mauss (1925) menjelaskan makna mendalam terkait hadiah (*gifts*) dan memberi/pemberian hadiah atau amal (*gift giving*) dalam tradisi masyarakat arkais, salah satunya masyarakat Polinesia. Dalam kelompok masyarakat tersebut, pemberian hadiah diatur oleh konsep mana. Mana adalah kehormatan dan otoritas yang diberikan oleh kekayaan. Seseorang wajib

membalas agar tidak kehilangan mana dan menjaga hubungan antar klan. Semangat dalam pemberian oleh si pemberi adalah keinginan untuk kembali ke asalnya. Jadi, si penerima memberikan kembali hadiah itu kepada pemiliknya atau memberikan sesuatu yang nilainya sama atau lebih besar dari harta milik si pemberi. Meskipun hadiah tersebut tidak aktif, kewajiban untuk memberi, menerima, dan menawarkan hadiah balasan tetap ada. Kewajiban memberi dan menerima sama-sama penting. Seseorang berkewajiban untuk menawarkan dan menerima karena itu berfungsi sebagai pertukaran persahabatan yang konstan. Menolak hadiah atau bahkan menolak memberi berarti menolak persatuan antara dua pihak. Maka, kewajiban ini sama pentingnya karena dapat menciptakan dan mempertahankan atau menghancurkan aliansi atau relasi. Selain memberi kepada sesamanya, masyarakat ini juga merasa berkepentingan untuk memberi semacam sesajen atau pengorbanan kepada dewa mereka demi perdamaian. Dengan kata lain, memberi kepada sesama manusia dan dewa juga merupakan cara bertukar atau berbagi kedamaian dan mengusir roh jahat.

Secara garis besar, hasil penelitian Mauss menekankan fakta timbal balik atau resiprokal antara pemberi dan penerima hadiah. Yang berarti bahwa ada motif di balik setiap pemberian hadiah dan penerima harus membalasnya. Kegiatan timbal balik ini menunjukkan sebuah proses relasi sosial. Apa pun motivasinya, para antropolog setuju bahwa filantropi adalah bagian penting dari manusia. Filantropi dapat mempromosikan kerja sama dan keharmonisan sosial, dan juga dapat membantu meningkatkan kualitas hidup masyarakat.

Namun, penting untuk diingat bahwa filantropi bukanlah solusi ajaib untuk semua masalah sosial dan lingkungan. Ada beberapa kritik terhadap filantropi, seperti ketidakmerataan dalam pendistribusian sumber daya, agenda tersembunyi yang mungkin dijalankan oleh donor, dan kecenderungan untuk mengabaikan akar masalah sosial yang mendasari. Oleh karena itu, penting untuk mempertimbangkan konteks budaya dan sejarah setempat, serta melakukan evaluasi terhadap peran filantropi dalam pengembangan masyarakat sipil secara kritis dan berkelanjutan. Beberapa kajian bahkan menunjukkan bahwa beberapa bentuk filantropi dapat memperkuat ketimpangan sosial atau bahkan menciptakan ketergantungan yang merugikan bagi penerima bantuan.

Salah satu contoh bentuk filantropi yang dapat memperkuat ketimpangan sosial atau bahkan menciptakan ketergantungan yang merugikan bagi penerima bantuan adalah “pemberian bantuan yang tidak terencana dan tidak berkelanjutan”. Bantuan yang diberikan secara tidak terencana atau tidak berkelanjutan sering kali hanya memberikan solusi jangka pendek bagi penerima bantuan, tanpa memberikan keberlanjutan atau dukungan yang memadai bagi keberlangsungan hidup mereka. Akibatnya, penerima bantuan cenderung mengalami ketergantungan dan tidak mampu mandiri dalam memenuhi kebutuhan hidup mereka di masa depan.

Beberapa penelitian di Afrika menunjukkan bahwa bantuan sosial luar negeri sering kali menghambat pembangunan ekonomi dan mendorong ketergantungan pada bantuan. Banyak program bantuan sosial tidak hanya menimbulkan ketimpangan sosial, tetapi juga menimbulkan persaingan dan konflik antara penerima bantuan. *Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa* oleh Dambisa Moyo (2010) dan *The Trouble with Aid: Why Less Could Mean More for Africa* oleh Jonathan Glennie (2009) merupakan di antara buku yang membahas dampak filantropi yang justru tidak menguntungkan.

Contoh lain adalah “pemberian bantuan yang terlalu berlebihan atau tidak sesuai dengan kebutuhan”. Bantuan yang diberikan secara berlebihan atau tidak sesuai dengan kebutuhan penerima bantuan dapat memperkuat ketimpangan sosial karena hanya menguntungkan individu atau kelompok tertentu, sementara orang lain yang membutuhkan bantuan yang sama tidak menerima bantuan tersebut. Selain itu, pemberian bantuan yang terlalu berlebihan juga dapat menciptakan ketergantungan, karena penerima bantuan mungkin kehilangan kemampuan untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri di masa depan.

Selain itu, ada juga “pemberian bantuan dengan syarat dan tujuan tertentu”. Bantuan yang diberikan dengan syarat atau tujuan tertentu sering kali menimbulkan masalah karena dapat mengakibatkan kecemburuan sosial dan persaingan di antara penerima bantuan. Selain itu, bantuan semacam ini juga dapat memperkuat ketimpangan sosial karena hanya menguntungkan individu atau kelompok tertentu yang memenuhi syarat atau tujuan tersebut, sementara orang lain tidak menerima bantuan tersebut.

Oleh karena itu, penting bagi para antropolog dan masyarakat luas untuk terus mengeksplorasi peran dan dampak filantropi dalam pengembangan masyarakat sipil. Hal ini dapat membantu mengembangkan model filantropi yang lebih inklusif dan berkelanjutan, yang memperhatikan nilai-nilai sosial dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan.

Beberapa tahun belakangan, mulai bermunculan penelitian yang menyoroti filantropi, bahkan filantropi digital sebagai bentuk filantropi baru, seperti *Pesan Komunikasi dalam Penggalangan Dana Melalui Website* (2016), *Platform Donasi Online dan Filantropi Digital* (2019), dan *Praktik Filantropi Sosial* yang merupakan kumpulan esai terkait relasi filantropi dengan berbagai aspek: filantropi & pihak swasta, filantropi & budaya, filantropi & kelompok masyarakat, filantropi & pemuda, dan filantropi & era digital. Dari sini, terlihat potensi peluang bahasan dalam kajian filantropi begitu luas dan banyak.

Faktor yang melatarbelakangi kegiatan filantropi sering berkaitan dengan kekerabatan, kekeluargaan, hingga yang paling sering adalah karena dasar keagamaan (Wuthnow, 1991). Faktor-faktor tersebut sudah sejak dulu menjadi bahan kajian penting dalam antropologi. Agama bahkan menjadi penyumbang kontribusi terbesar dalam perkembangan dalam antropologi karena pengaruh agama terhadap perkembangan manusia begitu luar biasa efeknya. Itu baru satu aspek, apalagi kalau direlasikan? Akan ada hal unik lain yang akan kita dapatkan tentang manusia.

Filantropi secara luas didefinisikan sebagai tindakan memberikan uang, barang, waktu, atau jasa untuk membantu orang lain. Antropolog telah lama tertarik pada asal-usul dan makna filantropi, dan bagaimana filantropi digunakan untuk menciptakan dan memelihara hubungan sosial.

Salah satu hal penting yang harus dipahami tentang filantropi adalah bahwa kegiatan ini selalu tertanam dalam konteks sosial. Berbagai etnografi tentang aktivitas amal menunjukkan bahwa kegiatan tersebut merupakan fakta sosial yang melibatkan ekonomi, politik, agama dan gagasan keterkaitan atau kekerabatan. Aktivitas ini bukan hanya tentang memberikan uang atau barang kepada orang lain tetapi juga tentang menciptakan dan memelihara hubungan. Misalnya, ketika orang kaya menyumbangkan uang untuk amal, mereka tidak hanya memberikan uang,

mereka juga menjalin hubungan dengan badan amal tersebut. Dalam arti tertentu, mereka memberikan stempel persetujuan kepada badan amal tersebut, dan ini bisa menjadi sangat penting untuk badan amal tersebut.

Filantropi juga dapat digunakan untuk membangun hubungan antar kelompok masyarakat yang berbeda. Misalnya, orang kaya mungkin menyumbangkan uang ke badan amal yang membantu komunitas yang membutuhkan di negara asing. Dengan melakukan ini, mereka membangun hubungan dengan orang-orang di negara itu, dan mereka juga membantu meningkatkan hubungan antara negara mereka dan negara di mana badan amal itu berada.

Tak hanya itu, aktivitas berbagi ini juga dapat digunakan untuk menciptakan dan memelihara hubungan antar generasi yang berbeda. Seperti orang kaya mungkin menyumbangkan uang ke badan amal yang membantu anak-anak. Ini dapat membantu menciptakan hubungan antara donatur dan anak-anak yang menerima bantuan amal, serta dapat membantu membangun hubungan antara donatur dan orang tua dari anak-anak yang menerima bantuan amal.

Lebih lanjut, filantropi juga dapat digunakan untuk menciptakan dan memelihara hubungan antar budaya yang berbeda. Contohnya, orang kaya mungkin menyumbangkan uang ke badan amal yang membantu pengungsi. Dengan melakukan ini, mereka membangun hubungan dengan para pengungsi yang menerima bantuan amal, dan mereka juga membangun hubungan antara negara mereka dan negara asal para pengungsi.

Filantropi adalah alat yang ampuh untuk menciptakan dan memelihara hubungan. Ini dapat digunakan untuk membangun hubungan antara kelompok orang yang berbeda, generasi yang berbeda, dan budaya yang berbeda. Filantropi juga merupakan cara untuk menunjukkan dukungan kepada orang lain, dan dapat menjadi cara yang penting untuk mengungkapkan nilai dan keyakinan. Relasi atau hubungan yang terjalin itulah yang menjadi ranah kajian antropologi. Sebagai pembeda dengan ilmu lain, antropologi menawarkan cara pandang yang unik dalam melihat sesuatu.

Berikut kunci perspektif antropologis yang utama yaitu, pertama adalah holisme yang berarti melihat sesuatu/dunia secara utuh atau keseluruhan dan tidak

dibagi menjadi komponen-komponen yang berbeda. Dengan pendekatan holistik, antropolog mempelajari kondisi manusia secara utuh, mulai dari masa lalu, sekarang, dan masa depannya, biologisnya, masyarakat, bahasa, dan budayanya (Kottak, 2011) dan bagaimana berbagai aspek kehidupan itu berinteraksi. Pendekatan holistik ini kemudian, terutama saat melakukan etnografi, akan mengantarkan kajian antropolog untuk menggali lebih dalam secara mikroskopis. Jadi, antropologi berupaya untuk memahami segala sesuatu secara makro dan mikro sekaligus.

Kedua adalah relativisme budaya. Berbeda dengan antropologi klasik yang cenderung etnosentris, antropologi modern berpegang pada relativisme budaya yang bergagasan bahwa kita harus berusaha untuk menilai dan memahami kepercayaan dan perilaku orang lain dari perspektif budaya mereka, bukan budaya kita sendiri, serta tidak memandang budaya lain sebagai yang inferior. Dengan kata lain, antropologi berpegang pada konteks. Dengan relativisme budaya ini, kita akan menemukan berbagai hal dari bahasan yang sedang dikaji.

Komparasi merupakan kunci ketiga. Dengan melakukan perbandingan, antropolog dapat mengkaji persamaan dan perbedaan manusia dan sesamanya, bahkan manusia dengan lingkungannya. Antropolog mengajukan pertanyaan seperti bagaimana masyarakat yang berbeda beradaptasi dengan teknologi baru, dan sebagainya. Yang penting dicatat adalah perbandingan di antropologi menjangkau masyarakat, budaya, waktu, tempat, bahkan spesies. Melalui perbandingan itulah kita belajar lebih banyak tentang berbagai kemungkinan tanggapan untuk berbagai konteks dan masalah.

Selanjutnya adalah kerja/penelitian lapangan atau *fieldwork* atau juga biasa disebut etnografi. Antropolog melakukan risetnya dengan turun ke lapangan, yang biasanya menetap selama waktu yang diperlukan, bisa berbulan-bulan hingga tahunan, di suatu komunitas, peradaban atau habitat hidup spesies bila ada hubungannya dengan spesies selain manusia, yang sedang dipelajari. Observasi ini dilakukan secara intens dan harian dengan berbaur dengan kegiatan dan perbincangan di komunitas tersebut dan pada kesempatan ini antropolog dapat menyisipkan berbagai pertanyaan secara natural untuk keperluan penelitiannya.

Selain dengan menetap, *fieldwork* atau kajian lapangan juga bisa dilakukan

di beberapa tempat tanpa kita menetap di satu tempat dan disesuaikan dengan situasi penelitian kita, misalnya seperti masa pandemi sekarang yang tak memungkinkan bagi peneliti untuk tinggal berlama-lama berkontak langsung dengan keramaian. Masa pandemi ini juga yang semakin membuka pintu berkembangnya antropologi digital yang menurut hemat saya perlu semakin dipertimbangkan oleh para antropolog saat ini.

Relasi Filantropi dan Antropologi

Secara arti kata, filantropi dan antropologi sama-sama berkaitan dengan manusia. Filantropi berasal dari kata Yunani *philo* yang berarti kasih atau cinta atau mengasihi (*loving*) dan *anthropos* yang berarti manusia (*humankind*) (Sulek, 2010). Maka, filantropi diartikan secara luas sebagai cinta untuk manusia/kemanusiaan (*love for humankind*) atau tindakan seseorang yang mengasihi atau mencintai sesama manusia dan nilai-nilai kemanusiaan. Pelaku filantropi disebut filantropis yang berarti seseorang yang memberikan waktu, uang, pengalaman, kemampuannya untuk menciptakan dunia yang lebih baik.

Sejak dulu, kita manusia selalu mencari-cari tentang makna dan tujuan dari eksistensi kita, "*what it means to be human?*" Pertanyaan inilah yang menjadi fondasi dasar antropologi untuk mengkaji dan memahami manusia dari segala aspek/bidang dan lanskap secara holistik dan mikroskopik. Pintu untuk memahaminya ada pada relasi atau hubungan sosial manusia yang menghasilkan berbagai aspek tadi, seperti politik, sosial, ekonomi, psikologi, dan lingkup lainnya. Filantropi menjadi salah satu aspek atau lingkup yang muncul dari proses relasi sosial tersebut, seperti relasi antara pencari dan penyalur donasi, donatur, dan atau penerima donasi/bantuan. Dari relasi ini kemudian akan ada berbagai implikasi dan gejala yang muncul yang mana dapat mempengaruhi kita dalam melihat sesama dan lingkungan sekitar.

Di kalangan antropolog sendiri terdapat banyak perdebatan terkait definisi filantropi. Kendati demikian mereka sepakat melihat bahwa filantropi merupakan institusi sosial yang kompleks dan memiliki banyak sisi. Filantropi telah banyak digambarkan sebagai tindakan sukarela untuk kebaikan publik, gerakan sosial, cara hidup, dan kewajiban moral (GiveWell, 2016). Penelitian antropologi tentang filantropi berfokus pada berbagai topik, termasuk motivasi para donor, dampak

filantropi terhadap masyarakat, dan peran filantropi dalam pengembangan masyarakat sipil.

Pada abad ke-19, sosiolog Emile Durkheim berpendapat bahwa filantropi memainkan peran penting dalam pengembangan masyarakat sipil dengan menyediakan mekanisme ekspresi solidaritas sosial (Durkheim, 1897). Menurutnya, filantropi berfungsi sebagai jembatan antara individu dan kolektif yang memungkinkan individu memberi dan menerima dukungan dari komunitasnya.

Selanjutnya pada awal abad ke-20, antropolog Bronisław Malinowski berpendapat bahwa filantropi adalah bentuk “pertukaran hadiah” yang berfungsi untuk memperkuat ikatan sosial dan memperkuat solidaritas dalam sebuah komunitas (Malinowski, 1922). Malinowski mengamati bahwa filantropi sering dibalas kembali, yaitu, dengan donor menerima hadiah sebagai imbalan dari penerima sumbangan mereka. Teori Malinowski tentang “ekonomi hadiah” (*the gift economy*) telah berpengaruh luas di bidang antropologi, dan telah digunakan untuk menjelaskan berbagai fenomena sosial, termasuk perkembangan lembaga sosial, asal-usul agama, dan evolusi budaya manusia.

Teori ini telah memberikan kontribusi penting dalam pemahaman kita tentang filantropi dan fenomena sosial lainnya. Menurut teori ini, filantropi bukan hanya tentang memberi atau menerima sumbangan, tetapi juga tentang memperkuat ikatan sosial dan solidaritas di dalam komunitas. Teori ini juga menekankan bahwa filantropi tidak hanya melibatkan transaksi ekonomi, tetapi juga melibatkan transaksi sosial dan emosional. Dalam konteks “ekonomi hadiah,” penerima sumbangan memiliki tanggung jawab untuk membalas dengan cara yang sesuai dengan norma-norma sosial yang ada di komunitas mereka. Dalam hal ini, filantropi menjadi sebuah ritual sosial yang membantu memperkuat ikatan sosial dan menjaga harmoni di dalam komunitas.

Teori Malinowski tentang “ekonomi hadiah” juga telah digunakan untuk menjelaskan fenomena lain di masyarakat, seperti asal-usul agama dan evolusi budaya manusia. Misalnya, teori ini dapat membantu menjelaskan bagaimana ritual dan praktik keagamaan muncul di masyarakat. Dalam konteks evolusi budaya manusia, teori ini dapat membantu menjelaskan bagaimana manusia membangun

lembaga sosial dan menciptakan nilai-nilai yang berlaku di dalam masyarakat. Namun, seperti halnya teori lainnya, teori Malinowski juga memiliki keterbatasan dan tidak selalu dapat menjelaskan semua fenomena sosial. Oleh karena itu, para antropolog dan ilmuwan sosial terus mengembangkan dan memperbaiki teori-teori mereka untuk dapat lebih akurat dan relevan dengan realitas sosial yang ada di masyarakat.

Eksplorasi peran filantropi dalam pengembangan masyarakat sipil belakangan mulai mendapat porsi perhatian lebih dari para antropolog. Salah satu temuan kunci dari kajian tersebut adalah bahwa filantropi bukanlah institusi monolitik, melainkan mengambil berbagai bentuk dalam budaya yang berbeda. Dalam beberapa budaya, filantropi dipandang sebagai tugas atau kewajiban moral, sementara di budaya lainnya, filantropi dipandang sebagai bentuk ekspresi diri atau cara untuk membangun ikatan sosial. Antropolog juga menemukan bahwa dampak filantropi pada masyarakat bervariasi tergantung pada konteks di mana ia dipraktikkan. Dalam beberapa kasus, filantropi dapat digunakan untuk memperkuat nilai-nilai sosial tradisional, sementara dalam kasus lain dapat digunakan untuk mempromosikan perubahan sosial.

Menggali lebih lanjut, proses relasi sosial dalam aktivitas filantropi juga kemudian memunculkan berbagai fenomena yang terus berkembang dalam masyarakat, contohnya seperti dalam salah satu literatur yang disebutkan di bagian sebelumnya, yaitu *Praktik Filantropi Sosial*. Sub-bab dalam buku ini menunjukkan sub-lingkup potensial yang menarik untuk dikaji lebih lanjut, seperti filantropi di kalangan pengusaha swasta, filantropi di kalangan anak muda dan bisnis atau yang seperti sekarang disebut filantropi millennial (Widjaja dalam seminar di FISIP UI, 2018) dan *sociopreneur*, filantropi dan masyarakat, filantropi dan budaya, hingga filantropi dan era digital atau filantropi digital yang sekarang mulai naik daun.

Selain sub-topik yang diangkat buku tersebut, masih banyak aspek lain yang dapat dikaji dalam filantropi. Misalnya, filantropi dan agama. Isu ini dapat dianggap sebagai dua hal yang saling terkait karena banyak ajaran agama yang mendorong umatnya untuk berbuat baik dan memberikan sumbangan kepada yang membutuhkan. Di Indonesia, misalnya, filantropi Islam sangat berkembang dengan adanya zakat, infak, dan sedekah sebagai bagian dari ajaran agama. Ada banyak

lembaga filantropi Islam yang mengelola sumbangan dari umat Islam dan mendistribusikan kepada yang membutuhkan.

Filantropi dan politik juga terkait karena banyak organisasi filantropi yang memperjuangkan isu-isu sosial dan lingkungan melalui jalur politik. Misalnya, organisasi-organisasi filantropi yang peduli dengan lingkungan sering memperjuangkan kebijakan-kebijakan lingkungan yang dianggap penting. Selain itu, filantropi dan pendidikan juga saling terkait karena banyak organisasi filantropi yang memfokuskan diri pada meningkatkan akses pendidikan untuk masyarakat yang kurang mampu. Banyak program filantropi yang menawarkan beasiswa dan bantuan pendidikan bagi siswa dari keluarga kurang mampu.

Namun, seperti yang disebutkan oleh Rogers (2015), bahwa beberapa dari upaya filantropi, terutama dalam pendidikan K-12, menciptakan tantangan yurisdiksi di sektor publik dan bahkan ada yang mendekati masalah transversal dan transnasional dengan cara yang sulit dilakukan melalui kebijakan pemerintah. Artinya, ada tantangan dalam upaya filantropi di sektor pendidikan karena dapat menciptakan persaingan dengan sektor publik dan masalah yurisdiksi. Oleh karena itu, diperlukan koordinasi yang baik antara pemerintah dan organisasi filantropi untuk memastikan bahwa upaya filantropi tersebut berjalan dengan baik dan tidak menimbulkan konflik.

Secara keseluruhan, filantropi adalah bagian penting dari kehidupan manusia sejak awal keberadaannya dan dapat dikaitkan dengan banyak aspek lainnya. Sebagai warga masyarakat, kita dapat berpartisipasi dalam kegiatan filantropi dan memberikan sumbangan baik dalam bentuk waktu, tenaga, maupun materi untuk membantu memperbaiki kondisi sosial dan lingkungan di sekitar kita.

Jika berbicara dalam konteks Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim dan bahkan beberapa lembaga terbesar dan tertua merupakan lembaga yang dikelola oleh muslim, filantropi agama, terutama filantropi Islam tentunya menjadi hal yang penting dan berpengaruh dalam proses relasi masyarakat yang berkembang di Indonesia. Bahkan Indonesia tercatat sebagai negara dengan masyarakat yang paling dermawan nomor satu di dunia (Hartnell, 2020). Dengan begitu, filantropi, khususnya di Indonesia, menawarkan banyak hal untuk dilihat dan dikaji. Contoh lain, seperti konteks mayoritas dan minoritas yang berimplikasi

pada keterkaitan pengelolaan dan penyaluran bantuan atau donasi dengan latar belakang keagamaannya.

Lebih lanjut, masa pandemi juga mengakselerasi geliat aktivitas filantropi, terutama filantropi digital. Berdasarkan penelitian donasi digital yang dilakukan oleh Gojek yang bekerja sama dengan KOPERNIK pada 2020 lalu, teknologi digital dan pandemi berpengaruh pada kebiasaan masyarakat untuk berdonasi. Berkat teknologi digital, sebanyak 47% masyarakat memilih berdonasi digital jika pembayaran digital memang tersedia dan 67% donatur mendapatkan informasi untuk berdonasi lewat media sosial. Kemudian saat pandemi, pemberian donasi digital, baik secara frekuensi maupun nominal meningkat di seluruh jenjang usia. Nilai donasi dari donatur meningkat hingga 72% saat pandemi. Kesehatan dan keadilan sosial menjadi pilihan utama donatur, dengan preferensi isu kesehatan meningkat 11% selama pandemi. Tidak hanya itu, penelitian data terkait *platform* Kitabisa.com menemukan bahwa kampanye wakaf yang menarasikan identitas kolektif – *muslim brotherhood* – dan humanisme, serta visual yang bagus dan menarik lebih sukses mengumpulkan donasi (Garadian: 2019).

Dari survey di atas kita dapat melihat banyak hal, mulai dari urgensi filantropi digital hingga perubahan dan preferensi masyarakat dari hasil relasi dengan lingkungannya, yang dalam hal ini adalah dengan teknologi digital. Filantropi sendiri telah berkontribusi dan memiliki potensi besar dalam peningkatan kesejahteraan masyarakat. Artinya, di sini, aktivitas filantropi menjadi salah satu upaya untuk perubahan sosial yang lebih baik (Rogers: 2015). Melalui filantropi digital, potensi dampak peningkatan kesejahteraan masyarakat pun tentu akan semakin luas dan meningkat, dan pastinya akan ada implikasi yang terjadi di masyarakat bila semua itu terjadi. Dengan begitu, potensi konteks sosial untuk ranah kajian antropologi yang muncul dari filantropi pun semakin luas. Di sisi lain, pengkajian filantropi oleh antropologi akan dapat membantu lembaga filantropi atau badan amal, termasuk para filantropisnya, dalam melihat masyarakat secara lebih baik. Antropologi mengantarkan pada cara atau *treatment* yang tepat agar aktivitas filantropi terus bergema makin kencang di masyarakat sehingga memberikan dampak positif yang lebih luas dalam upaya menciptakan dunia yang lebih baik.

Melihat berbagai dinamika yang terjadi yang dipaparkan di atas, termasuk dalam lingkup filantropi, khususnya masa pandemi dan era teknologi yang terus berkembang, antropologi harus otomatis melihat semua itu karena sangat erat kaitannya dengan pemahaman atas manusia di zaman sekarang, dan hal ini juga untuk perkembangan keilmuan dalam ranah antropologi sendiri. Melalui filantropi, termasuk filantropi digital, setidaknya mengarahkan kepada antropologi digital yang penting untuk diperhatikan lebih lanjut. Apalagi sebelumnya, interaksi dalam kegiatan filantropi dilakukan secara langsung (*direct*) bertemu fisik, dan kini ada variabel teknologi digital yang muncul mempermudah aktivitas filantropi. Sepintas, teknologi ini sekadar alat atau media tapi nyatanya tidak sekadar alat. Reaksi dan perlakuan kita terhadap teknologi dihitung sebagai interaksi. Teknologi ini turut membentuk cara gaya hidup dan pandang manusia sekarang, termasuk dalam beramal atau berfilantropi.

Berbagai kegiatan filantropi, seperti berderma, zakat, sedekah, wakaf, aktivitas kerelawanan, sumbangan, gotong-royong, hingga sekarang terus menerus dilakukan dan semakin tampak menjamur, terutama di kehidupan urban yang semakin mendigital. Hampir setiap hari, kita berinteraksi dengan berbagai informasi terkait filantropi. Mulai dari iklan untuk bersedekah di internet, *flyer* sumbangan yang sering dititip di warung kopi, warung tegal (*warteg*) atau rumah makan, baliho, billboard, hingga *broadcast* WhatsApp ataupun email, baik tentang ajakan untuk berdonasi hingga ajakan berkontribusi (*volunteering*) di berbagai kegiatan sosial.

Hal tersebut di atas menunjukkan bahwa filantropi telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat, terutama di lingkungan urban yang semakin terhubung dengan teknologi dan informasi. Namun, dalam menghadapi banyaknya informasi dan ajakan filantropi, masyarakat perlu mempertimbangkan dengan baik sebelum memberikan sumbangan atau terlibat dalam kegiatan filantropi tertentu.

Pertama, penting untuk memastikan bahwa sumbangan atau kontribusi yang diberikan benar-benar akan memberikan manfaat yang positif bagi masyarakat yang membutuhkan. Masyarakat perlu melakukan riset terlebih dahulu tentang organisasi atau kampanye filantropi yang ingin diikuti. Mereka dapat memeriksa reputasi organisasi atau kampanye, melihat proyek atau program yang

diselenggarakan, serta memastikan bahwa sumbangan yang diberikan akan dikelola dengan baik dan transparan.

Kedua, masyarakat perlu mempertimbangkan apakah kegiatan filantropi yang diikuti sejalan dengan nilai-nilai dan prinsip yang dianut. Sebagai contoh, jika seseorang memiliki kepedulian terhadap lingkungan hidup, maka ia dapat memilih untuk terlibat dalam kegiatan filantropi yang fokus pada perlindungan lingkungan atau pengurangan limbah.

Ketiga, masyarakat perlu memastikan bahwa mereka memberikan sumbangan atau terlibat dalam kegiatan filantropi secara bertanggung jawab. Hal ini dapat dilakukan dengan mengikuti prosedur yang ada, seperti mengisi formulir donasi yang lengkap dan benar, serta memastikan bahwa kontribusi yang diberikan akan disalurkan dengan tepat.

Terakhir, masyarakat juga perlu mempertimbangkan batas kemampuan mereka dalam memberikan sumbangan atau terlibat dalam kegiatan filantropi. Terkadang, terlalu banyak memberikan sumbangan atau terlibat dalam terlalu banyak kegiatan filantropi dapat membuat seseorang merasa kelelahan atau bahkan terganggu dengan kehidupan sehari-harinya.

Filantropi merupakan bagian penting dari kehidupan masyarakat, terutama di lingkungan urban yang semakin mendigital. Namun, dalam menghadapi banyaknya informasi dan ajakan filantropi, masyarakat perlu mempertimbangkan dengan baik sebelum memberikan sumbangan atau terlibat dalam kegiatan filantropi tertentu. Masyarakat perlu memastikan bahwa sumbangan atau kontribusi yang diberikan benar-benar akan memberikan manfaat yang positif bagi masyarakat yang membutuhkan, sejalan dengan nilai-nilai dan prinsip yang dianut, serta dilakukan dengan bertanggung jawab dan memperhatikan batas kemampuan.

Semua uraian di atas menunjukkan beberapa hal, setidaknya yang ingin penulis sorot. Pertama, lingkup filantropi terlihat begitu luas dan masih banyak hal menarik di dalamnya yang belum dieksplorasi. Di sini, filantropi dapat memberikan lahan proyek baru bagi antropologi dalam mengkaji manusia. Kemudian, potensi tawaran kajian antropologi terkait filantropi dapat memberikan sumbangan penting untuk perkembangan filantropi dan antropologi sendiri. Artinya, ada hubungan saling memberi atau resiprokal antara antropologi dan filantropi.

Kedua, relasi resiprokal tersebut dapat mengarahkan para antropolog untuk mulai melirik Antropologi Digital sebagai salah satu pintu untuk mengamati dan menjelaskan konsekuensi dari semua perkembangan teknologi digital pada kehidupan sehari-hari masyarakat di seluruh dunia. Hal ini mengingatkan kita pada kunci utama dalam antropologi, yaitu cara pandang holistik, di mana kita mencoba memahami bagaimana orang berhubungan dengan segala sesuatu yang menopang kehidupan mereka. Bagaimanapun, tidak ada yang hidup hanya secara online, jadi untuk memahami keterlibatan mereka dengan teknologi digital, antropolog harus terus fokus pada konteks yang lebih luas dari kehidupan non-digital mereka dengan penekanan pada bentuk-bentuk budaya digital yang semakin tersebar luas, seperti media sosial dan ponsel pintar (Miller, 2018).

Seiring dengan berkembangnya teknologi dan pergeseran dalam perilaku maupun gaya hidup masyarakat, filantropi digital menjadi semakin populer dan penting. Filantropi digital adalah bentuk filantropi yang melibatkan penggunaan teknologi, seperti platform donasi online, *crowdfunding*, dan media sosial, untuk mengumpulkan dana dan mempromosikan kampanye sosial. Filantropi digital memungkinkan orang untuk memberikan sumbangan dengan lebih mudah dan cepat, serta memberikan akses yang lebih luas kepada masyarakat untuk berpartisipasi dalam kegiatan filantropi.

Namun, seperti halnya dengan bentuk filantropi lainnya, filantropi digital juga memiliki tantangan dan risiko tersendiri. Salah satunya adalah risiko penipuan dan keamanan data. Karena bentuk filantropi ini melibatkan penggunaan teknologi, maka risiko keamanan data pribadi dan keuangan menjadi lebih besar. Selain itu, ada juga risiko penipuan di mana orang dapat membuat kampanye palsu dan menipu orang lain untuk memberikan sumbangan. Dengan cara yang tepat, filantropi digital dapat menjadi alat yang efektif dalam membantu memecahkan masalah sosial dan membantu meningkatkan kualitas hidup masyarakat. Dalam hal ini, antropologi dapat membantu memahami kebutuhan dan tuntutan budaya dari komunitas penerima manfaat dan membantu mengidentifikasi masalah sosial yang membutuhkan dukungan filantropi.

Lebih lanjut dalam konteks ini, filantropi digital dapat memberikan akses yang lebih luas bagi masyarakat untuk berpartisipasi dalam kegiatan filantropi.

Masyarakat dapat memberikan sumbangan dengan lebih mudah dan cepat melalui platform donasi online, serta mempromosikan kampanye sosial melalui media sosial. Filantropi digital juga memungkinkan orang untuk berpartisipasi dalam kegiatan filantropi tanpa harus meluangkan waktu dan uang yang banyak.

Dengan demikian, filantropi dan antropologi adalah dua bidang yang saling terkait. Filantropi dapat membantu meningkatkan kualitas hidup masyarakat dan mempromosikan kerja sama dan keharmonisan sosial. Antropologi dapat membantu memahami kebutuhan dan tuntutan budaya dari komunitas penerima manfaat dan membantu mengidentifikasi masalah sosial yang membutuhkan dukungan filantropi. Dalam era digital, filantropi digital menjadi semakin penting dan dapat memberikan akses yang lebih luas bagi masyarakat untuk berpartisipasi dalam kegiatan filantropi.

D. Kesimpulan

Melalui perspektif antropologi yang holistik dan kontekstual, filantropi menawarkan wawasan mendalam dalam memahami manusia. Penelitian antropologi tentang filantropi menunjukkan kompleksitas institusi sosial ini dan perannya yang penting dalam budaya beragam. Para antropolog terus menjelajahi peran filantropi dalam pembangunan masyarakat, dan di masa mendatang, penelitian lebih lanjut diharapkan akan muncul.

Penjelasan di atas diharapkan dapat membangkitkan minat akademisi, terutama antropolog di Indonesia, untuk mengkaji filantropi, terutama dalam konteks Indonesia sebagai negara yang sangat dermawan. Penelitian literatur menyoroti hubungan timbal balik antara antropologi dan filantropi. Antropologi memberikan pendekatan untuk memahami motivasi di balik filantropi dan bagaimana filantropi dapat meningkatkan kualitas hidup masyarakat. Sebaliknya, filantropi mendukung penelitian dan pendidikan antropologi serta menyediakan sumber daya untuk pengembangan kajian ini.

Motivasi individu dalam terlibat dalam filantropi dapat bervariasi, termasuk altruisme, tanggung jawab sosial, dan dorongan untuk membantu mereka yang membutuhkan atau mempromosikan minat pribadi. Antropologi memberikan

wawasan tentang motivasi-motivasi ini dan dampak filantropi pada pembangunan sosial, ekonomi, dan perubahan sosial.

Filantropi juga memberikan dukungan finansial vital untuk penelitian dan pendidikan antropologi, melalui pendanaan beasiswa, penelitian lapangan, dan inisiatif lainnya. Dengan adanya filantropi, program-program antropologi dapat berkembang dan meluas, memperdalam pemahaman tentang kompleksitas hubungan manusia dalam komunitas mereka dan dengan komunitas lainnya.

Pentingnya filantropi digital menyoroti relevansi antropologi digital dalam mengkaji manusia modern yang hidup dalam era teknologi dan dunia digital. Dalam keseluruhan konteks ini, antropologi dan filantropi saling melengkapi, membantu menciptakan dunia yang lebih baik dengan pemahaman yang lebih dalam tentang manusia dan masyarakatnya. Melalui kolaborasi ini, kita dapat menggali pengetahuan yang lebih dalam tentang dunia di sekitar kita dan meraih kemajuan yang lebih besar untuk kebaikan bersama.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Pembangunan Sosial dan Kesejahteraan FISIP UGM. (n.d.). *Praktik Filantropi Sosial*. Penerbit Buana Grafika.
- Durkheim, E. (1960). *The Division of Labor In Society*. The Free Press of Glencoe.
- Filantropis Milenial: Membawa Kedermawanan ke Arah Keberlanjutan. (2018, Oktober). FISIP UI.
- Garadian, E. A. (2019). *Ummah First, Humanity Then: Online Waqf and Inclusive Philanthropy Awakening in Indonesia*. Annual International Conference on Islamic Studies.
- Glennie, J. (2009). *The Trouble with Aid: Why Less Could Mean More for Africa*. Bloomsbury Publishing.
- Gopay Digital Donation Outlook. (2020).
- Hartnell, C. (2020). *Philanthropy in Indonesia: A Working Paper*. Philanthropy for Social Justice and Peace in association with Alliance, Filantropi Indonesia, Indonesia for Humanity and WINGS.
- Hidayat, A. A. A. (2019). *Platform Donasi Online dan Filantropi Digital*. Universitas Airlangga.
- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. SAGE Publications, Ltd.
- Intyaswati, D. (2016). *Pesan Komunikasi dalam Penggalangan Dana Melalui Website*. *Informasi*, 46(1).

- Kottak, C. P. (1994). *Anthropology: Appreciating Human Diversity* (14th ed.). McGraw-Hill.
- Malinowski, B. (1953). *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge.
- Mauss, M. (2002). *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. Routledge.
- Miller, D. (2018). Digital Anthropology. In F. Stein (Ed.), *The Open Encyclopedia of Anthropology*.
- Moyo, D. (2009). *Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa*. Farrar, Strauss and Giroux.
- Rogers, R. (2015). Making Public Policy: The New Philanthropist and American Education. *The American Journal of Economics and Sociology*, 74(4), 743–774.
- Sulek, M. (2010). On the Classical Meaning of Philanthropia. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 39(3), 385–408.
- Wuthnow, R. (1991). *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*. Princeton University Press.

ANALISIS PENYEBAB TINGGINYA KASUS PENYALAHGUNAAN NARKOBA DI KABUPATEN ACEH UTARA

Cut Sukmawati¹, Murniati², Rizki Yunanda³, Sakdiah⁴, Safrina⁵

¹⁻⁵Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe,
Aceh, Indonesia

Korespondensi: cutsukmawati@unimal.ac.id

Abstract: The issue of drug abuse and illicit trafficking is increasing every year. North Aceh District of Aceh Province is one of the districts with a high number of drug abuse cases, as in 2018 there were 124 cases of drug abuse and in 2019 there were 96 cases. This article describes the reality of the causes of high drug abuse cases in North Aceh District. The study was conducted in North Aceh District, Aceh, Indonesia, using qualitative methods in the research process. Observation, interviews and document utilization were used to collect data on the causes of high drug abuse in North Aceh district. The data collected was then classified, arranged in patterns, organized, interpreted, given meaning and concluded. This study found that there are different views, from the North Aceh local government, which is still not fully committed to the implementation of P4GN facilitation so that there is still high drug abuse, from the BNNK and North Aceh Police. The causes of the high number of cases of drug abuse and illicit trafficking in North Aceh Regency are lack of public awareness, non-existent rehabilitation facilities, the number of drug entry points into North Aceh, the existence of individual factors that cannot say NO to drugs. The influence of environmental factors (family, school and socialization), and the absence of local regulations and P4GN Action Plans.

Keywords: *Drug Abuse, Narcotics, Youth, Aceh Utara*

Abstrak: Permasalahan penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba setiap tahunnya semakin mengalami peningkatan. Kabupaten Aceh Utara Provinsi Aceh merupakan salah satu Kabupaten dengan tingginya jumlah kasus penyalahgunaan narkoba, seperti halnya tahun 2018 ada 124 kasus penyalahgunaan narkoba dan pada tahun 2019 ada 96 kasus. Artikel ini mendeskripsikan realitas penyebab tingginya kasus penyalahgunaan narkoba di Kabupaten Aceh Utara. Studi yang dilakukan di Kabupaten Aceh Utara, Aceh, Indonesia ini menggunakan metode kualitatif dalam proses penelitiannya. Observasi, wawancara (*interview*) dan pemanfaatan dokumen digunakan untuk mengumpulkan data tentang penyebab masih tingginya penyalahgunaan narkoba di kabupaten Aceh Utara. Data yang berhasil dikumpulkan kemudian diklasifikasikan, disusun dalam pola-pola, diorganisasikan, ditafsirkan, diberi makna dan kesimpulan. Penelitian ini menemukan bahwa ada perbedaan pandangan, dari Pemda Aceh Utara masih belum berkomitmen penuh untuk implementasi Fasilitasi P4GN sehingga masih tingginya penyalahgunaan narkoba, dari pihak BNNK dan Polres Aceh Utara. Penyebab masih tingginya kasus penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba di Kabupaten Aceh Utara yaitu kurangnya kesadaran masyarakat, fasilitasi rehabilitasi yang belum ada, banyaknya jalur masuk narkoba ke Aceh Utara, Adanya faktor individu yang tidak bisa berkata TIDAK pada narkoba. Adanya pengaruh faktor lingkungan (keluarga, sekolah dan pergaulan), dan belum adanya Peraturan daerah dan Rencana Aksi P4GN.

Kata Kunci: *Penyalahgunaan Narkoba, Narkotika, Pemuda, Aceh Utara*

A. Pendahuluan

Permasalahan Narkoba di Indonesia saat ini sedang dalam kondisi sangat memperhatikan. Hal ini juga di pengaruhi karena kemajuan teknologi yang semakin canggih, yang membuat para pecandu narkotika semakin mudah untuk mengonsumsi dan peredaran gelap narkotika. Indonesia juga menjadi sasaran para pengedar narkotika, karena di Indonesia para pengedar narkotika bisa menjual barang haram dengan mudah karena masih kurangnya pengawasan dari pihak yang berwajib.

Beberapa jenis narkotika paling populer di Indonesia diantaranya ganja, sabu-sabu, ekstasi, heroin. Ganja atau mariyuana adalah narkotika yang paling banyak di gunakan di Indonesia. Penggunaannya dengan cara memasukkannya ke dalam lintingan rokok atau ke dalam pipa (*bong*). Sabu-sabu atau sering disebut *methamphetamine* adalah stimulan obat yang sangat adiktif bentuknya putih mirip seperti kristal tidak berbau. Jenis narkotika ini di konsumsi dengan cara dimakan, dimasukkan ke dalam rokok, di hisap dan di larutkan ke dalam air atau alkohol lalu di suntik ke tubuh. Ekstasi adalah bahan kimia sintesis dengan efek kompleks yang meniru stimulan sabu dan senyawa halusinogen, ekstasi ini dapat merusak otak. Heroin atau putaw adalah jenis narkotika sangat adiktif yang di proses dari morfin, yaitu zat alami yang dari ekstrak benih biji tanaman *poppy varietas*. Heroin ini di gunakan dengan dihisap, dimasukkan ke dalam rokok atau dicairkan dengan memanaskan di atas sendok lalu disuntikkan ke pembuluh darah, otot atau di bawah kulit (sumber: hellosehat, akses tanggal 14 Februari 2022).

Penyalahgunaan dan peredaran gelap narkotika menunjukkan intensitas yang terus meningkat dari waktu ke waktu hampir semua tataran kehidupan, baik pada tingkat pendidikan, status sosial, ekonomi maupun usia. Perkembangan penyalahgunaan dan peredaran gelap narkotika di Indonesia sudah sampai pada tingkat yang sangat mengkhawatirkan, hampir setiap daerah yang tidak terbebas dari penyalahgunaan narkotika. Melihat fakta yang semakin hari semakin meningkat masalah penyalahgunaan narkotika di Indonesia maka pemerintah mengeluarkan Permendagri Nomor 12 Tahun 2019 tentang fasilitasi pencegahan dan pemberantasan penyalahgunaan dan peredaran gelap narkotika dan prekursor narkotika.

Observasi awal menurut hasil survey penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba di 34 provinsi di Indonesia oleh BNN dan LIPI (2019), prevalensi penyalahgunaan narkoba di Indonesia sebesar 1,80% atau 3,419 juta orang, atau 180 dari 10.000 penduduk Indonesia berusia 15-69 tahun terpapar narkoba dalam tahun terakhir. ada 5 jenis narkoba yang terpopuler digunakan, yaitu: ganja (65,2%), benzodiazepin (35,5%), shabu (28,4%), ekstasi (16,4%), dan Dextro (7%). Umur pertama pemakaian di pedesaan berusia 10 tahun dan di perkotaan berusia 7 tahun. Karakteristik penyalahgunaan narkoba di Indonesia pecandu (72%), pemakai/teratur pakai (18%), dan coba pakai (10%). Adapun alasan pertama memakai narkoba, yaitu : ingin mencoba (40,5%), dan ajakan teman (35,2%). Modus peredaran narkoba yaitu: diberi pertama gratis (65%), membeli bersama teman (40,7%), membeli langsung (30,3%) dan membeli via online (6,6%). Lingkungan pemakaian narkoba rata-rata di rumah (34,1%), rumah kosong (23,7%), gang/lorong (20,3%), tempat hiburan malam (11,3%), dan kebun (11,1%). (sumber: survey BNN dan LIPI tahun 2019).

Tabel 1. Data statistik P4GN jumlah kasus Narkoba dari Tahun 2018-2020

No.	Jumlah Kasus	Keterangan
1	2.642	Kasus narkoba
2	3.954	Jumlah tersangka kasus narkoba
3	18.246	Jumlah pasien penyalahgunaan narkoba
4	29.184	Jumlah penggiat anti narkoba

Sumber : Badan Narkoba Nasional Republik Indonesia (statistik P4GN), 2022

Aceh juga tidak terlepas dari fenomena ini. Letak Provinsi Aceh yang berada di Selat Malaka membuat Aceh menjadi wilayah yang strategis. Namun, hal tersebut juga menjadi ancaman serius bagi Provinsi Aceh, khususnya terkait penyelundupan dan peredaran gelap narkoba. Sebagaimana diketahui dalam banyak pengungkapan, daerah perairan Aceh kerap kali dijadikan jalur untuk membawa narkoba dari luar negeri ke Indonesia. Aceh Utara juga salah satu pintu masuk penyelundupan narkoba. Hal ini senada dengan pernyataan dari Wadir Narkoba Polda Aceh yang mengatakan bahwa daerah pesisir pantai timur dan utara Aceh merupakan wilayah-wilayah yang sangat rawan, dan merupakan tempat untuk

mengepul narkoba, dan pemakai narkoba di Aceh sendiri saat ini telah mencapai kurang lebih 90.000 jiwa, dimana peredaran narkoba tersebut banyak terjadi di gampong-gampong. (antaranews.com, akses tanggal 14 Februari 2022).

Kasus-kasus tentang penyalahgunaan narkotika di Aceh Utara terus mengalami fluktuasi. Tahun 2018, menangani 124 kasus dengan rincian 106 kasus sabu-sabu dengan barang buktinya 385,17 gram bruto, kemudian 16 kasus ganja dengan barang bukti 2.695,88 gram bruto dan 2 kasus ekstasi dengan barang bukti 62 butir pil ekstasi, dengan tersangkanya sebanyak 183 orang, tiga diantaranya adalah perempuan. Sedangkan 2019 menangani 96 kasus, 80% perkara diantaranya kasus sabu dengan jumlah barang bukti 738,37 gram bruto dan 16 perkara lainnya kasus ganja dengan jumlah barang bukti 9.333,85 gram bruto. Dari dua kasus narkoba terdapat 129 tersangka, satu diantaranya adalah perempuan. (rri.co.id, akses tanggal 14 Februari 2022).

Pada September 2021 Badan Narkotika Nasional (BNN) memusnahkan belasan ribu batang ganja di dua titik Dusun Alue Garot Desa Teupin Reusep, dimana ada 13.000 batang ganja dengan berat 6,5 ton dengan ukuran yang bervariasi antara 100 cm hingga 250 cm dengan luas ladang masing-masing 1 hektare. Pada Oktober 2021 kembali BNN memusnahkan empat hektare ladang ganja di dusun Cot Lawatu, Sawang Aceh Utara. Empat hektare ladang ganja tersebut dengan tanaman mencapai 5.000 batang ganja dan 20.000 bibit ganja dengan berat mencapai 3 ton. Ketinggian bervariasi antara 20-300 cm dengan jarak tanam sekitar 50-100 cm (antaranews.com, akses tanggal 14 Februari 2022).

Tidak hanya terjadi di rentang tahun 2018- 2021, kasus penyalahgunaan narkotika terus terjadi di Aceh Utara. Pada tanggal 27 Februari 2022, kembali tim gabungan Polda Lampung dan Polda Aceh mengungkap keberadaan ladang ganja seluas 6,28 hektare di Uteuen, Desa Lhokdrien kecamatan Sawang Kabupaten Aceh Utara. Ladang ganja tersebut tersebar di 3 lokasi yang berbeda. Lokasi pertama 1,78 hektare dengan jumlah pohon mencapai 17,8 ribu batang dengan berat 17,8 ton. Lokasi kedua 3 hektare ditanami 30 ribu pohon dengan estimasi 15 ton ganja. Lokasi ketiga luasnya 1,5 hektare ditanami 15 ribu pohon dengan berat 7,5 ton, sehingga totalnya mencapai 40,3 ton ganja. (news.detik.com, akses tanggal 28 Februari 2022). Dari banyaknya kasus-kasus narkotika di Aceh Utara pada saat ini maka

peneliti tertarik untuk mengkaji penyebab tingginya pengguna narkoba di Kabupaten Aceh Utara.

Implementasi kebijakan adalah suatu tindakan atau pelaksanaan rencana yang telah disusun dengan cermat dan rinci. Implementasi ini tidak hanya aktivitas pelaksanaan, tetapi suatu kegiatan yang direncanakan dan dilaksanakan dengan serius dengan mengacu pada norma-norma tertentu mencapai tujuan kegiatan. Menurut Nugroho (2003), implementasi adalah bermuara pada aktivitas, aksi, tindakan, atau adanya mekanisme suatu sistem. Implementasi bukan sekedar aktivitas, tetapi suatu kegiatan yang terencana dan untuk mencapai tujuan kegiatan. Implementasi merupakan suatu kegiatan pelaksanaan dari suatu program yang sudah dibuat.

Menurut Marshall (2003), implementasi adalah perluasan aktivitas yang saling menyesuaikan proses interaksi antara tujuan dan tindakan untuk mencapai serta memerlukan jaringan pelaksana, birokrasi yang efektif. Menurut Subarsono (2006), implementasi adalah suatu proses untuk melaksanakan kebijakan menjadi tindakan kebijakan dari politik ke dalam administrasi dan pengembangan kebijakan dalam rangka penyempurnaan suatu program. Menurut Grindle dalam Winarno (2012), implementasi secara umum membentuk suatu kaitan yang memudahkan tujuan-tujuan kebijakan bisa direalisasikan sebagai dampak dari suatu kegiatan pemerintah. Oleh karena itu, tugas implementasi mencakup terbentuknya *a policy delivery system*, dimana sarana-sarana tertentu dirancang dan dijalankan dengan harapan sampai pada tujuan yang diinginkan.

Dalam konteks penelitian ini, meningkatnya kasus peredaran narkoba dan tingginya angka penggunaan narkoba di Kabupaten Aceh Utara telah menjadi realitas sosial permasalahan di masyarakat. Banyaknya jalur masuk narkoba dan mudah masuknya narkoba, baik jalur laut dan jalur darat yang memudahkan interaksi sindikat narkoba antar wilayah. Dengan banyak jalan masuk, membuat ketersediaan narkoba aman, hal tersebut juga diperparah dengan kondisi topografi yang baik dan subur untuk ditanami ganja, dan adanya pola marketing baru untuk penjualan narkoba dengan mengaitkan kekuatan secara seksologi.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif terkait tingginya kasus penyalahgunaan narkoba di Kabupaten Aceh Utara, Aceh, Indonesia. Penulis akan melacak secara observasi-partisipatoris pemangku kebijakan terkait dengan penindakan narkoba di Aceh Utara. Penelitian ini dilakukan pada 2022 di Kota Lhokseumawe Provinsi Aceh, Indonesia. Data dikumpulkan melalui Observasi, *indepth interview* dan pemanfaatan dokumen digunakan untuk mengumpulkan data tentang tingginya angka pengguna narkoba. Pengamatan langsung dilakukan dengan melibatkan peneliti hadir bersama (*live in*) dengan subjek penelitian. Tujuannya, supaya peneliti mampu membangun imajinasi sosiologis penyebab ketergantungan narkoba (Bhattacharjee, Anol, 2012). *indept interview* dengan dipilih untuk memperoleh data komprehensif. Data yang berhasil dikumpulkan kemudian diklasifikasikan, disusun dalam pola-pola, diorganisasikan, ditafsirkan, diberi makna dan kesimpulan. wawancara mendalam bermaksud mengungkap hal-hal yang tidak terlihat dalam pengamatan sehingga menghasilkan pemahaman yang komprehensif. Dokumen-dokumen terkait penyalahgunaan narkoba juga dimanfaatkan sebagai data sekunder untuk memperkaya dan menguatkan data.

Data yang terkumpul dianalisis secara interaktif dengan menggunakan model yang dikemukakan oleh Miles, Huberman & Saldana, (2014). Langkahnya adalah, Pertama, data condensation yaitu proses seleksi, *focusing, abstracting*, dan menyinkronkan catatan-catatan lapangan. Kedua data display yaitu mengorganisasikan data sebagai lanjutan dari temuan-temuan data dalam proses kondensasi data yang telah dilakukan pada tahap pertama, dan langkah ketiga adalah *conclusion drawing/verification* yaitu melakukan penyimpulan dari hasil penafsiran terhadap data untuk menemukan pemahaman dan makna dibalik data-data yang telah dikumpulkan. Langkah ini merupakan langkah terakhir dari proses keseluruhan analisis.

C. Hasil dan Pembahasan

Menurut Cetak Biru Pemberdayaan Masyarakat BNN (2012), yang dimaksud dengan kawasan rawan narkoba adalah wilayah yang diidentifikasi dari masyarakat dengan adanya budaya madat narkoba, dan aparat hukum melalui bukti-bukti lokus, modus dan jalur edar narkoba dan tindak kejahatan narkoba di kawasan tersebut, baik di perkotaan dan pedesaan. Kemudian menurut karakteristiknya, kawasan rawan narkoba dibagi menjadi dua yaitu; kawasan hulu dan kawasan hilir atau kawasan produksi (penanaman narkotika) dan kawasan pasar (peredaran gelap narkoba). Kemudian lazim disebut sebagai kawasan rawan narkoba di pedesaan (khususnya desa-desa di pulau Sumatera, sebagai basis penanaman ganja). Kawasan narkoba di perkotaan (khususnya ibukota dan kota-kota besar dan kecil di seluruh Indonesia) sebagai pangsa pasar dan bisnis gelap narkoba, dan penyalahgunaan narkoba.

Salah satu penyebab masih tingginya penyalahgunaan di suatu daerah di sebabkan karena banyaknya jalur masuk narkoba ke suatu daerah. Masyarakat lebih leluasa membawa narkoba ke suatu daerah tersebut, dari banyaknya jalur masuk aparat pemberantasan kesulitan dalam memberantas masuknya narkoba tersebut.

Menurut bapak Muhammad Ikbal , S.STP selaku Kabid. Pencegahan dan Pemberdayaan Masyarakat Badan Narkotika Nasional Kota Lhokseumawe, mengatakan bahwa:

“Aceh Utara merupakan termasuk daerah pesisir dan banyak jalan masuk ke Aceh Utara yaitu melalui jalur darat dan jalur laut. Ini merupakan salah satu penyebab masyarakat lebih mudah membawa dan melakukan peredaran gelap narkoba di Aceh Utara. Aceh Utara juga merupakan daerah yang topografinya mendukung, dimana tanah disini sangat subur jika di tanami ganja, ganja Aceh Utara lebih bagus di banding ganja di daerah Jawa. Oleh karena banyak peminat ganja dari luar daerah, mungkin dari itu masyarakat nekat untuk menanam ganja tersebut”.

Dari hasil wawancara di atas dapat disimpulkan bahwa banyak jalur masuk ke kabupaten Aceh Utara, dari itulah masyarakat lebih mudah membawa barang haram tersebut dan daerah kabupaten Aceh Utara merupakan daerah yang topografinya sangat potensial dan menyebabkan masyarakat lebih mudah untuk menanam ganja di tengah hutan. Tanaman ganja di Aceh Utara sangat bagus kualitasnya dibanding tanaman ganja di daerah Jawa oleh karena banyak peminat ganja dari Aceh Utara.

Menurut hasil survey penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba di 34 Provinsi di Indonesia oleh BNN dan LIPI pada tahun 2019 (Juknis IKKR, 2019), diketahui bahwa angka prevalensi penyalahgunaan narkoba di Indonesia sebesar 1,80% atau 3,419 juta orang, atau 180 dari 10.000 penduduk Indonesia berusia 15-69 tahun terpapar narkoba dalam setahun terakhir. Karakteristik penyalahgunaan narkoba di Indonesia didominasi pecandu (72%), pemakai/terakur (18%) dan coba pakai (10%). Untuk coba pakai walaupun mempunyai persentase yang paling sedikit, tetapi merupakan ancaman yang paling besar untuk ke depannya. Ini seperti yang dikemukakan oleh Pak Azwar Djafar, seorang Psikolog.

“Banyak kasus yang berhubungan dengan narkoba adalah rasa ingin tahu yang besar akan narkoba itu seperti apa. Apa benar dapat membuat senang? Bisa meringankan beban? Alasan-alasan inilah akhirnya bisa membuat seseorang mencoba untuk memenuhi rasa penasarannya. Intinya keingintahuan yang besar untuk mencoba tanpa memikirkan akibatnya kelak. Padahal narkoba ini bisa menyebabkan seseorang mendapatkan gangguan pada sistem syaraf yang bisa menyebabkan kejang-kejang, halusinasi, gangguan kesadaran dan kerusakan syaraf tepi. Selain itu bisa berdampak pada psikis atau mental seperti hilang kepercayaan diri, pengkhayal, penuh curiga, sulit berkonsentrasi, suka kesal dan marah-marah cenderung menyakiti diri bahkan ada yang mencoba bunuh diri”.

Beliau juga menambahkan bahwa:

“Coba-coba tersebut bisa disebabkan karena ingin diakui, mengikuti trend atau gaya. Gak laki kalau gak nyoba narkoba. Nanti dikucilkan sama gank gaungnya. Satu hal lagi adalah ada pemahaman di kalangan yang buta narkoba bahwa kalau sesekali pakai narkoba tidak akan ketergantungan. Nah, pemahaman inilah yang akhirnya menjadi dasar atau awal dari langkah coba-coba narkoba”.

Pernyataan serupa juga diutarakan oleh seorang mantan pengguna narkoba Rico di bawah ini:

“Awal mula sebenarnya saya berteman dengan teman yang menggunakan ganja. Saya awalnya perokok saja tidak, lambat laun karena saya ingin diterima oleh kelompok pertemanan ini, saya mencoba merokok. Selang beberapa bulan, sepertinya 3 bulan, saya mencoba untuk menghisap ganja. Awalnya saya terganggu, saya pusing dan mengalami gangguan pencernaan. Tapi karena ada sensasi yang sulit saya utarakan, kembali saya mencoba menghisap kembali ganja. Jadi awalnya bisa saya katakan, ya untuk mencoba-coba sekaligus saya mau tidak dikucilkan oleh kelompok sepermainan saya ini”.

Hal senada juga diutarakan oleh Putra, dia menyatakan bahwa:

“Waktu itu saya mendapat masalah di keluarga saya, saya kecewa. Saya cenderung orang yang pendiam, tidak suka bercerita kepada orang lain apa

masalah yang saya hadapi. Kemudian saya berkenalan dengan abang kelas saya di sekolah, saya merasa ada teman yang bisa mengerti saya. Kami menjadi dekat, sehingga suatu ketika saya ditawari narkoba. Katanya bisa meringankan beban di kepala, karena sudah bosan dan ingin meringankan beban, akhirnya saya sulit menolaknya”.

Dari beberapa pernyataan diatas, bahwa mereka (pengguna narkoba) pada awalnya sangat sulit untuk tidak dapat berkata TIDAK untuk penyalahgunaan narkoba, dimana bisa dilihat alasan menggunakan narkoba adalah, keingintahuan yang besar untuk mencoba tanpa memikirkan akibatnya, keinginan untuk mengikuti trend atau gaya, keinginan untuk diterima oleh lingkungan atau kelompok, lari dari kebosanan atau masalah hidup serta adanya pengertian yang salah bahwa penggunaan narkoba yang tidak rutin atau sesekali tidak akan menimbulkan kecanduan atau ketagihan.

1. Penyebab Masih Tingginya Kasus Penyalahgunaan Narkoba di Kabupaten Aceh Utara

a. Kurangnya Kesadaran Masyarakat

Kesadaran masyarakat sangat penting dalam memerangi narkoba. Pencegahan dan penanggulangan narkoba bukan hanya tugas BNN dan TNI/Polri untuk mengurangi angka penyalahgunaan narkoba akan tetapi kesadaran setiap lapisan masyarakat tentang bahaya penyalahgunaan narkoba merupakan hal yang paling penting dalam melaksanakan program P4GN ini. Narkoba sangat berbahaya bagi kesehatan dan berdampak bagi keluarga jika ketahuan memakai narkoba.

Menurut Bapak Kasat Narkoba Polres Aceh Utara, yaitu Iptu Samsul Bahri, SH, mengatakan bahwa:

“Kesadaran masyarakat masih kurang terhadap bahaya narkoba, dan masyarakat menganggap bahwa narkoba masih sebagai aib keluarga. Oleh karena, itu jika dalam satu keluarga memakai narkoba anggota keluarga lain tidak mau melaporkan kepada BNN untuk di rehabilitasi. Mengubah mindset masyarakat itu tidak semudah membalikkan telapak tangan”.

Dari wawancara di atas dapat dipahami bahwa, kesadaran masyarakat terhadap bahaya penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba masih kurang di Kabupaten Aceh Utara. Karena dari kurangnya kesadaran masyarakat yang menyebabkan masyarakat masih tetap menggunakan narkoba dan melakukan peredaran gelap narkoba. Menurut Bapak Agustiar, ST, M.S.M selaku pengelola kepegawaian Kesbangpol Aceh Utara, mengatakan bahwa:

“Menurut pengamatan saya mengapa masih tinggi angka penyalahgunaan narkoba karena masih kurangnya kesadaran masyarakat tentang bahayanya penyalahgunaan narkoba. yang paling banyak kasus penyalahgunaan di Aceh Utara yaitu di kalangan remaja. Mungkin masyarakat menganggap penyalahgunaan narkoba tidak berbahaya bagi kesehatan dan bagi keluarga.”

Dari hasil wawancara di atas dapat dipahami bahwa kesadaran masyarakat memang masih kurang terhadap bahaya narkoba. dilihat dari masih tingginya kasus penyalahgunaan terus meningkat dari tahun ke tahun.

Tabel 2. Data Kasus Penyalahgunaan Narkoba Selama 2017 – 2020 di Kabupaten Aceh Utara.

Jenis Narkoba	Kasus	Kasus yang Masuk					Kasus yang Tertangani				
		2017	2018	2019	2020	2021	2017	2018	2019	2020	2021
1. Ganja		27	22	16	16	11	20	22	16	16	11
2. Sabu		93	98	87	101	62	74	98	87	101	62
3. Ectasy		3	2	1	0	0	3	2	1	0	0
4. Minuman Keras		0	2	1	0	0	0	2	1	0	0

Sumber : Data Olah Peneliti, 2022

Tabel 3. Data Kasus Penyalahgunaan Narkoba Selama 2017 – 2020 Beserta Barang Bukti di Kabupaten Aceh Utara.

Jenis Narkoba	Kasus	Jumlah Barang Bukti				
		2017	2018	2019	2020	2021
1. Ganja		37.570,34 gram dan 402 batang ganja	42.674,02 gram dan 700 batang ganja	105.066,4 gram dan 3000 batang ganja	38.869,53 gram dan 8000 batang ganja	1.450,52 gram dan 10000 batang ganja
2. Sabu		3.415 gram	1.172,49 gram	26.070,88 gram	2664,31 gram	23.867,52 gram
3. Ectasy		0,21 gram dan 15 butir	141 butir	2000 butir	-	-
4. Minuman Keras		-	76 botol	41 botol	-	-

Sumber : Data Olah Peneliti, 2022

Menurut Pak Muhammad Ikbal, S.STP selaku Kabid. Pencegahan dan Pemberdayaan Masyarakat Badan Narkotika Nasional Kota Lhokseumawe, mengatakan bahwa:

“Ikut serta masyarakat dalam melakukan kegiatan yang di buat badan narkotika nasional kabupaten Aceh Utara masih kurang terutama bagi masyarakat yang anggota keluarga ataupun kerabat yang memakai narkoba. Ini merupakan hambatan bagi BNN untuk mengajak masyarakat yang masih

mencoba-coba memakai narkoba. untuk menumbuhkan kesadaran masyarakat itu merupakan hal yang paling sulit bagi kami tidak mudah membalikkan telapak tangan.

Dapat disimpulkan bahwa, ketika Badan Narkotika Nasional Kabupaten Aceh Utara melakukan kegiatan untuk melakukan pencegahan dan penanggulangan ikut serta masyarakat masih kurang. Ini merupakan hambatan bagi BNN untuk meningkatkan pengetahuan masyarakat tentang bahaya penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba.

b. Tidak tersedianya Fasilitas Rehabilitasi

Rehabilitasi merupakan salah satu bentuk dari pemindaian bertujuan untuk pengobatan dan pemulihan. Fasilitas rehabilitasi narkoba merupakan fasilitas terpadu untuk para pecandu narkoba, fasilitas ini bertujuan mendukung proses pemulihan para pecandu narkoba untuk tidak lagi menggunakan narkoba.

Gambar 1. Layanan Rehabilitasi di BNNK Lhokseumawe

REKAPITULASI DATA DEMOGRAFIS KLIEN YANG DIANGKAU LAYANAN REHABILITASI DI KLINIK PRATAMA BNN KOTA LHOEKSEUMAWE													
NO	NAMA LEMBAGA	BENTUK LAYANAN	TAHUN					NAMA WILAYAH	TAHUN				
			2018	2019	2020	2021	2022		2018	2019	2020	2021	2022
1	Klinik Pratama BNN Kota Lhokseumawe	Laporan Masyarakat	65 Orang	73 Orang	49 Orang	24 Orang	19 Orang	Kota Lhokseumawe	29 Orang	40 Orang	28 Orang	14 Orang	15 Orang
		Rujukan Rawat Inap	13 Orang	5 Orang	6 Orang	3 Orang	3 Orang	Aceh Utara	34 Orang	31 Orang	18 Orang	9 Orang	4 Orang
		Rawat Jalan	20 Orang	20 Orang	13 Orang	9 Orang	14 Orang	Luar Wilayah	2 Orang	2 Orang	3 Orang	1 Orang	-
		Assesmen	35 Orang	31 Orang	20 Orang	13 Orang	18 Orang						

Keterangan :
No. Data Tahun 2022 : 4/8 bulan Agustus.

Menurut Bapak Muhammad Iqbal , S.STP selaku Kabid. Pencegahan dan Pemberdayaan Masyarakat Badan Narkotika Nasional Kota Lhokseumawe, mengatakan bahwa:

“Untuk tempat rehabilitasi pecandu narkoba di Badan Narkotika Nasional Kota Lhokseumawe ada klinik pratama, untuk rehab pecandu ada 2 yaitu rehab jalan dan rehab inap. Untuk rawat jalan sudah di fasilitasi oleh BNN walaupun masih ada kekurangan. Akan tetapi, untuk saat ini rawat inap kita belum ada ruangan, ini merupakan hambatan bagi kami para perehab pecandu. Jika ingin rehab ini harus di kirim ke rawat inap swasta seperti Medan, Bogor, dan Batam. Nah, rawat inap jika di kirim ini biaya tidak sepenuhnya di tanggung oleh BNN. Untuk sumber daya manusia masih kita masih kekurangan, kami tenaga medis hanya 2 orang yang di tempatkan di BNNK ini, ini merupakan salah satu kesulitan bagi kami untuk merehabilitasi para pecandu narkoba”.

Dari wawancara di atas dapat disimpulkan bahwa fasilitasi rehabilitasi klinik pratama di Badan Narkotika Nasional Kabupaten Aceh Utara belum memadai yaitu ruang rawat inap belum ada harus di kirim ke luar daerah yang ingin menjalani rehabilitasi rawat inap. Untuk rawat jalan sudah di fasilitasi walaupun masih ada kekurangan. Untuk sumber daya manusia tenaga medis untuk rehab pecandu masih kurang, ini merupakan hambatan bagi para perehabilitas untuk pecandu.

Menurut Bapak Drs. Saifuddin, M.Pd selaku Kepala Bidang Kesatuan Bangsa dan Demokrasi Badan Kesbangpol Kabupaten Aceh Utara, mengatakan bahwa:

“Tempat rehabilitasi rawat inap di Kabupaten Aceh Utara, sudah ada rencana akan kita bangun seperti pesantren sebenarnya ini target di tahun 2020. Akan tetapi, karena Covid-19 banyak kegiatan dan program yang tertunda makan pembangunan ini di tunda”.

Dari wawancara di atas bahwa diketahui, untuk tempat rawat inap sudah ada rencana BNN untuk membangunnya seperti pondok pesantren, akan tetapi belum tahu target terlaksananya tahun berapa, karena covid-19 banyak program BNN tertunda.

Menurut bapak Herry Sofia Darma, S. Sos., M.A.P selaku Pengawas Penyelenggara Urusan Pemerintahan Daerah Ahli Muda, mengatakan bahwa:

“Fasilitas untuk rehabilitasi ini sangat kurang di kabupaten Aceh Utara, ini merupakan penghambat dari berjalannya suatu kegiatan rehabilitasi di kabupaten Aceh Utara. Tempat Rehabilitasi selama ini ada di Kota Lhokseumawe, dan itu dihandle oleh yayasan YPAP. Aceh Utara belum bisa merealisasikan anggaran untuk melaksanakan tahapan rehabilitasi lebih menyeluruh, pendukung rehabilitasi seperti rumah sehat rehab, obat-obatan dan sumber daya pendukung lainnya juga kita agak kewalahan”.

Dalam kasus penyalahgunaan narkoba, rehabilitasi sangat penting digunakan. Hal ini dikemukakan oleh dr. Harry Laksamana berikut:

“Dikenal berbagai macam cara rehabilitasi penyalahgunaan narkoba baik medis maupun non medis. Namun karena penyalahgunaan narkoba adalah sebuah penyakit kronis dan kambuhan (chronic relapsing disease), maka tingkat kekambuhan cukup tinggi. Keluarga merupakan kunci utama penyembuhan disamping kerjasama dan dukungan sekolah serta lingkungan pergaulan. Dibutuhkan dukungan serta kerjasama berbagai pihak agar penyalahgunaan dan orang terdekat di lingkungannya dapat mengetahui secara dini kemungkinan kekambuhan penyakitnya. Faktor terpenting berada di dalam diri penyalahgunaan sendiri. Ia harus mempunyai dorongan dan keinginan kuat untuk sembuh. Bersama dengan keluarga, diharapkan muncul dorongan yang kuat sehingga terjalin kerjasama yang baik antara

penyalahgunaan, keluarga dan petugas kesehatan yang membantu proses penyembuhan”.

Dari hasil beberapa wawancara di atas dapat disimpulkan bahwa, ketiadaan tempat rehabilitasi di kabupaten Aceh Utara menghambat kegiatan rehab bagi pecandu karena banyak kekurangan sumber daya, baik sumber daya moril dan materiil yaitu baik dari obat-obat yang kurang, jumlah personilnya, kekurangan dana. Sumber daya sangat penting dalam mendukung suatu kegiatan yang lebih efektif dan efisien.

c. Banyak Jalan Masuk Narkoba (Ketersediaan Narkoba)

Salah satu penyebab masih tingginya penyalahgunaan di suatu daerah di sebabkan karena banyaknya jalur masuk narkoba ke suatu daerah. Masyarakat lebih leluasa membawa narkoba ke suatu daerah tersebut, dari banyaknya jalur masuk aparat pemberantasan kesulitan dalam memberantas masuknya narkoba tersebut. Menurut bapak Muhammad Ikbal , S.STP selaku Kabid. Pencegahan dan Pemberdayaan Masyarakat Badan Narkotika Nasional Kota Lhokseumawe, mengatakan bahwa:

“Aceh Utara merupakan termasuk daerah pesisir dan banyak jalan masuk ke Aceh Utara yaitu melalui jalur darat dan jalur laut. Ini merupakan salah satu penyebab masyarakat lebih mudah membawa dan melakukan peredaran gelap narkoba di Aceh Utara. Aceh Utara juga merupakan daerah yang topografinya mendukung, dimana tanah disini sangat subur jika di tanami ganja, ganja Aceh Utara lebih bagus di banding ganja di daerah Jawa. Oleh karena banyak peminat ganja dari luar daerah, mungkin dari itu masyarakat nekat untuk menanam ganja tersebut”.

Dari hasil wawancara di atas dapat disimpulkan bahwa banyak jalur masuk ke kabupaten Aceh Utara, dari itulah masyarakat lebih mudah membawa barang haram tersebut dan daerah kabupaten Aceh Utara merupakan daerah yang topografinya sangat potensial dan menyebabkan masyarakat lebih mudah untuk menanam ganja di tengah hutan. Tanaman ganja di Aceh Utara sangat bagus kualitasnya dibanding tanaman ganja di daerah Jawa oleh karena banyak peminat ganja dari Aceh Utara.

D. Kesimpulan

Penyebab masih tingginya kasus penyalahgunaan narkoba di Kabupaten Aceh Utara yaitu. Pertama, Kurangnya kesadaran masyarakat, masih banyak belum peduli dan belum mengerti tentang dampak dan bahaya dari narkoba, sehingga mereka masih tetap memakai narkoba. Kurangnya kesadaran ini mengakibatkan keikutsertaan masyarakat pada aksi pemberantasan narkoba sangat minim. Kedua, Fasilitas rehabilitasi, di BNNK Lhokseumawe masih banyak kekurangan di bidang rehab yaitu ruang rawat inap belum ada, mereka masih memfasilitasi rawat jalan itu pun masih kekurangan personil di bidang ini, diperparah lagi Aceh Utara tidak mempunyai tempat rehabilitasi, dan rumah sakit tidak bisa mengklaim peserta BPJS yang terindikasi menggunakan narkoba.

Ketiga, Banyaknya jalur masuk narkoba, banyaknya jalur menuju Aceh Utara menyebabkan lebih mudah masuknya narkoba, baik jalur laut dan jalur darat yang memudahkan interaksi sindikat narkoba antar wilayah. Dengan banyak jalan masuk, membuat ketersediaan narkoba aman, diperparah lagi Aceh Utara merupakan topografi yang baik dan subur untuk ditanami ganja, dan adanya pola marketing baru untuk penjualan narkoba dengan mengaitkan kekuatan secara seksologi. Keempat, Adanya faktor individu dimana Tidak dapat berkata TIDAK untuk penyalahgunaan narkoba. Ini disebabkan keingintahuan yang besar untuk mencoba tanpa memikirkan akibatnya, keinginan untuk mengikuti trend atau gaya, keinginan untuk diterima oleh lingkungan atau kelompok, lari dari kebosanan atau masalah hidup serta adanya pengertian yang salah bahwa penggunaan narkoba yang tidak rutin atau sesekali tidak akan menimbulkan kecanduan atau ketagihan. Kelima, Adanya pengaruh faktor lingkungan, seperti lingkungan keluarga, lingkungan sekolah dan lingkungan pergaulan. Seperti akibat keluarga broken home, komunikasi yang tidak harmonis, ketidakdisiplinan sekolah, hubungan asimetris antara murid dan guru, dan rasa dan keinginan untuk diterima dalam siklus pertemanan, serta faktor ekonomi dimana ada anggapan untuk mendapatkan penghasilan yang menggiurkan dengan waktu singkat.

Adapun saran yang dapat peneliti berikan dalam penelitian ini yaitu, sebagai berikut: Pemerintah Kabupaten Aceh Utara harus serius dan berkomitmen dalam membuat peraturan daerah (qanun) dan rencana aksi yang diamanatkan oleh Permendagri Nomor 12 Tahun 2019 untuk memperkuat implementasi Fasilitas

P4GN. Masyarakat di Kabupaten Aceh Utara harus berpartisipasi dalam kegiatan P4GN yang dilakukan oleh Badan Narkotika Nasional Kota Lhokseumawe, Polres Aceh Utara dan jajaran pemerintahan Aceh Utara, melalui kegiatan sosialisasi, partisipasi dalam penyuluhan, soft skill, bimtek, dan kegiatan lain yang dilakukan oleh BNN. Kegiatan tersebut dapat meningkatkan pengetahuan masyarakat terhadap bahaya penyalahgunaan dan peredaran gelap narkoba. Untuk pribadi masyarakat perangilah narkoba jangan sampai narkoba membunuhmu dan dekatkan diri kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa dan memperbanyak ilmu agama.

ACKNOWLEDGEMENT

Penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang berkontribusi atas terlaksananya penulisan artikel ini. Penelitian ini didanai oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LPPM) Universitas Malikussaleh yang menyediakan fasilitas yang dibutuhkan untuk penyusunan riset ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Agustino, Leo. 2008. *Dasar –Dasar Kebijakan Publik*, Alfabeta, Bandung.
- Dunn, N. William. 2000. *Pengantar Analisis Kebijakan Publik*. Gadjah Mada University Press. Yogyakarta
- Edwards III, George C. 1980. *Implementing Public Policy*. Washington DC: Congressional Quarterly Press.
- Djoko Prakoso. 1999. *Polri Sebagai Penyidik Dalam Penegakan Hukum*, Bina Aksara, Jakarta
- LIPI & BNN, 2019. *Hasil Survei Tahun 2019*.
- Marshall. 2003. *Implementasi Kebijakan Publik*. (Edisi Revisi), Bumi Aksara. Jakarta.
- Mazmanian, D.A and Sabatier, P.A. 1983. *Implementation and public policy*. Scoot, Foresman and Company, London.
- Merilee S. Grindle. 1980. *Politics and Policy. Implementation in the Third World*., Princeton University Press, New Jersey.
- Moleong, Lexy. 2007. *Metode Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya, Bandung.
- Nugroho, Rian. 2003. *Kebijakan Publik, formulasi, Implementasi dan evaluasi*, Media Komputindo, Jakarta.
- Nugroho, Rian. 2011. *Kebijakan Publik, formulasi, Implementasi dan evaluasi*, Media Komputindo, Jakarta.
- Subarsono, AG. 2006. *Analisis Kebijakan Publik: Konsep, Teori dan Aplikasi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

- Sugiono. 2013. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Alfabeta, Bandung
- Tachjan. 2006. *Implementasi Kebijakan Publik*. Aipi Puslit KP2W Lemlit UNPAD, Bandung.
- Wahab, Solichin Abdul. 2005. *Analisis Kebijakan: dari Formulasi ke Implementasi Kebijakan Negara*, Bumi Aksara, Jakarta.
- Winarno, Budi. 2012. *Teori Dan proses Kebijakan Publik*, Media press, Yogyakarta.
- Arwandi, Firdaus M. Dan Totok Suyanto.(2019). *Implementasi Kurikulum Terintegrasi Pencegahan Pemberantasan Penyalahgunaan dan Peredaran Gelap Narkotika (P4GN) Dalam Pembelajaran PPKn di SMPN.3 Candi, Sidoarjo, Jurnal Kajian Moral dan Kewargangaraan, Volume 7, No.1, 316-330*.FISHUnes
- Evi Cahya Descyawitri, 2019, *Peranan Badan Narkotika Nasional (BNN) Provinsi Lampung Dalam Menanggulangi Penyalahgunaan Dan Peredaran GelapNarkotika, Skripsi*. Fisip Unila
- Sholihah Qamariyatus.(2015). *Efektivitas Program P4GN Terhadap Pencegahan Penyalahgunaan NAPZA, Jurnal Kesehatan Masyarakat, Volume 10, No.2, 153-159*.FK Unlam
- Sukandar, dkk. (2013). *Implementasi Intruksi Presiden RI No.12 Tahun 2011 Tentang Pelaksanaan Pencegahan Pemberantasan Penyalahgunaan dan Peredaran Gelap Narkotika (P4GN) (Studi Kasus Pada Sekolah Menengah Atas Negeri 6 Kecamatan Pontianak Timur Kota Pontianak)*, Tesis. Fisip Untan.

ETHNOGRAPHY OF CHILD LABOR IN PAOTERE CITY OF MAKASSAR

Muhammad Kamil Jafar N

Program Studi Sosiologi Agama, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado

Korespondensi: muhammad.kamil@iain-manado.ac.id

Abstract: This article uses ethnographic research method to analyze the phenomenon of child labor in Paotere. It discusses history and culture of children working in Paotere. The family environment of child laborers also influenced them to work to have secondary income earners for the family. Data collection was conducted for one year from January to December 2021. This research uses four stages: firstly identification, data collection, data reduction and directional discussion. Data collection includes observation, in-depth interviews, and group discussions. Dialogue between exploitation and culture retained by child laborers is discoursed specifically in this article.

Keywords: *Child Labor, Paotere, Ethnography, Family*

Abstrak: Artikel ini menggunakan metode penelitian etnografi untuk menganalisis fenomena pekerja anak di Paotere. Ini membahas sejarah dan budaya anak-anak yang bekerja di Paotere. Lingkungan keluarga pekerja anak juga mempengaruhi mereka untuk bekerja mencari nafkah sampingan bagi keluarga. Pengumpulan data dilakukan selama satu tahun dari Januari hingga Desember 2021. Penelitian ini menggunakan empat tahapan yaitu identifikasi, pengumpulan data, reduksi data dan pembahasan terarah. Pengumpulan data meliputi observasi, wawancara mendalam, dan diskusi kelompok. Dialog antara eksploitasi dan budaya yang dipertahankan oleh pekerja anak diwacanakan secara khusus dalam artikel ini.

Kata kunci: *Pekerja Anak, Paotere, Etnografi, Keluarga*

A. Introduction

The phenomenon of child labor in Indonesia is an interesting issue for us to talk over, in accordance with the agreement that this country will participate actively in reducing child labor since its signing of a child labor abolition program in 1992 with IPEC and the ILO has made the government issue policies to overcome the problem. The next problem that is the condition of different cultures that make the policy not implemented well even some experienced of contradiction as happened in Paotere.

Public knowledge of the child labor, disputes that they are very vulnerable to experience exploitation, marginalization, violence until physical disturbance. In reality, however, not all child labor suffers from the confrontational effects of work, as described earlier. Then the issue of formal education again becomes a problem for child laborers, while working together with school which makes many child laborers have to leave it for working, so they do not have formal education certificate (Jafar 2016).

Child labor is generally believed to threaten life and its future. The world of children they should earn is the happiness, school, attention, and affection of their families. The conditions support the growth of a child both physically and mentally as well. Various research on child labor is often found that child labor is always in unfavorable conditions. Vulnerable to various forms of exploitation and minimal access to physical, mental, spiritual and moral development as well (Benjamin 1998, Tjandraningsi 2002, and Suyanto 2010).

This article attempts to reveal the phenomenon of child labor in Paotere city of Makassar. For low socioeconomic conditions are still the main factors causing the child to be involved in the process of earning a living. It helps the family in fulfilling basic needs such as rice and side dishes. As a secondary income earner in the family would be a special burden for children, mental condition is considered not suited to the world of work so that various parties try to take precautions so that they do not work and they can continue formal education.

B. Research Method

This article is a study that uses qualitative research methods with an ethnographic approach, with a thorough look at the factors that affect children to work in Paotere city of Makassar. The research is done in Paotere because it has its own uniqueness and characteristics, ideally Paotere is only visited by adults who act as sellers and buyers of fish and other marine products. However, in some other activities it involves child labor in the process of conducting trading movement. Thus, making Paotere unique adequately because it is not only interested by adults but also child labor from all over the city of Makassar participated in trading activities in Paotere.

To meet the ethics of research, the establishment of the research has conveyed the identity of researchers, as well as stated the intent and purpose of conducting research to Paotere overseer. The proposed research was projected to the leadership of UPTD Paotere at the time with the intention of academic research as the initial consideration in providing an answer to my research proposal.

Data collection is conducted for one year from January to December 2021. This research uses four stages: identification, data collection, data reduction, and directional discussion. For data collection is done by way of observation and in-depth interview. The informants were divided into three groups: child labor, child labor parents, and fish sellers (pinggawa) using child labor services. The interview process is conducted separately with the same interview guidelines. It was done while observations were made about two months with the same observation guidelines. The last part of this research is a directional discussion with the counselors at Hasanuddin University, this is done to validate the data that has been found and ensure that the research explains the phenomenon of research problems.

C. Findings: Preliminary

After a year of collecting data on child labor in Paotere, the study found some important findings relating to poverty and culture of child laborers.

1. Paotere Child Labor History

Paotere is one of the largest fish auction places in Makassar. Buying and selling of fish transaction is not only happening among Makassarese but also all parts of eastern Indonesia. This condition makes Paotere very famous as the biggest fish marketing center in the region of Sulawesi, Maluku, and Papua. However, there is a unique thing when looking at the fish trade mechanism that occurs in Paotere. It is because some activities are not carried out by adults but involves the role of child labor originating from the average city of Makassar.

In 1950 Paotere has been open universally and since then the child labor has participated in the fish trade process to help the fishermen and fish collectors to buy and sell to consumers. The initial work undertaken by child laborers was limited to helping to lift fish from fishing vessels to merchant sales locations. At that time, they

were badly required because of the shortage of labor involving child labor was ordinary.

Working as a fisherman from fishing boats to the location of the sale certainly does not require knowledge and special skills. Therefore, at that time many children labor who work are those who have no access to formal education and choose to work as a child labor. In the era of 1950, the number of child labor has reached dozens, because the interest of child labor in that era is still very little to join in Paotere. Working child labor is those who have family colleagues' relationship with fish traders. Their access goes so easily with verbal calls from their families like parents, uncles, and to cousins as well. By reason of helping the family economy, in this era the child laborers do not get wages in the form of money but they will be paid with fish by the fishermen who use their services. The unique wage system due to the number of fish obtained by child labor is 10% of the total fish they lift from fishing vessels. When the child labor managed to lift about 10 baskets of fish then they will get 1 basket of fish containing about 20 medium size fish like *banyara* ', *auau*, *katombo*, and *tawassang*.

Poverty is one of the factors a child chooses to work as a worker because the circumstance at that time that money is so hard coupled with the factor of state instability makes negative impact to society (Suyanto 2010). The centralized system undertaken at that time by the government made some people unable to have equal access to formal education. This factor is increasingly making the number of child labor is growing in Paotere. It is because the number of children who do not go to school shows more and more, especially from those who come from the family of fishermen at that time. Child labor in the decade 1960-1970 faced with various problems of poverty and education. They believe that as a child of a fisherman family they do not need to go to school until graduation completely until when they can read and count. They have achieved that their parents will allow to engage in economic activities in Paotere. The condition of poverty makes the child labor must be involved in the family economic process as a secondary income earner (Jafar 2017).

In 1990 a child labor organization was established by Paotere fisheries cooperatives with the aim of protecting child laborers. This organization aims to

identify and limit work-time to child labor. Those who are members of the child labor organization will be given yellow-colored outfits and will be supervised by the supervisors, they will be given four hours of work a day to avoid exploitation.

This child labor organization is well received by child laborers and all parties in Paotere. However, since 1992 after the Indonesian government signed the program of child labor abolition by ILO and IPEC also impact on dissolution of child labor organization formed by fisherman cooperative. In 1996 the organization was officially dissolved by the government through the education and cultural offices. In organizing child labor, they establish a fishery library that aims to provide teaching to children who are not in school especially the child labor. The establishment of a child labor organization is considered to have legalized children to work and contradict the law (Jafar 2015).

Fisheries library program implemented by the government through the education office at that time did not go well. The continuous rejection by child laborers, activities carried out by the library were not followed by child laborers. Some protests were continuously launched by fisheries cooperatives to the government because the program did not involve community leaders in Paotere.

The efforts that have been made by the government turned out to be rejected so that some of the child labor in 1996 remained working in private. Conditions that continue to grow at this time, the child labor continues to experience dynamics in the fish trade in Paotere. Initially only working as a fish lifter from ship to sales location now they have worked in several sectors as lifting water, fish separator to the cleaning of fishing boats.

In 2000 became the peak of child labor in Paotere, formerly only those with family colleagues who worked effectively. However, at this time the child labor not only comes from the fishermen's family, but also from all over the city of Makassar. Their entry is so easy with uttered from friendship, family, to just play and work as a child labor with various jobs they do. The wage system has also changed, although the distribution of wages through fishing is still carried out by some fishermen. However mostly have used wages by giving money from Rp. 10,000 - Rp. 50,000 to child labor, tailored to the work they do. Conditions that make the attraction Paotere

are higher to child labor. Even some children have been satisfied with the income they get, then they decided to quit school and continue working at Paotere.

Thus, the history of child labor in Paotere have been involved since Paotere opened in general. It has even become a separate culture in Paotere. Working child labor has different entry access to Paotere but the same goal is to work.

2. Paotere Child Labor Culture.

Paotere in the eyes of the general public is only a place to buy and sell fish. However, unlike what the child laborers do, they make Paotere a playground together, which should be a place to buy fish and other marine products. They jump to the left and right, even jumping into the ocean when there is a ship that will lean with laughter together. This activity makes Paotere a city park for child laborers. The facts show an unusual pattern of behavior. Children should be at school to learn and play together. However, the child labor experience is different, although some of them claim to be in school but most of them have been out of school and choose dropping out to work in Paotere. Working as a child labor is concerned with the rights of the child. They are so vulnerable to being mistreated, to the exploitation of others, especially adults (Irwanto 1996).

Speaking ethically and morally, children are well aware that they are not supposed to work, because their world is a world of children which utilized to learn, play, rejoice in a peaceful, fun and opportunity. His tone corresponds with his physical, psychological, intellectual, and social development (Kartono 1985). What happened at Paotere is a complex thing because the existence of working children has happened long time ago, decades ago since Paotere started to operate. They seem to have regenerated from year to year and until now there has been no successful way to solve this problem.

The presence of child labor in the fish trading system is unique, but there is an unusual occurrence when viewed from the general view of the behavior of the child labor in Paotere. When making observations to find out the activities they do turn out the child labor is accustomed to taking fish without the permission of the fish owner but they are not stealing at all. They take the fish without the owner's permission and the behavior is then taught in the fish trading system in Paotere.

Loading and unloading of fish is common in Paotere, but when we look closely, in every ship loading and unloading fish in Paotere, there are some child laborers around the boat, some are swimming to the sea and then approaching the ship, who jumped directly to the ship. Initially they just look-see the process of loading and unloading fish, it was not once they approached the pile of fish and then take one or two fish that are in the pile. It turns out they like to take fish even though not given by skipper ship or ship agent, but the strange thing again. The children are not reprimanded, either by skipper and ship agent who are around the ship, even they just smile at the children who take their fish catch. After conducting an interview with one of the ship's agents, they were already used to the behavior of the children.

The children's behavior was so well trained in the fish trade in Paotere, they took the fish that fell on the ship. Occasionally they took one or two fish that had been separated in the ship, when I interviewed with the informant there was a child who approached us. I think this boy just wanted to see me do the interview, it was not casually his son took a red tail that was separated in front of the fish owner. However, no one reacted, all just smile and no one scolded. Such behaviors very well-known but only valid when the fish are still around the ship. No one dare to do such action.

A very unique behavior in my opinion that occurs in a fish trading system, children are allowed to take fish without permission from the ship owner or any ship agent who has bought the fish and this behavior is taught, no oral reprimand given to the child who took fish around the loading vessel of fish, but again this behavior is only preached in the fish trading system that occurred in Paotere.

The next finding concerning child labor is the career path in Paotere, from interview data of some informants they start to work with the same profession as child labor that is (1) the 'jene' suspect where their duty is easy and do not need knowledge and a special skill, (2) the second level of employment is a boat-picker into Paotere to be handed over to the fish retailers, in this second job they have to have a good relationship to the skipper or the ship's agent so they can get (3) Fish separator, for the third job they already have to have special knowledge and skills about the types of fish they will be using based on their type. Especially in this work

they have to go through oral selection conducted by ship agents and skipper ships, before work. After being declared eligible for work then they will participate in the work on board, (4) Fish Traders (Retailers) after a very old age, have the capital and knowledge and skills in trade (bargaining), many of them who then went on to work as a fishmonger at PPI Paotere, (5) Pinggawa, the most recent job level was to work as a pinggawa who had plenty of capital and partners (pa'cato) in this PPI, being a pinggawa is not it is easy that only a small percentage succeed in reaching this most recent level of work, as it requires material capital, social capital, and special skills such as leadership.

3. Cultural Versus Exploitation: Child Labor

Child labor will continue to be the center of consideration. This phenomenon is certainly a unique thing to be studied culturally. The presence of a child in each family has respective roles in which there is a status. Culturally the child is considered as an individual who has a role and is formed through the inheritance of the value of the nearest person such as father and mother as well as from the environment. This is for both physical and non-physical.

Then it is seen in the adaptive strategy of the family with regard to the economy that all people around the world, when talking about the economy then the focus of the conversation is always connected with the way of production, distribution, and consumption as a way of providing food or other commodities necessary in life. These modes can vary by culture that influences the way humans relate to and utilize the natural environment, how humans relate to each other, how the public institutions and governments of a country manage the economy that will lead to a change (Liliweri 2014). The phenomenon that takes place to child labor in Paotere can be said that this child becomes a family adaptive strategy in solving economic problems, when family economic problems cannot be solved by the main breadwinner.

One of the efforts of poor families to supplement family income, in addition to involving their wives into public activities, is to utilize child labor even though often they are not old enough to work. Children who are not old enough to be utilized not only limited to carry out domestic work. However, they also work outside the

household to make money by becoming a child labor. The facts show that the work contribution of children often contributes significantly to the survival of poor families.

Poverty in the cultural view is as a process of impoverishment itself, within the context of the culture in which the perpetrators are located. In this case culture is considered as a community reference containing the system of values, social systems, and physical culture or material (Koentjaraningrat, 1985). In other words, what is meant by "culture" is not only based on ideology, social system or material culture only, but also unity among all three that appear to be practiced in cultural practice. Meaning, poverty can be an ideology, whose community is in the social system and possessions belong to the material culture

In the cultural aspect it is still a dilemma whether the child involved in a job can be said to be a laborer. This reason is interesting when parents have a purpose to provide cultural knowledge to them by inviting them to participate in economic activities. The knowledge in question is the skills and attitudes that parents must give to the child. A child can be a child in a family, a student in a school setting, and may be a worker in an informal and formal workplace. Meanwhile, the role is a dynamic aspect of the status. Here it is supposed that a person who has exercised his rights and obligations in accordance with his status means he has performed a role. The distinction between status and role is for the benefit of science whereas both cannot be separated because one depends on another and vice versa (Linton 1964).

D. Conclusions

Having analyzed the phenomenon of child labor in Paotere, it makes us collide with two views of an exploitation or culture that they have together. Child labor in various perspectives is seen as an exploitation of people who have dominance and power in an arena, with the aim of gaining more profits and being paid less than adults and women. Based on the history of child labor in Paotere we can underline that the conditions that occur have been very long happened and regenerated even have a career path so that culture cannot be said an exploitation. Seeing their point of view in doing the work is a necessity in addition to being social security for the child labor family. When looking from the cultural aspect it turns out

that child labor is not entirely the result of exploitation. This article seeks to reveal that child labor is one way to ensure the socio-economic life of child labor families. The status of children as workers is not necessarily negative in a culture that has legitimized them to be part of the family's social security.

REFERENCES

- Benjamin, White. (1998). *Child Workers in Indonesia*. Bandung. Akatiga
- Irwanto. (1996). *Kajian Pekerja Anak di Tiga Kota Besar : Jakarta, Surabaya, dan Medan*. Jakarta. Unika Atma Jaya.
- Jafar, M. Kamil. (2015). *Peran Pekerja Anak di PPI Paotere Kota Makassar*. Universitas Hasanuddin. Thesis Program Sarjana.
- Jafar, M. Kamil. (2016). *Anak Ri Lelong : Sejarah dan Dinamika Pekerja Anak di PPI Paotere*. Jakarta. Sinar Gamedia.
- Jafar, M. Kamil (2017). *Sekuritas Sosial Pada Komunitas Nelayan di Pulau Salemo Kabupaten Pangkep, Provinsi Sulawesi Selatan*. Universitas Hasanuddin. Thesis Program Magister.
- Kartono, Kartini. 1985. *Peranan Keluarga Memandu Anak*. Jakarta. Rajawali Press.
- Koentjaraningrat. (1984). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: PN. Balai Pustaka.
- Liliweri, Alo. (2014). *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung. Penerbit Nusa Media.
- Linton, Ralph. 1964. *The Study Of Man An Introduction*. London. Peter Owen
- Suyanto, Bagong. (2010). *Masalah Sosial Anak*. Jakarta. Kencana Pranada Media Group
- Tjandraningsih. (2002). *Pekerja Anak di Wilayah Perkebunan Tembagakau*. Bandung. Akatiga

GERAKAN ADAPTASI POLITIK KOMUNITAS SAMIN DI KUDUS JAWA TENGAH

Moh Rosyid

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kudus Jawa Tengah

Korespondensi: mohrosyid@iainkudus.ac.id

Abstract: The purpose of writing this paper is to description the form of political adaptation the Samin community in Kudus, Central Java at the married don't written married in Civil Registry Service Office (Dukcapil) and don't formal school. Data obtained by interview, literature review, and observation. The data was analyzed using a qualitative descriptive approach. Result, people non-Samin in Kudus City, formal school and married listed in Civil Registry Service Office (Dukcapil) stigmatization for people non-Samin. As a result, Samin community out from Samin. In order to continue to exist in Samin, two attempts were made by the Samin figure, (1) record mating and (2) have regular meetings about study teaching Samin. Local government Kudus positive respons attend the Samin marriage, make marriage certificate, and publish change ID-card colom, the first setrip (-) make indogeneous religion (penghayat). Government Kudus have to explain married must be listed in Civil Registry Service Office in order to get married sertificate. If not, breaking married law and people administration.

Keywords: *Samın Community, Existence, And Response Local Goverment*

Abstrak: Artikel ini ditulis bertujuan mendedahkan adaptasi politik komunitas Samin di Kudus, Jawa Tengah atas peraturan negara bidang pencatatan perkawinan. Data didapatkan dengan observasi, kajian referensi, dan wawancara yang selanjutnya dianalisis dengan telaah kualitatif-deskriptif. Hasil riset, warga di Kudus ada yang masih mempertahankan Saminisme berupa tidak menyekolahkan anaknya di sekolah formal dan pernikahannya tak dicatatkan pada Dukcapil. Akibatnya menerima stigma dari warga non-Samin berdampak banyaknya warga Samin yang keluar dari Samin. Agar komunitas Samin eksis, upaya yang dilakukan tokoh Samin di Kudus (1) mencatatkan perkawinan warga Samin dengan diawali mendaftarkan komunitasnya berbadan hukum, dan (2) melakukan temu rutin warga Samin untuk mendalami ajaran Samin. Pemkab Kudus merespons positif upaya warga Samin dengan menghadiri perkawinan di rumah warga Samin ketika kawin perdana warga Samin dicatatkan, menerbitkan akta kawinnya, dan menerbitkan perubahan kolom agama warga Samin yang semula tertulis setrip (-) menjadi penghayat kepercayaan. Pemerintah Kabupaten Kudus harus melakukan upaya memberi pemahaman pada warga Samin bahwa tidak mencatatkan perkawinan adalah melanggar undang-undang Perkawinan dan Administrasi Kependudukan.

Kata kunci: *Warga Samin, Eksistensi, Dan Respons Pemerintah Daerah*

A. Pendahuluan

Kehidupan bangsa Indonesia kala itu, sebelum kolonialisme, telah memiliki aturan yang diproduksi oleh kerajaan, ada yang skopnya lokal, nasional, bahkan wilayahnya yang kini menjadi wilayah negara tetangga. Nama kerajaan masa lalu tersebut yang hingga kini masih populer antara lain Majapahit, Mataram Hindu, Sriwijaya, dan lain-lain. Hanya saja, datangnya pedagang Eropa selanjutnya menguasai daerah-daerah kekuasaan kerajaan lokal dijadikan wilayah koloninya. Keberhasilan Belanda menguasai daerah yang menjadi wilayah jajahannya (koloni) hasil penguasaan wilayah tersebut untuk *income* Kerajaan Belanda, meskipun hasil tersebut dilakukan dengan cara merampas hak rakyat Indonesia kala itu, sebelum kemerdekaan. Cara yang dilakukan untuk mendapat *income* dengan mewajibkan pajak yang memberatkan rakyat sehingga berakibat miskinnya rakyat. Kondisi ini lahirlah upaya melawan kolonial yang dimotori oleh tokoh lokal. Tokoh tersebut kini ada yang dinobatkan pemerintah sebagai pahlawan nasional. Hanya saja karena banyaknya tokoh lokal dan prosedur usulan menjadi pahlawan nasional pun tidak mudah maka ada yang belum menjadi pahlawan nasional. Usulan merujuk UU Nomor 20/2009 tentang Gelar, Tanda Jasa, dan Tanda Kehormatan, PP Nomor 35/2009 tentang Pelaksanaan UU No. 20/2009, dan Peraturan Menteri Sosial No. 15/2012 tentang Pengusulan Gelar Pahlawan Nasional.

Wilayah Blora Jawa Tengah ada sosok penggerak melawan arogansi penjajah Belanda akibat kebijakannya menarik pajak rakyat yang memberatkan. Penggerak tersebut dengan nama Surosentiko Samin dan gerakannya dikenal gerakan petani Samin. Menurut Widyarsono pergerakan Saminisme terentang dari tahun 1905 s.d 1930 atas support Ki Samin Surosentiko. Ki Samin terlahir pada tahun 1859 M di Desa Peloso Kedhiren, Kecamatan Randublatung, Kabupaten Blora, Jawa Tengah. Kekhasan gerakannya yang nirkekerasan. Ki Samin sebagai anak yang kedua dari lima bersaudara lelakinya. Sebagai petani *gogol* (petani pemilik tanah dan rumah sendiri, pemilik bagian dari tanah hak desa maka berkewajiban membayar pajak) atau petani *sikep* pemilik sawah yang luasnya 3 *bau* (1 *bau* samah setara dengan 0,7 hektar), 1 *bau* perladangan, dan 6 ekor sapi. Gerakan ini pada mulanya Belanda mengategorikannya sebagai gerakan memprotes (*lijdelijk verset*) dengan pemboikotan pembayaran pajak dikarenakan semakin memberatkan, utamanya era

pembaharuan perpajakan tahun 1913-1914. Bagi pemilik lahan sawah yang melebihi $\frac{1}{4}$ bau maka terkena pajak, termasuk yang memiliki pekarangan (Widyarsono, 1998).

Keberadaan komunitas Samin yang melawan pembayaran pajak direspons oleh warga bangsa yang hingga kini masih ada di wilayah Jawa Tengah ada di Blora, Kudus, dan Pati. Di Kudus inilah riset ini dilakukan yang tersebar di Kecamatan Undaan di Desa Kutuk (1 Kepala Keluarga), Larekrejo (10 Kepala Keluarga), dan Dukuh Kaliyoso, Desa Karangrowo (60-an Kepala Keliarha). Ada juga di Kampung Mijen, Desa Bulung Cangkring, Kecamatan Jekulo, 4 KK. Jumlah orang Samin semakin susut dikarenakan ragam persoalan. Sebagaimana warga Samin eksis di Perdukuhan Goleng, Desa Pasuruhan Lor, Kecamatan Jati, Kudus hanya ada 2 jiwa, kakak-adik, kini usianya sudah 70-an tahun. Keduanya warga Samin dari Sukolilo, Kabupaten Pati yang menikah dengan warga Pasuruhan Lor, kini anak dan keturunannya menjadi muslim.

Pada tataran lazim, ragam respons dari publik bila mendengar kata 'Samin'. Ada yang mengidentikkan dengan keterbelakangan, pembangkang, miskin, dan buta huruf. Anggapan tersebut merupakan fakta pada era kolonial bagi mayoritas warga negara Indonesia, tidak hanya Samin. Akan tetapi dalam konteks masa kini anggapan tersebut perlu dikaji apakah fakta atau praduga. Pemicu munculnya anggapan tersebut memiliki dalih. Pertama, terbelakang karena warga Samin yang kehidupan sehari-harinya sebagai petani tulen, usia senja, dan tidak ingin mengikuti dinamika kekinian. Keterbelakangan sebagai anggapan pihak lain, bagi yang dituduh tidak merasa terbelakang. Hal ini pun lazim dialami warga di pedesaan yang non-Samin. Kedua, warga Samin pada masa kini ada yang meyakini bahwa ajaran Samin melarang sekolah formal dan pernikahannya tak dicatatkan di Dukcapil Kudus. Dalih tak sekolah karena sekolah menaati kolonial. Pertanyaannya, benarkah kolonial Belanda melarang pribumi sekolah? Penulis tidak menemukan pelarangan kolonial tersebut. Dapat dinyatakan pelarangan tentu bila sudah ada infrastruktur atau fasilitas lembaga pendidikan formal. Abad ke-19 di pedesaan, dekat hutan, di Blora, di mana embrio gerakan Samin, atau wilayah pedesaan tempat eksisnya komunitas Samin mungkinkah sudah ada gedung sekolah formal? Perlu memotret

keberadaan lembaga pendidikan formal era Ki Samin, masa kolonial Belanda di Nusantara.

Program politik etis kolonial Belanda terhadap pribumi di antaranya mengembangkan pendidikan Barat di Hindia Belanda (kini bernama Indonesia) untuk warga bangsa Nusantara. Berdasarkan Statuta 1818 bahwa harus didirikan sekolah formal di Hindia Belanda. Pertama kali sekolah bagi anak warga Belanda di Jayakarta pada 1817 M yang diikuti di kota lainnya di Jawa, tahun 1820 ada 7 sekolah, tahun 1835 ada 19, tahun 1845 ada 25, dan tahun 1857 ada 57 sekolah. Era 1867 didirikanlah *Hoogere Burger School* (HBS) yang perdana di Jayakarta, tahun 1875 di Kota Surabaya, tahun 1877 di Kota Semarang. HBS konteks ini disebut jenjang SMP dan SMA yang diselesaikan selama 5 tahun. Pada 1903 didirikanlah kursus *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) lulusannya untuk bekerja di kantor pemerintahan Belanda. Pada 1914 kursus MULO diubahlah dengan sekolah MULO, sebagai sekolah perdana di Hindia Belanda orientasinya tidak ke Barat dan diperuntukkan bagi semua kalangan sosial. Didirikan sekolah pertukangan (*ambachtschool*) pertama tahun 1860 di Surabaya dan tahun 1870 di Batavia (Sukardjo dan Komarudin, 2009:127). Pada 1852 didirikanlah sekolah pendidikan guru yang pembukaan pertama kalinya dilakukan oleh Departemen Pendidikan, Agama, dan Industri yang menangani kegiatan pendidikan nasional kolonial di Hindia Belanda (Zainuddin, 1970:23, Suratminto, 2013:78).

Pada tahun 1870 perekonomian Hindia Belanda terpuruk, Kolonial Belanda melakukan pemotongan humor guru dan dialihkan pengelolaan pendidikan pada swasta. Menyikapi kondisi keuangan kolonial Belanda yang muram, keberadaan sekolah ada dua jenis, sekolah kelas satu bagi warga golongan atas calon pegawai dan sekolah kelas dua bagi warga pribumi kelas bawah dan menengah yang kurikulumnya ditentukan oleh pemerintah Belanda. Atas dasar keputusan Raja Belanda pada 28 September 1892 tertuang dalam Lembaran Negara (*Staatblad*) No. 125 tahun 1893 direorganisasi pada pendidikan dasar (1) sekolah dasar kelas satu (*De Eerstse School*, DES) sekolah untuk anak tokoh dan golongan terhormat pribumi. Selanjutnya DES menjadi ELS untuk anak Belanda dan anak bangsawan, HIS (*Hollands Inlandsche School*) untuk anak tokoh Bumi Putera, anak pegawai (*ambtenaar*), (2) sekolah dasar kelas dua (*De Tweede Klasse School*) sekolah bagi

anak bumi putera pada umumnya (Gunawan, 1985:13). Didirikannya sekolah kelas 2 (*ongko loro*) mengembangkan keahlian dasar yakni membaca, menulis, berhitung, bahasa daerah, dan bahasa Indonesia (Sutimin dan Suparman, 2012:22; Penders, 1968:28). Pada awal abad ke-19 sistem pendidikannya dengan sistem Barat didirikan di Jawa. Sebelumnya telah didirikan sekolah teologi kekristenan. Pasca-tahun 1850 sekolah di Jawa didirikan untuk calon tenaga untuk dinas pemerintah Belanda, bukan untuk setiap warga negara (Penders, 1968:11). Hanya saja ada upaya pejabat kolonial mendirikan sekolah untuk warga pribumi tapi tidak sukses dikarenakan tidak adanya dukungan dana dari kolonial (Brugmans, 1938:89).

Pada fase berikutnya, didirikan yang pertama sekolah pelatihan guru bagi pribumi di Surakarta (1852) dan tahun 1856 Fort de Kock (Bukittinggi) (Brugmans, 1938:183). Hanya saja, hingga akhir abad 19 sistem persekolahan yang diprogramkan kolonial Belanda dengan didirikannya 3 sekolah bagi pribumi di Karawang, Cianjur, dan Pasuruan. Pada awalnya belum banyak diminati pribumi. Imbas positif sekolah, peserta didik (pribumi) tertanam kesadaran nasionalisme. Dengan demikian, era Ki Samin, wilayah keberadaan warga Samin, belum ada lembaga pendidikan formal, mengapa sekolah formal dilarang dalam jaran Samin? Ada unsur apa sehingga warga Samin membenarkan pelarangan sekolah formal? Larangan ini dari mulut ke mulut, regenerasi, di luar ajaran pokok dalam Samin. Adapun dalih kawin tidak dicatatkan karena Adam dengan Hawa tatkala kawin tidak dicatatkan. Jawaban ini pun terkesan dipaksakan karena tahapan kawin dalam ajaran Samin apakah sesuai tahapan ketika Adam kawin dengan Hawa? Anggapan membangkang (tak sekolah formal dan kawinnya tak dicatatkan menjadi telaah menarik)

Ketiga, warga Samin dianggap kelompok miskin. Faktanya di Kudus, orang Samin ada yang miskin, ada pula yang tidak miskin, sebagaimana warga non-Samin di Kudus. Keempat, tuduhan tidak beragama, pemicunya warga Samin mengakui beragama Adam, ibadahnya tidak terpublikasikan, ibadah mereka menyebut *semedi*, sebagaimana sebutan dalam ajaran penghayat kepercayaan. Bahkan, sejak tahun 2018, sebagian warga Samin di lokasi riset ini mendaftarkan kelompok Samin berbadan hukum dari Kemenkum HAM RI sebagai penghayat Samin dan tergabung dalam Majelis Luhur Kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa (TYME),

kelembagaan penghayat tunggal skopnya nasional dan di provinsi dan kota/kabupaten (diulas dalam pembahasan). Kelima, buta huruf, akibat orang Samin ada yang tak sekolah formal, mereka tak mampu membaca, menulis, dan berhitung dengan fasih, tidak sebagaimana warga non-Samin yang sekolah formal.

Pelabelan yang diberikan pada komunitas Samin dan dinamika Samin tersebut akibat pola yang digunakan menjawabnya ada yang menggunakan *kiratabasa*, misalnya mengenal kata salat/sholat ibadah dalam Islam. Jawabannya, sholat adalah *solahinng ilat* (ucapan) maknanya lidah haruslah terjaga supaya menuturkan hal baik-benar (Fathurohman, 2003). Para peneliti meneliti Samin sebagai bahan perbandingan kajian. Pertama, Ardani (2009) terjadi perubahan pada warga Samin di Kampung Tapelan, Kec. Ngeraho, Kab. Bojonegoro, Jawa Timur yang kini malu mengaku sebagai orang Samin, tidak adanya pimpinan Samin, sehingga sulit memahami ajaran Samin karena tidak adanya tokoh. Kedua, Samiyono mengkaji Samin di Kampung Batu Rejo, Kecamatan Sukolilo, Kabupaten Pati yang konsisten beridentitas diri diwujudkan dengan pemukiman di pedesaan secara mengelompok, bila ada acara khusus (pernikahan) berbaju khas (iket kepala, baju berwarna hitam, dan celana *tokong*), berbahasa Jawa *ngoko* (kelas bahasa Jawa kasar), tak sekolah formal, dan sebagai petani padi.

Ketiga, Musthofa (2014) warga yang mengaku Samin di Dukuh Karang Pace, Desa Kelopoduwur, Kecamatan Banja Rrejo pun kini mengikuti pendidikan formal jenjang wajib belajar dan menerima materi keislaman. Bahkan ada yang sekolah pada jenjang pendidikan nonformal keislaman yakni taman pendidikan al-Quran. Keempat, Nurmalitasari (2016) gerakan Samin abad ke-19 s.d 20 akibat kebijakan kolonial Belanda terkait penguasaan hutan, gerakan tersebut melahirkan komunitas Samin yang selanjutnya mengalami perkembangan dan eksis hingga kini. Kelima, Darmastuti, dkk (2016) gerakan sosial Samin di Sukolilo Pati secara damai yang pola komunikasinya *gethok tular* untuk merangkul warga menolak rencana didirikan industri semen di Sukolilo, Pati. Keenam, Hapsari, dkk (2017) jaringan komunikasi melawan rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo dipengaruhi tingkat *political engagement* dan keterlibatan dalam berafiliasi. Ketujuh, Asrawijaya (2020) gerakan ekopopulisme Samin di Kampung Bombong, Pati yang memobilisasi massa petani di kawasan pegunungan Kendeng melawan pembangunan pabrik semen

karena dikhawatirkan merusak lingkungan berimbas pada sumber perekonomian petani.

Persoalan dalam naskah ini (1) apa saja gerakan yang dilakukan warga Samin di Kudus agar komunitasnya eksis?, (2) bagaimana respons pemerintah daerah Kudus menyikapi gerakan Samin di Kudus? Tujuan ditulisnya naskah ini untuk mengetahui gerakan yang dilakukan warga Samin di Kudus agar komunitasnya eksis dan mendalami respons pemerintah daerah Kudus menyikapi gerakan Samin di Kudus. Penelitian para peneliti tersebut muatannya berbeda dengan naskah ini yang mendalami gerakannya mengeksisiskan komunitas Samin di Kudus maka artikel ini memiliki aspek baru.

B. Metode Penelitian

Data naskah ini diperoleh penulis dari literatur dan interviu dengan sesepuh dan orang Samin di Kudus dan observasi di lokasi riset tahun 2023. Pentingnya peneliti melakukan interviu agar didapatkan data yang genuin. Analisis yang digunakan dalam naskah ini adalah deskriptif kualitatif. Tahapan riset (1) studi riset pendahuluan dengan menelaah referensi tentang Samin, (2) menyurvei agar mengerti realita upaya mereka mengeksisiskan komunitasnya, (3) survei di lokasi riset untuk mengumpulkan data, (4) menyusun sistematisasi naskah pada pembahasan, dan (5) diakhiri dengan simpulan dan daftar pustaka.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Gerakan Warga Samin di Kudus agar Komunitasnya Eksis

Pada tataran lazim, manusia ingin mempertahankan kejadiannya yang berbentuk agamanya, keyakinannya, dan identitas khas lainnya agar lestari. Hal ini pun dilakukan sebagian warga Samin di Kudus dengan melakukan dua upaya yakni mencatatkan perkawinannya setelah melakukan prosedur hukum dan memberi pemahaman pada komunitas atas ajaran Samin oleh tokohnya. Ajaran tersebut hanya bersumber dari tradisi lisan.

Pertama, membuat lembaga berbadan hukum dari Kemenkum HAM RI bahwa komunitas Samin sebagai lembaga penghayat kepercayaan. Untuk menyasati agar jumlah warga Samin di Kudus tidak semakin menurun kuantitas dan kualitasnya, langkah riil di lakukan warga Samin di Kudus, perkawinan dicatat

di Kantor Dukcapil Kudus. Perkawinan yang pertama kali dicatatkan di Kantor Dukcapil Kudus, bahkan prosesi perkawinannya dihadiri Plt. Bupati Kudus dan Dukcapil Kudus pada Kamis 29 April 2019 dilayani dengan baik dan diterbitkannya akta kawin, meski tahapan perkawinan Samin tidak berubah, hanya penambahan klausul dicatatkan di Dukcapil pada tahap *paseksen*.

Upaya mencatatkan perkawinan didorong oleh stigma warga non-Samin pada mereka, perkawinannya tidak dicatat di Dukcapil, tidak mempunyai surat perkawinan dari negara, sehingga anaknya yang dilahirkannya dikategorikan anak haram (*anak lam jadah*) karena perkawinannya tidak sah, hanya disetujui oleh kedua orang tuanya. Standar yang digunakan warga non-Samin menyalahkan kawin model Samin adalah model perkawinan yang dilakukannya yakni dicatatkan di Dukcapil, oleh petugas khusus pencatat nikah (bagi muslim dari Kantor Urusan Agama dan bagi non-Islam dan penghayat di Dukcapil). Imbasnya memiliki akta kawin bagi suami dan isteri. Bila memiliki anak, anaknya memiliki akta lahir tercatat sebagai anak yang legal, memiliki hubungan perdata dengan bapak (bin dengan nama bapak). Akan tetapi, bila kawin tak dicatatkannya di Dukcapil maka suami-isteri tak berakta kawin, anak yang dilahirkan tertulis secara eksplisit dalam akta lahirnya ..." anak di luar perkawinan...", si anak berhubungan secara perdata dengan ibunya (bin dengan nama ibunya), kedudukan kepala keluarga seorang ibu dan sang bapak tercatat secara eksplisit dalam kartu keluarga (KK) "...lain-lain..."

Pencatatan perkawinan Samin diawali upayanya mendaftarkan komunitas Samin di Kudus yang sehaluan (yang sekolah formal) menjadi warga penghayat kepercayaan. Pendaftaran via *online* melalui peran notaris di Kudus pada Direktorat Kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kemendikbudristek, sebagai warga penghayat kepercayaan. Permohonan ini telah disetujui dengan diinventarisasinya dalam tanda inventarisir oleh Direktorat Kepercayaan bernomor TI.321/F.12/N.1.1/2018 tertanggal 11 Desember 2018 sebagai Organisasi Penghayat bernama Penghayat Kepercayaan Wong Sikep Samin (inventarisasi berupa piagam). Lembaga ini alamatnya di Desa Larek Rejo Rt.2, RW.1, Kec. Undaan, Kudus. Maka kawinnya dapat dilakukan di depan tokoh penghayat Samin bila telah mengajukan permohonan pada Direktorat Kepercayaan untuk penunjukan pemuka penghayat. Keberadaan penganut aliran

kepercayaan dilindungi PP No 37/2007 tentang Pelaksanaan Undang-Undang No.23/2006 jo UU No 24/2013 tentang Adminduk Pasal 1 (18) kepercayaan terhadap TYME (penghayat kepercayaan) ialah pernyataan dan pelaksanaan hubungan personal dengan Tuhan atas dasar keyakinannya yang diwujudkan dalam berperilaku takwa dan ibadah pada Tuhan dan mengamalkan budi yang luhur dan ajaran ini bersumberkan dari kearifan lokal bangsa. Pada ayat 20, surat kawinnya warga penghayat dibuatkan dan diberi tanda tangan serta pengesahannya oleh pemukanya. Bab ke-10m prasyarat dan tata cara pencatatan perkawinannya pada Pasal 81 (1) perkawinannya di hadapan pemukanya, (2) penghayat kepercayaan ditunjuk dan penetapannya oleh organisasi penghayat untuk pengisian dan penandatanganan surat kawin penghayat, dan (3) pemukanya terdaftar di kementerian yang bidang tugas secara teknis pembina organisasi penghayat (Dirjen Kebudayaan, Direktorat Penghayat Kepercayaan). Atas dasar musyawarah anggotanya, dapat menunjuk dan menetapkan pemukanya dalam organisasi penghayat dengan tugas pengisian dan penandatanganan Surat kawinnya penghayat.

Komunitas Samin di Kudus yang telah terdaftar sebagai warga penghayat tersebut selanjutnya mengusulkan warga Samin sebagai pemuka penghayat. Maka terbitlah Suket terdaftar penunjukan pemukanya (Samin) oleh Direktur Kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi Direktorat Jenderal Kebudayaan Kemendikbudristek bernomor 01/SKT/KT/I/19 tertanggal 23 Januari 2019. Dengan surat penunjukan tersebut, Kamis 25 April 2019 pukul 18.30 WIB pertama kali gadis Samin di Kudus Ani Agustin terlahir pada 18 Agustus 1999 anak dari Sukardjo dikawinkan dengan Kristiyanto terlahir di Pati pada 19 September 1993 perjaka Islam kawinnya model Samin dan menjadi pengikut Saminisme tercatat di Kantor Dukcapil Kudus. Perkawinan dimediasi *botoh* (tokoh) Samin. Tujuan pencatatan kawin Samin ialah meningkatnya status administrasi kependudukan suami-istri dan anaknya sebagai warga negara yang kawin dan anaknya sah dalam hukum positif dan menambah tahapan kawin. Ada pula warga Samin lainnya yang tak mencatatkan perkawinan mereka dengan tujuan tidak menambah tahapan baru dari Saminisme. Dampak luasnya, kekhasan Saminisme pada satu sisi, dihadapkan dengan hukum yang dianggap berbeda dengan ajaran

Samin. Idealnya, kearifan lokal pada diri Samin tetap dilestarikan yang tidak melanggar UU merupakan tugas Pemkab Kudus mengedukasi.

Kedua, mengaktifkan temu rutin mendalami ajaran Samin oleh tokoh Samin di rumahnya. Pertemuan ini diselenggarakan secara nonformal yang dihadiri oleh warga Samin yang sehaluan (yang sejak 25 April 2019 mengikuti alur atau menyetujui model perkawinannya dicatatkan) dan sudah sekolah formal. Dalih pertemuan ini dilakukan karena warga Samin kelompok ini menyadari bahwa warga yang semula Samin, bahkan dulu anak tokoh Samin, kini tidak aktif kegiatan Samin dan menikahkan anaknya dengan muslim dan menjadi Islam akibat tidak memahami ajaran Samin. Memahami ajaran Samin hanya dapat terwujud melalui tuturan, tidak terdapat ajaran tertulis atau dituliskan. Hanya saja, problem yang dihadapi pertemuan tersebut. Pertama, banyaknya warga Samin usia produktif menjadi pekerja bangunan di Jakarta dan luar Jawa (sesuai kontrak dengan kontraktor yang mempekerjakannya). Bahkan, sudah menjadi hal langka, anak muda Samin di Kudus menjadi petani di desanya tetapi menjadi pekerja urban. Pulangnya ke kampung rata-rata tiap tiga bulan, sesuai kontrak kerjanya. Kedua, bagi warga Samin kerja dan hidup di desanya, pada musim tanam padi atau palawija atau masa panen, kegiatannya terfokus kerja sehingga mengurangi animo menghadiri acara rutin.

2. Respons Pemerintah Daerah Kudus Menyikapi Gerakan Samin di Kudus

Pemilihan Bupati dan Wakil Bupati Kudus periode 2018-2023 dilaksanakan 27 Juni 2018. Kelima kontestannya, Masan (anggota DPRD Kudus 2014-2019) dengan Noor Yasin Sekda Kudus 2012-2018 (diusung oleh Partai Demokrat, PAN, Golkar, dan PDI-P), Nor Hartoyo (DPRD Kudus 2009-2014) dengan Junaidi (staf Kelurahan Mlati Norowito Kudus) dari unsur independen, Sri Hartini (anggota DPRD Jawa Tengah 2014-2019) dengan Setia Budi Wibowo (DPRD Kudus 2014-2019) diusung oleh PBB, PKS, dan Gerindra), Akhwan (DPRD Kudus 2004-2009) dengan Hadi Sucipto (Kadinas Perindustrian, Koperasi UMKM Kudus 2015) unsur independen, dan Muhammad Tamzil (Bupati Kudus 2003-2008) dengan Hartopo (anggota DPRD Kudus 2014-2019) diusung oleh Hanura, PPP, dan PKB). Pemenangnya adalah M. Tamzil dan Hartopo mendapatkan suara 42,51 persen.

Tatkala masa kampanye Pilbup, M. Tamzil-Hartopo memerankan sesepuh Samin di wilayah Kecamatan Undaan sebagai tim sukses untuk komunitasnya. Setelah menduduki jabatan Bupati-Wakil Bupati, terjalin komunikasi nonformal antara pimpinan Kudus dengan warganya, Samin. Imbas komunikasi inilah, perkawinan warga Samin di Kudus Kamis 25 April 2019 pukul 18.30 WIB pertama kalinya dicatatkan di Dukcapil Kudus atas inisiatif warga Samin. Perkawinan Ani Agustina lahir 18 Agustus 1999 putri Sukarjo dari Dukuh kaliyoso, Desa Karangrowo, Undaan kawin dengan Kristiyanto lahir di Pati 19 September 1993 jejak muslim ini perkawinan model Samin, menjadi Saminis. Plt Bupati Kudus, Hartopo, Camat dan Sekcam Undaan, dan jajaran Dukcapil Kudus, penulis pun menghadiri perkawinan tersebut di rumah Sukarjo, Kudus. Dukcapil Kudus pun memfasilitasi penerbitan hak warga negara di bidang administrasi kependudukan, akta kawin, a.n. Ani dan Kristiyono tertanggal 16 Mei 2019 berdasar akta perkawinan bernomor 3319-KW-16052019-0001.

Dukcapil Kudus pun memfasilitasi perubahan kolom agama di KTP orang Samin di Kudus yang mengajukan perubahan (ada yang tidak mengajukan perubahan) yang awalnya tercatat strip berubah jadi penghayat Samin sejak Februari 2019. Upaya warga Samin mengubah setelah diterbitkannya Keputusan Mahkamah Konstitusi bernomor 97/PUU-XIV/2016 penghayat disetarakan dengan agama dan kolom agamanya semula tercatat setrip (-) dalam kolom agama KTP-nya dapat diajukan perubahan pada Dukcapil Kab/kota setempat menjadi penghayat kepercayaan.

Hanya saja, warga Samin yang kawin dan memiliki keturunan, kawinnya sebelum 25 April 2019 (kawin pertama warga Samin dicatat) mengajukan permohonan melalui Dukcapil Kudus agar mendapatkan akta perkawinan dengan cara mencatatkan perkawinannya. Hanya saja, baru 15 KK yang melengkapi berkas pengusulan. Hingga ditulisnya naskah ini, telah terbit akta kawin melalui pengadilan negeri Kudus yang difasilitasi Pemkab Kudus.

Perkawinan Samin memiliki prinsip *janjine sepisan kanggowo selawas-lawase* (sekali berjanji kawin untuk selama-lamanya) meski terjadi pula cerai. Adapun tahap kawin Saminis yakni *nyumuk*, *ngendeke*, *pasuwitan*, *paseksenan*, dan *tingkepan*. *Nyumuk* ialah datangnya calon keluarga pengantin laki-laki ke kediaman

calon keluarga pengantin perempuan dengan maksud menanyakan apa sudah mempunyai pacar atautkah masih lajang (*legan*). Apabila belum memiliki pacar maka dari calon keluarga pengantin laki-laki merencanakan hari untuk menindaklanjuti (*ngendek*) yakni pernyataan calon dari keluarga pengantin laki-laki pada keluarga calon pengantin perempuan sebagai tindak lanjut fase *nyumuk*. Tata cara *ngendek* diawali dengan pernyataan calon pengantin laki-laki pada calon mertua bahwa ia menyunting gadisnya. Pada proses *ngendek*, ibu dari pengantin laki-laki memberikan sebuah cincin mas pada calon menantunya sebagai pertanda telah disunting. *Ngendek* yang hadir adalah tokoh (*botoh*) Samin, keluarga, dan tetangga yang Saminis atau non-Saminis. Pada fase *pasuwitan-ngaulo* ialah hari pelaksanaan perkawinan agar lahir generasi baru (*wijine sejati, titinane anak Adam*). Pasca *nyuwito*, lazimnya pengantin laki-laki hidup dengan keluarga pengantin perempuan di rumahnya (*ngawulo*) atau pengantin perempuan bersama keluarga pengantin laki-laki atas dasar kesepakatan bersama. Pada fase *ngawulo*, pengantin laki-laki membantu kerja mertua. Selanjutnya fase *paseksen* sebagai fase mengungkapkannya pengantin laki-laki di depan mertua dan pihak yang hadir yakni pengantin perempuan, keluarganya, dan tamu yang hadir di rumah pengantin perempuan bahwa dia telah melakukan 'kawin' atau *kumpul* yakni melakukan senggama. Tahap yang paling akhir ialah *tingkepan*, pasca pengantin usia kehamilannya 7 bulan dilakukan proses selamatan bayi dalam kandungan (*brokohan*). Jeda pada tahap ini kondisional (Rosyid, 2019). Pelaksanaan pencatatan kawin Samin pada fase *paseksen*. Jadi, warga Samin yang kawinnya dicatatkan di Dukcapil tidak mengubah tahapan tetapi menambah tahapan kawin.

Kewajiban Pemkab Kudus yang belum dilaksanakan pada warga Samin antara lain yakni UU No 35/2014 tentang Perubahan atas UU No 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Pasal 59 (1) pemerintah, pemda, dan lembaga negara lainnya wajib dan bertanggung jawab memberi perlindungan khusus pada anak. Pasal 59 (2) perlindungan khusus diberikan di antaranya pada anak dari kelompok minoritas dan korban stigmatisasi dari pelabelan terkait dengan kondisi orang tuanya. Pasal 65 perlindungan khusus bagi anak dari kelompok minoritas, sebagaimana Pasal 59 (2) dilakukan melalui penyediaan sarana prasarana untuk dapat menikmati budayanya, mengakui dan melaksanakan ajaran agamanya. Pasal

71 B perlindungan khusus bagi anak korban stigmatisasi dan pelabelan terkait kondisi orang tuanya (kelompok minoritas atau korban stigma) dengan konseling, rehabilitasi sosial, dan pendampingan sosial. Ketentuan perlindungan khusus diatur dalam PP.

Kewajiban pada anak tersebut juga pada masyarakat. Pasal 72 (1) masyarakat ikut berperan melindungi anak secara perorangan atau kelompok, (2) peran masyarakat dapat pula oleh lembaga yakni perlindungan anak, kesejahteraan sosial, ormas, lembaga pendidikan, media massa, dan dunia usaha, (3) peran masyarakat dengan cara (a) memberi sosialisasi dan edukasi mengenai hak anak dan perundangan tentang anak, (b) memberi masukan dalam merumuskan kebijakan, (c) bila terjadi pelanggaran hak anak melaporkan pada pihak berwenang, (d) berperan dalam rehabilitasi dan reintegrasi sosial anak, (e) memantau, mengawasi, dan bertanggung jawab perlindungan anak, (f) menyediakan sarana prasarana dan menciptakan suasana kondusif untuk tumbuh kembangnya anak, (g) berperan aktif menghilangkan pelabelan negatif terhadap anak akibat korban sebagai kelompok minoritas dan korban stigmatisasi dari pelabelan terkait dengan kondisi orang tuanya, (h) memberi ruang pada anak untuk menyampaikan pendapat, (4) peran ormas dan lembaga pendidikan dengan mengambil langkah sesuai tupoksi dan kewenangannya, (5) peran media massa dengan menyebarluaskan informasi dan materi edukasi yang bermanfaat dari aspek sosial, budaya, pendidikan, agama, dan kesehatan anak.

D. Kesimpulan

Warga Samin sebagai suku Jawa dan warga bangsa Indonesia memiliki kekhasan atas tradisinya yakni perkawinannya, dalam pemahaman warga Samin, tidak dicatatkan. Dalihnya, yang berkewajiban mengawinkan anak hanyalah kedua orang tuanya, Adam dan Hawa serta Ki Samin pun perkawinannya tidak dicatatkan. Dalih ini yang melatarbelakangi warga Samin di Kudus tidak menaati UU Perkawinan dan UU Administrasi Kependudukan (Adminduk). Selain itu, tidak sekolah formal karena sekolah sama dengan menaati aturan kolonial Belanda. Pemahaman atas tradisi Samin ini, warga Samin direspons negatif oleh warga non-Samin. Akibat tidak dicatatkan perkawinannya (tidak memiliki akta kawin)

menderita kerugian karena negara tidak memfasilitasi haknya di bidang adminduk, seperti anak yang dilahirkannya tertulis anak di luar kawin (dalam akta lahir anak), anak berhubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibu (bin ibu) dalam kartu keluarga (KK) kedudukan kepala rumah tangga seorang ibu, sedangkan sang bapak tercatat “..lain-lain...” Warga non-Samin menganggap bahwa anak tersebut tidak berhak menerima harta warisan dari ayahnya dan bekas istri pun tidak berhak mendapatkan pula.

Menyikapi kondisi ini, sebagian warga Samin yang telah sekolah formal (sejak akhir tahun 1970-an) berupaya agar warga Samin tidak keluar dari kelompoknya akibat pelanggaran hukum positif dan stigma dari warga non-Samin maka melakukan dua hal. Pertama, membentuk badan hukum sebagai penghayat Samin dan menunjuk pimpinannya yang memfasilitasi kawinnya agar tercatat di Dukcapil, memiliki akta kawin. Kedua, merutinkan temu warga Samin untuk mendalami ajaran Samin melalui tokohnya. Ajaran Samin diwarisi secara tutur.

Respons Pemkab Kudus atas upaya warga Samin tersebut sangat mendukung dengan menghadiri perkawinannya yang pertama dicatatkan dan telah menerbitkan akta kawin (yang perkawinannya dicatatkan). Begitu pula memfasilitasi perubahan kolom agama warga Samin yang semula kolom agamanya tertulis setrip menjadi penghayat kepercayaan. Hanya saja, Pemkab Kudus harus mengedukasi warga Samin yang tidak sekolah formal dan perkawinannya masih belum dicatatkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ardani, Yuristia. (2009). *Perubahan Budaya Orang Samin Studi Etnografi di Desa Tapelan, Kecamatan Ngraho, Kabupaten Bojonegoro, Jawa Timur*. Skripsi Antropologi Fisip Unair Surabaya.
- Asrawijaya, Enkin. (2020). *Gerakan Ekopopulisme Komunitas Samin Melawan Perusahaan Semen di Pegunungan Kendeng*. Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis. Vol. 5 No.1 Juli 2020.
- Brugmans, I.J. (1938). *Geschiedenis van het Onderwijs in Nederlandsch-Indie Groningen*: Wolters.

- Darmastuti, dkk. (2016). *Gethok Tular Pola Komunikasi Gerakan Sosial Berbasis Kearifan Lokal Masyarakat Samin di Sukolilo*. Jurnal Aspikom, Vol. 3, No.2, Juli 2016.
- Faturrohman, Deden .(2003). *Hubungan Pemerintahan dengan Komunitas Samin dalam Agama Tradisional Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Yogyakarta: LKiS.
- Gunawan, Ary H.(1985). *Kebijakan-Kebijakan Pendidikan di Indonesia*. Jakarta: Bina Aksara.
- Hapsari, Dwi Retno, dkk. (2017). *Jaringan Komunikasi dalam Partisipasi Gerakan Sosial Lingkungan: Studi Pengaruh Jaringan partisipasi Gerakan Tolak Pabrik Semen pada Komunitas Samin di Pati*. Jurnal Komunikasi Indonesia. Vol. VI, No.2.
- Musthofa, Hadi. (2014). *Model Pendidikan Islam Samin di Dusun Karangpace, Desa Klopoduwur, Kecamatan Banjarejo, Blora Tahun 2014*. Skripsi Prodi Pendidikan Agama Islam IAIN Salatiga.
- Nurmalitasari.(2016). *Gerakan Samin Melawan Kolonialisme Belanda: Perlawanan Petani Kawasan Hutan di Blora Abad XIX-XX*. Skripsi Prodi Sejarah Jurusan Pendidikan IPS FKIP Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.
- Penders, Christian Lambert Maria. (1968). *Colonial Education Policy and Practice in Indonesia: 1900-1942*. Thesis Ph.D unpublISHED Canberra: Departemen of Pacific History, The Australian National University.
- Rosyid, Moh. *Perkawinan Samin di Tengah Ancaman Perundangan*. Jurnal Musawa UIN Suka Vol.18, No.2 Juli 2019.
- Sukardjo dan Ukim Komarudin.(2009). *Landasan Kependidikan Konsep dan Aplikasinya*. Jakarta Raja Grafindo Persada.
- Samiyono, David. (2010). *Sedulur Sikep Struktur Sosial dan Agama Masyarakat Samin di Sukalila*. Program Pascasarjana Sosiologi Agama UKSW: Salatiga.
- Sutimin, Leo Agung dan T.Suparman. (2012). *Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: Ombak.
- Widyarsono.A. (1998). *Gerakan Samin: Perlawanan Rakyat Tanpa Kekerasan*. Unisia, No.36/XXI/IV/1998.
- Zainuddin, Ailsa. (1970). *Education in The Netherlands East Indies and The Reppublic of Indonesia*. Melbourne Studies in Education, No.12.

MAKNA BUDAYA *BAJAPUIK* DALAM PERNIKAHAN ETNIS MINANGKABAU DI KOTA PARIAMAN SUMATRA BARAT

Nurul Anita¹, Nugroho Trisnu Brata²

^{1,2} Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Semarang

Korespondensi: nurulanita0129@students.unnes.ac.id

Abstract: Bajapuiik is a wedding tradition characteristic of the Pariaman area, West Sumatra. Bajapuiik culture considers the obligation of women to give some money to men. The amount of japuik money women must prepare depends on the agreement between the parties. The purpose of this study was to analyze the meaning of bajapuiik culture in community marriages in the city of Pariaman. The data collection technique in this study employs observation, interviews and documentation studies. In contrast, data analysis uses data reduction, presentation, and conclusion. The validity of the data uses triangulation. Bajapuiik culture has undergone many changes, one of which is in the value of japuik money. Historically, moral values were prioritized when indigenous people implemented the bajapuiik culture. Still, nowadays, economic values are prioritized due to the strengthening of modern culture and materialism culture. The meaning of the Bajapuiik culture in the Pariaman area is as a form of appreciation for men. The japuik money given by the woman to the man, money can later use to finance the household with his wife. This study suggests that people outside the Pariaman area better understand the meaning of the bajapuiik culture itself and do not assume that men in Pariaman city are "bought" but are japuik by custom. And there is no coercion at all to give the japuik money.

Keywords: *Culture, Pariaman, Japuik Money*

Abstrak: *Bajapuiik* adalah tradisi pernikahan yang menjadi ciri khas daerah Pariaman, Sumatra Barat. Budaya *bajapuiik* dianggap sebagai kewajiban pihak perempuan untuk memberikan sejumlah uang kepada pihak laki-laki, jumlah uang *japuik* yang harus dipersiapkan oleh pihak perempuan tergantung pada kesepakatan antara kedua belah pihak. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengalisis makna budaya *bajapuiik* pada pernikahan masyarakat di kota Pariaman. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan cara observasi, wawancara dan studi dokumentasi, sedangkan teknik analisis data menggunakan reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Keabsahan data dilakukan dengan cara triangulasi. Budaya *bajapuiik* banyak mengalami perubahan salah satunya dalam nilai uang *japuik*. Pada zaman dahulu nilai moral yang lebih diutamakan apabila dilaksanakannya budaya *bajapuiik*, namun pada zaman sekarang nilai ekonomis yang lebih diutamakan disebabkan oleh menguatnya budaya modern dan budaya materialisme. Makna dari adanya budaya *bajapuiik* di daerah Pariaman adalah sebagai bentuk penghargaan kepada pihak laki-laki. Adanya uang *japuik* yang diberikan oleh pihak perempuan kepada pihak laki-laki nantinya dapat digunakan untuk membiayai rumah tangga bersama istrinya. Saran dalam penelitian ini yaitu agar masyarakat di luar daerah Pariaman lebih memahami lagi apa makna dari budaya *bajapuiik* itu dan tidak beranggapan bahwa laki-laki di kota Pariaman itu "dibeli" melainkan di *japuik* dengan adat dan tidak ada paksaan sama sekali untuk memberikan uang *japuik* tersebut.

Kata kunci: *Budaya, Pariaman, Uang Japuik*

A. Pendahuluan

Tulisan ini berusaha mengkaji tradisi pernikahan pada etnis Minangkabau di Kota Pariaman Provinsi Sumatera Barat. Tradisi merupakan kebiasaan yang diturunkan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Konsep tradisi itu meliputi pandangan dunia (*world view*) yang menyangkut kepercayaan mengenai masalah kehidupan dan kematian serta peristiwa alam dan makhluknya, atau konsep tradisi itu berkaitan dengan sistem kepercayaan, nilai-nilai, dan pola serta cara berpikir masyarakat (Garna, 1996:166). Banyak tradisi yang berkembang di masyarakat yang sudah diwariskan secara turun temurun, salah satu tradisi tersebut adalah tradisi pernikahan. Tradisi dapat dilihat sebagai suatu perwujudan atau ekspresi kebudayaan, maka tradisi tersebut dibentuk kembali, dibuat lagi, dilahirkan kembali dan direproduksi. Tradisi berasal dari bahasa latin yaitu *tradere* yang berarti mewariskan atau menurunkan (P.M. Laksono, 1985 via N.T. Brata, 2006:103) sama halnya dengan budaya *bajapuik* yang ada di daerah Pariaman Sumatra Barat. Budaya *bajapuik* merupakan *adat nan diadatkan* yang artinya aturan setempat yang dilaksanakan dengan bermusyawarah atau mufakat dan merupakan kebiasaan yang dilakukan secara turun temurun di dalam masyarakat Minangkabau di Poleharian.

Tradisi merupakan bagian dari kebudayaan. Pengertian kebudayaan telah dikemukakan oleh para ahli diantaranya oleh James P. Spradley, Clifford C. Geertz, dan Levi Strauss. Menurut Spradley kebudayaan merupakan sistem pengetahuan yang diperoleh manusia melalui proses belajar untuk menginterpretasikan pengalaman atau menjadi pedoman perilaku sosial (J.P. Spradley, 1997 dalam N.T Brata, 2020:6). Sedangkan menurut Geertz kebudayaan merupakan jaring laba-laba yang dipintal oleh masyarakat dan kemudian menjerat masyarakat pemintalnya (C. Geertz, 1992:5 dalam N.T Brata, 2020:6). Sedangkan menurut Levi-Strauss kebudayaan merupakan struktur, di mana kenyataan yang sebenarnya adalah yang terdapat di balik kenyataan itu sendiri yang tidak dapat dilihat oleh panca indera tetapi dapat dilihat perwujudannya atau manifestasinya yaitu yang disebut struktur (C. Levi-Strauss, 1963 dalam N.T Brata, 2020: 6). Dari pengertian kebudayaan di atas, maka dapat dipahami bahwa budaya pernikahan khususnya budaya *bajapuik*

pada masyarakat Pariaman merupakan sistem gagasan yang dijadikan pedoman dalam melaksanakan budaya *bajapuik* di daerah Pariaman.

Koentjaraningrat (1980:90) membagi syarat pernikahan menjadi tiga yaitu: *bride price* atau mas kawin, *bride service* atau pencurahan tenaga, dan *bride exchange* atau pertukaran gadis. Pertama *bride price* atau mas kawin merupakan sejumlah harta yang diberikan oleh pihak laki-laki kepada pihak perempuan (Koentjaraningrat, 1980:90 dalam N.T Brata,2015:2). Berbeda dengan uang *japuik*, di mana uang *japuik* merupakan sejumlah uang yang harus dipersiapkan oleh pihak perempuan sebelum akad nikah dilaksanakan, sedangkan mahar atau mas kawin diberikan oleh pihak laki-laki pada saat akad nikah dilaksanakan. Ke-dua, *bride service* merupakan adat untuk melamar gadis dengan cara bekerja bagi keperluan keluarga pihak perempuan. Pada kebudayaan Minangkabau, pihak laki-laki nantinya akan tinggal dan menetap di rumah pihak perempuan hal ini juga berkaitan dengan budaya matrilineal. Ke-tiga, *bride exchange* atau pertukaran gadis merupakan adat yang mewajibkan kepada seseorang yang melamar gadis untuk menyediakan gadis dari kaum kerabatnya sendiri yang akan dinikahkan dengan orang dari kerabat gadis yang dilamar.

Pernikahan merupakan suatu peralihan yang terpenting pada *life cycle* (roda kehidupan) manusia. Pernikahan merupakan salah satu peristiwa yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat, sebab pernikahan tersebut tidak hanya menyangkut wanita dan pria yang akan menjadi mempelai saja melainkan juga orang tua dari kedua belah pihak dan keluarga besar masing-masing. Terwujudnya suatu pernikahan tidak terlepas dari berbagai proses yang harus dilewati. Dalam pelaksanaannya, sepanjang proses menuju suatu pernikahan turut dipengaruhi oleh kebudayaan tertentu. Hal ini timbul karena unsur kebudayaan yang juga menentukan sistem kemasyarakatan termasuk mempengaruhi sistem pernikahan. Sehingga, pelaksanaan upacara pernikahan di beberapa daerah berbeda-beda, termasuk tradisi pernikahan di Pariaman (Koentjaraningrat,1967:190).

Masyarakat Pariaman memiliki sistem pernikahan yang berbeda dari daerah lainnya di area budaya Minangkabau. Mempelai laki-laki atau *marapulai* dijemput secara adat dalam pernikahan, akan tetapi *marapulai* (pihak laki-laki) dijemput dengan menyaratkan adanya uang *japuik* /uang jemputan. Tradisi uang *japuik* ini

merupakan tradisi yang menjadi ciri khas masyarakat Minangkabau yang ada di Pariaman (Afdal Zikri, 2011). Budaya *bajapuik* yang ada di Pariaman menarik untuk diteliti karena tidak banyak masyarakat yang mengetahui tentang tradisi *Bajapuik* kecuali masyarakat dari daerah Pariaman sendiri. Suami akan disebut sebagai “*urang sumando*” atau “*sumando*” oleh keluarga istrinya. *Sumando* berasal dari kata *sando* yang artinya gadai. Jadi, seorang *sumando* berarti orang yang digadaikan oleh *paruiknya* ke *paruik* istrinya (Kato, 2005:44-45). Jadi orang yang digadaikan di sini adalah pihak laki-laki atau calon *marapulai* yang akan dinikahkan.

Pernyataan Kato tersebut juga digarisbawahi oleh Sri Meiyenti (2010:11) bahwa jumlah uang *japuik* yang akan diberikan oleh pihak perempuan tergantung dari status sosial laki-laki yang akan diambil untuk menjadi menantu. Pada zaman dahulu gelar kebangsawanan yang menjadi tolak ukur dalam penentuan jumlah uang *japuik* yang akan diberikan. Gelar kebangsawanan yang dimaksud dari budaya *bajapuik* adalah orang-orang yang bergelar *sidi*, *sultan* dan *bagindo*. Jika seseorang bergelar *sidi*, *sutan*, atau *bagindo* jemputannya lebih besar dibandingkan dengan orang biasa, karena mereka ingin anak cucunya “dialiri darah bangsawan”. Namun seiring dengan berkembangnya jaman, sekarang cenderung bukan gelar kebangsawanan yang menjadi tolak ukur dalam budaya *bajapuik*, tetapi gelar kesarjanaan dan gelar profesi seperti dokter, insinyur, dosen atau sarjana (S1, S2, S3) lulusan perguruan tinggi terkemuka yang kemudian dianggap lebih tinggi status sosialnya. Semakin tinggi gelar atau status sosial dari pihak laki-laki, maka uang *japuik* yang diminta juga akan lebih besar. Dalam perkembangannya, budaya *bajapuik* mengalami perubahan, tradisi ini tidak lagi berdasarkan gelar kebangsawanan melainkan berdasarkan status sosial di dalam masyarakat. Hal ini disebabkan karena gelar kebangsawanan cenderung tidak bernilai ketika penyandang gelar tersebut tidak punya pekerjaan yang mapan atau bergengsi. Aspek jenis pekerjaan juga menjadi perhatian sehingga kajian budaya bekerja juga dapat digunakan dalam analisis ini.

Tidak semua daerah di Minangkabau melaksanakan budaya *bajapuik* dalam pernikahannya. Sehingga apabila ada orang Pariaman yang ingin menikah dengan orang daerah lain di Minangkabau atau suku lainnya di Indonesia akan terjadi benturan budaya. Di satu sisi orang Pariaman yang memegang teguh tradisi harus

melaksanakan adat istiadat leluhurnya, sedangkan di sisi lain keluarga calon pasangannya merasa keberatan, karena jika ia wanita maka dia harus bersusah payah mempersiapkan uang *japuik* untuk pasangannya, sedangkan jika ia laki-laki, ia akan merasa harga dirinya jatuh jika pihak perempuan yang menyediakan uang untuk pihak laki-laki. Memang tidak ada sanksi secara tertulis yang ditentukan apabila tradisi ini tidak dilaksanakan oleh pasangan yang menikah. Namun ada sanksi moral yang dianggap lebih berat. Keluarga yang menikah tanpa memberikan uang *japuik* akan dipandang “sebelah mata”, bahkan dikucilkan oleh masyarakat lainnya. Karena dalam tradisi leluhur yang ada di Pariaman, pihak perempuan yang menyiapkan uang *japuik* untuk pihak laki-laki. Jika hal tersebut dilakukan, maka akan memberatkan pihak perempuan karena dia akan bersusah payah menyiapkan uang *japuik* yang telah ditentukan. Hal ini secara tidak langsung juga akan mencoreng harga diri dari pihak laki-laki karena yang nantinya akan memimpin rumah tangga tersebut adalah pihak laki-laki.

Pada kalangan masyarakat di luar Kota Pariaman yang menyiapkan uang *japuik* adalah pihak laki-laki. Namun pada kenyataan sekarang ini budaya *bajapuik* sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat Pariaman, hal ini disebabkan oleh pihak laki-laki tidak ingin memberatkan pihak perempuan dengan adanya uang *japuik* yang diberikan sebelum adanya pesta pernikahan. Apabila pihak perempuan tidak bisa menyiapkan uang *japuik* yang sudah ditentukan, maka bisa saja pernikahannya dibatalkan. Untuk menghindari hal tersebut, kemudian pihak laki-laki tidak mewajibkan adanya uang *japuik*. Namun apabila masyarakat lainnya bertanya kepada pihak laki-laki berapa jumlah uang *japuik* yang diinginkan, maka pihak laki-laki akan menjawab tetapi hanya sekedar formalitas saja guna menghindari gunjingan dan omongan dari masyarakat sekitar. Berdasarkan hal tersebut, maka peneliti ingin menganalisis makna budaya *bajapuik* yang ada di daerah Pariaman, peran *mamak* dalam budaya *bajapuik*, kemudian proses dari budaya *bajapuik*, serta bagaimana perkembangan budaya *bajapuik* pada masa sekarang ini.

B. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Metode kualitatif dapat digunakan untuk mengungkap dan memahami sesuatu di

balik fenomena yang sedikit pun belum diketahui, atau mengungkap sesuatu yang baru sedikit diketahui (N.T Brata, 2018:46). Metode kualitatif dapat memberikan rincian yang kompleks tentang fenomena yang sulit diungkap penelitian kuantitatif. Menurut Strauss dan Corbin (2003:5 dalam N.T Brata: 2018:46) penelitian kualitatif dipilih dengan alasan kemantapan penelitian berdasarkan pengalaman meneliti, alasan lainnya adalah sifat masalah yang diteliti.

Dalam artikel ini pemaknaan terhadap sesuatu yang diteliti berdasar pada pemahaman para pelaku yang diteliti. Fokus dalam penelitian ini adalah makna budaya *bajapuik* dalam pernikahan masyarakat Minangkabau di daerah Pariaman. Penelitian ini berawal dari adanya fenomena budaya *bajapuik* dalam pernikahan masyarakat Pariaman, Sumatra Barat. Budaya *bajapuik* merupakan tradisi menjemput laki-laki dengan memberikan sejumlah uang *japuik*. Uang *japuik* yang diberikan tergantung kesepakatan antara kedua belah pihak. Adapun sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data primer dan sumber data sekunder. Data Primer, yaitu data yang diperoleh secara langsung dari hasil observasi yang berkaitan dengan tema yang diteliti. Data Sekunder, yaitu data yang diperoleh di luar dari data primer. Data sekunder merupakan data pendukung berupa arsip, buku, dokumen, dan sumber lain yang berkaitan dengan penelitian. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah observasi, wawancara terstruktur dan dokumentasi yang berguna untuk menunjang hasil penelitian.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Peran *Mamak* dalam Pernikahan

Peranan merupakan seperangkat tingkah laku yang diharapkan dimiliki oleh orang-orang yang mempunyai kedudukan di dalam masyarakat (Mukmin,2014:62). *Mamak* dalam kehidupan masyarakat Minangkabau mempunyai peran untuk memimpin, membina, dan memelihara kehidupan *kemenakannya*. *Mamak* bertanggung jawab atas kehidupan *kemenakannya* (Mansoer:1970:8). Peran *mamak* dalam kehidupan tradisional Minangkabau tidak luput dari aspek tata kelakuan dalam kehidupan *mamak* dan *kemenakan*. Tata kelakuan tersebut tercermin dalam pola tingkah laku keseharian. Beberapa tata kelakuan di antara *mamak* dengan *kemenakan* terlihat dalam bidang pendidikan. *Mamak* bertanggung

jawab atas terlaksananya pendidikan formal dan pendidikan agama bagi *kemenakannya*. Pola perilaku yang tercermin dalam kehidupan sehari-hari berkaitan dengan masalah pendidikan ini bahwa *mamak* selalu menanyakan perkembangan jalannya pendidikan *kemenakannya*. baik pendidikan formal maupun nonformal, terutama pendidikan agama. Adapun peran *mamak* dalam pernikahan dengan budaya *bajapuik* adalah:

- Sebelum dilaksanakannya proses *marambah jalan*, *mamak* datang kerumah pihak laki-laki untuk melakukan musyawarah dan pengamatan apakah nantinya perjodohan akan tetap dilaksanakan atau tidak.
- Pada saat proses *maratok tanggo* atau *marambah jalan*, *mamak* dari pihak laki-laki dan perempuan ikut serta di dalam pertemuan yang dilaksanakan di rumah pihak laki-laki. Di dalam musyawarah tersebut akan ditanyakan kapan peminangan akan dilaksanakan dan berapa uang *japuik* yang harus disiapkan oleh pihak perempuan.

Jumlah uang *japuik* yang disiapkan dipengaruhi oleh status sosial dan gelar calon mempelai laki-laki. Gelar yang dimaksud adalah gelar *Sidi*, *Sutan*, dan *Bagindo*. Apabila calon mempelai laki-laki mempunyai gelar *Sidi*, *Sutan*, dan *Bagindo* maka uang *japuik*-nya akan tinggi. Seiring dengan berkembangnya zaman, gelar *Sidi*, *Sutan*, dan *Bagindo* bukan lagi menjadi nilai tolak ukur dalam penentuan jumlah uang *japuik*. Pada zaman sekarang, gelar kesarjanaan dan profesi seperti dokter, insinyur, dosen dan sarjana lainnya serta lulusan perguruan tinggi terkemuka akan dianggap tinggi status sosialnya. Semakin tinggi gelar atau status sosial dari pihak laki-laki, maka uang *japuik* yang diminta juga akan lebih besar. Dalam perkembangannya, budaya *bajapuik* mengalami perubahan, pada awalnya gelar kebangsawanan yang menjadi tolak ukur budaya *bajapuik*, namun pada zaman sekarang ini tradisi ini tidak lagi berdasarkan gelar kebangsawanan, melainkan berdasarkan status sosial di dalam masyarakat. Hal ini disebabkan karna gelar kebangsawanan tidak bernilai lagi ketika penyandang gelar tersebut tidak punya pekerjaan yang tetap.

Menurut S. Soekanto (2022:243 dalam N.T Brata:2020:11), peran dapat diartikan sebagai aspek dinamis kedudukan atau status, apabila seseorang

melaksanakan hak dan kewajibannya sesuai dengan kedudukannya, maka ia menjalankan suatu peranan. Dalam konsep fungsionalisme Malinowski bahwa kebutuhan pokok manusia yang terlembagakan dalam kebudayaan dan berfungsi untuk pemenuhan kebutuhan-kebutuhan manusia, seperti kebutuhan gizi, berkembang biak, kenyamanan, rekreasi, pergerakan, dan pertumbuhan. Setiap lembaga memiliki bagian-bagian yang harus dipenuhi dalam kebudayaan. Kaitan fungsi dan peran *mamak* dalam pernikahan di Minangkabau dengan teori fungsionalisme adalah kebutuhan pokok yang terlembagakan dalam kebudayaan berfungsi untuk pemenuhan kebutuhan-kebutuhan manusia. Seperti halnya kebutuhan berkembang biak (*reproduction*), pernikahan antara laki-laki dan perempuan diharapkan memiliki keturunan dengan harapan dapat menjadi penerus keluarga nantinya.

Menurut Kaplan dan Manners (2000:77-78 dalam N.T Brata:2016) fungsionalisme dianggap sebagai perspektif teoritik dalam antropologi yang bertumpu pada analogi dengan organisme atau makhluk hidup. Artinya, sistem sosial budaya diartikan sebagai sistem organisme, yang bagian-bagiannya atau unsur-unsurnya tidak hanya saling berhubungan tetapi juga memberikan peranan bagi pemeliharaan, stabilitas, integrasi, dan kelestarian hidup organisme itu. Sistem sosial budaya memiliki kebutuhan sosial yang harus dipenuhi agar sistem sosial budaya dapat bertahan hidup. Apabila kebutuhan tersebut tidak dapat terpenuhi maka sistem sosial budaya itu akan mengalami disintegrasi dan mati, atau dia akan berubah menjadi sistem lain tetapi beda jenis.

Teori peranan yang dikemukakan oleh Robertz Ezra Park (dalam Simpuru,2021:37) mengatakan bahwa peran menggambarkan interaksi sosial yang di dalamnya terdapat aktor-aktor yang berinteraksi sesuai dengan perannya. Berdasarkan teori tersebut, setiap individu memiliki perannya masing-masing seperti orang tua dan *mamak* dalam masyarakat Minangkabau. *Mamak* di dalam masyarakat Minangkabau memiliki peran untuk mendidik, membimbing dan membina *kemenakannya* (keponakannya). Tata kelakuan *mamak* dan *kemenakan* tercermin dalam kehidupan sehari-hari. *Mamak* bertanggung jawab atas terlaksananya pendidikan agama dan pendidikan formal *kemenakannya*. Dalam pendidikan agama, *mamak* berperan mengajarkan ilmu agama kepada

kemenakannya, dalam pendidikan formal, *mamak* selalu menanyakan perkembangan pendidikan *kemenakannya*. Selain itu *mamak* juga berperan memelihara, mengelola, mengawasi serta memanfaatkan harta pusaka agar tetap berfungsi sesuai dengan semestinya serta *mamak* juga harus menjaga *kemenakan* dan juga kaum atau sukunya. Dalam budaya *bajapuik* *mamak* berperan mencarikan jodoh *kemenakannya* dan semua yang terjadi pada *kemenakan* maka *mamak* yang akan bertanggung jawab. Apabila *mamak* memandang bahwa calon suami untuk *kemenakannya* sesuai dengan kriteria yang diinginkan, maka *mamak* tersebut akan melamarnya kepada *mamak* dari pihak laki-laki. Apabila telah ada kata sepakat maka akan ditentukan kapan pernikahan akan dilaksanakan.

Menurut Talcott Parsons tentang masyarakat yang sistematis dan fungsional, agar masyarakat stabil dan eksis maka harus dilihat adanya fungsi-fungsi (adaptasi, tujuan, integrasi, dan model/pola tersembunyi). Parsons melihat sistem sosial masyarakat sebagai kesatuan beberapa tindakan manusia, ia juga mengembangkan apa yang disebut imperatif-imperatif fungsional, yang dikenal sebagai skema AGIL. Dalam teori AGIL ini, Parson berusaha menggali situasi dan kondisi dari masyarakat agar tetap stabil. Sistem sosial biasanya terdiri beragam aktor atau individual yang berinteraksi satu sama lain di dalam lingkungan masyarakat. Hubungan sosial antar aktor atau individual dapat berbentuk simbol yang terstruktur secara kultural dan dimiliki bersama (Ritzer,1992:98). Dalam budaya *bajapuik*, *mamak* dan orang tua mempunyai peran dan fungsinya masing-masing. *Mamak* berperan mencarikan jodoh atau calon suami untuk *kemenakannya*, sedangkan orang tua berperan dalam pemenuhan jumlah uang *japuik* yang diinginkan oleh calon suami. Dalam peran *mamak* dalam pernikahan di daerah Pariaman, sistem AGIL (*adaptation, goal, integration, latency*) juga sangat berperan, berikut penjelasannya:

- *Adaptation* merupakan kemampuan masyarakat untuk berinteraksi dengan alam dan lingkungan. Dalam budaya *bajapuik*, adaptasi ini dilakukan pada saat proses *marambah jalan*. *Marambah jalan* berarti pihak keluarga perempuan mendatangi rumah keluarga pihak laki-laki dengan tujuan untuk menanyakan apakah pihak laki-laki bersedia untuk menikah dengan anak perempuannya dan nantinya akan dijadikan menantu. *Marambah jalan*

merupakan proses awal dari budaya *bajapuik*, di mana pihak laki-laki dan perempuan saling mengenal satu sama lain dan apabila ada kecocokan maka berlanjut ke proses selanjutnya yaitu penentuan jumlah uang *japuik*.

- *Goal* merupakan kemampuan untuk mengatur dan menyusun tujuan-tujuan masa depan dan membuat keputusan yang sesuai dengan itu. Tujuan dari dilaksanakannya budaya *bajapuik* adalah agar keluarga kedua belah pihak bisa menerima satu sama lain. Dengan adanya budaya *bajapuik* dan uang *japuik*, maka pihak laki-laki akan merasa dihargai karena pihak laki-laki merupakan orang *sumando* atau orang yang datang kerumah pihak perempuan. Sebelum acara pernikahan dilaksanakan, *mamak* dari pihak perempuan akan bertanya kepada pihak perempuan apakah sudah benar-benar siap melaksanakan pesta pernikahan karena semua biaya *baralek* atau pesta akan menjadi tanggung jawab pihak perempuan.
- *Integration* atau harmonisasi merupakan keseluruhan anggota sistem sosial setelah sebuah nilai-nilai atau norma pada masyarakat ditetapkan. Dalam budaya *bajapuik*, integrasi atau harmonisasi dapat dilihat pada saat proses *bainduak bako/ babako babaki*, yang mana keluarga dari pihak ayah akan datang kerumah pihak keluarga perempuan dengan membawa buah tangan berupa uang, emas, pakaian, lauk pauk, pada saat kedatangan keluarga pihak ayah biasanya akan diiringi musik tradisional. Makna dari kedatangan keluarga pihak laki-laki ini adalah sebagai bentuk kasih sayang kepada calon anak *daru* atau calon pengantin perempuan.
- *Latency* adalah memelihara sebuah pola, dalam hal ini nilai-nilai kemasyarakatan tertentu seperti budaya, norma, dan aturan-aturan. Dalam budaya *bajapuik*, memelihara sebuah pola dan nilai-nilai kemasyarakatan dapat dilihat pada proses *manjalang mintuo* atau mengunjungi rumah mertua. Tujuan dari *manjalang mintuo* ini adalah untuk melengkapi proses adat setelah menikah yang bermakna agar pengantin perempuan bisa akrab dengan keluarga pengantin laki-laki. keluarga anak *daru* biasanya datang dengan membawa bingkisan berupa makanan, seperti rendang, aneka macam kue, dan singgang ayam.

2. Proses Budaya *Bajapuik* Dalam Pernikahan di Pariaman

Proses budaya *bajapuik* di Pariaman terdiri proses sebelum hari H pernikahan, pada saat hari H pernikahan, dan sesudah hari H pernikahan. Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut:

(1) Sebelum hari H pernikahan

a. *Maratok tanggo/ marambah jalan*

Pada saat proses *maratok tanggo*, *mamak* dari pihak perempuan mencari *kemenakannya* jodoh atau calon suami. Apabila *mamak* sudah menemukan calon untuk *kemenekannya*, maka *mamak* akan mencari tahu asal-usul, kondisi ekonomi, status sosial serta kepribadian dari calon pihak laki-laki. Selanjutnya pihak perempuan akan mengunjungi rumah keluarga laki-laki tersebut. *Maratok tanggo* merupakan proses awal bagi keluarga perempuan untuk mengenal calon suaminya. Apabila terdapat kecocokan antara kedua belah pihak, maka kedua belah keluarga tersebut akan melaksanakan perundingan atau musyawarah yang dinamakan dengan *mamendekkan hetongan* yang artinya keluarga pihak perempuan akan berkunjung lagi kerumah pihak laki-laki dan bermusyawarah.

b. *Memendekkan Hetongan*

Dalam proses *mamendekkan hetongan* ini, keluarga pihak perempuan akan berkunjung kembali kerumah pihak laki-laki untuk melakukan musyawarah untuk proses selanjutnya. Pada tahap ini *mamak* akan bertanya kepada *anak daro* atau pihak perempuan apakah sudah benar-benar siap melaksanakan pernikahan, karena seluruh biaya pesta atau *baralek* akan ditanggung oleh *anak daro* atau pihak perempuan. Apabila keluarga pihak perempuan merupakan keluarga yang hidupnya sederhana, maka keluarga tersebut akan menjual harta *pusako* untuk membiayai pernikahan anaknya. Pada tahap *mamendekkan hetongan* ini biasanya jumlah uang *japuik* ditentukan.

c. *Batimbang tando/ Bertukar tanda*.

Batimbang tando sama halnya dengan proses peminangan. Pada tahap ini *mamak*, ayah, dan beberapa sanak keluarga akan mendatangi rumah calon pihak laki-laki dengan membawa persyaratan yang telah ditetapkan pada proses *mamendekkan hetongan* sebelumnya, seperti pinang, sirih, ayam singgang, dan kue-kue. Pada tahap ini calon mempelai laki-laki dan calon mempelai perempuan akan

menerima tanda bahwa mereka akan segera menikah. Dalam adat Minangkabau ada perjanjian pertunangan yang berbunyi "*batali lah buliah diriik, batampuak lah buliah dijinjang*" artinya apabila kedua belah pihak sudah saling bertukar tanda, maka bukan mereka saja yang bertukar tanda tetapi juga keluarga kedua belah pihak dan tidak boleh memutuskan secara sepihak perjanjian yang telah disepakati sebelumnya.

d. *Manantauan Uang Japuik / Menentukan Uang Japuik.*

Acara selanjutnya adalah menentukan jumlah uang *japuik*. Apabila calon pengantin laki-laki memiliki keturunan bangsawan atau mempunyai gelar bangsawan, maka nilai uang *japuiknya* akan tinggi. Namun seiring dengan perkembangan zaman, gelar kebangsawanan bukan lagi menjadi nilai tolak ukur besarnya jumlah uang *japuik* yang harus dipersiapkan oleh pihak perempuan. Sekarang nilai uang *japuik* ditentukan oleh tingkat pendidikan, jabatan dan juga pekerjaan. Semakin tinggi gelar atau status sosial dari pihak laki-laki, maka uang *japuik* yang diminta juga akan lebih besar.

e. *Bakampuang-kampuangan* (Bermusyawarah sebelum Hari H Pernikahan).

Pada tahap *bakampuang-kampuangan* ini para *ninik mamak*, alim ulama, ipar maupun besan membicarakan persiapan apa saja yang diperlukan sebelum pesta pernikahan, seperti perlengkapan yang harus dibawa pada saat hari H pesta pernikahan.

(2) Pada saat Hari H Pernikahan.

a. *Manjapuik Marapulai / Menjemput calon pengantin laki-laki.*

Manjapuik marapulai merupakan proses di mana pihak perempuan akan menjemput pihak laki-laki untuk melangsungkan acara pernikahan dirumah pihak perempuan. Dalam proses *manjapuik marapulai*, pihak perempuan membawa tiga bawaan wajib yaitu pakaian pengantin laki-laki lengkap dari atas kepala sampai ujung kaki, sirih, serta nasi kuning dengan lauk singgang ayam, aneka macam kue, dan yang terakhir adalah uang *japuik* yang sudah ditetapkan sebelumnya (Kasim,1997:28-29).

b. Akad Nikah

Apabila proses *batimbang tando* atau bertukar tanda sudah dilaksanakan dan dianggap sebagai resminya suatu hubungan antara kedua belah pihak, maka

akad nikah merupakan perjanjian antara seorang laki-laki dan seorang perempuan untuk hidup bersama sesuai dengan ajaran agama islam. Akad nikah biasanya dilaksanakan dirumah pihak perempuan atau di masjid terdekat dari rumah (Kasim,1997:33).

c. *Basandiang* di rumah *Anak Daro*.

Apabila calon pengantin laki-laki sudah tiba dirumah pihak perempuan, maka *marapulai* akan bersanding di atas pelaminan bersama dengan anak *daro* atau pengantin perempuan. Pada tahap ini pelaminan sudah dipasang dan payung kuning di luar rumah sebagai tanda akan dilaksanakannya pesta pernikahan. Pada saat acara *basandiang* semua sanak keluarga dan kerabat akan diundang untuk acara selamatan dan biasanya akan ditampilkan tarian tradisional khas Minangkabau dan diiringi juga oleh musik tradisional.

d. Malam *Bainai*

Bainai berarti memasang tumbukan halus pacar merah yang dalam bahasa Minangkabau disebut dengan daun inai yang nantinya akan dipakaikan ke jari-jari calon pengantin perempuan, proses malam *bainai* ini biasanya dilaksanakan pada malam hari sebelum acara pernikahan dilangsungkan. Pada tahap ini keluarga dan orang-orang terdekat memberikan semangat dan kasih sayang kepada calon pengantin dengan tujuan agar calon pengantin tidak gugup pada saat hari H pernikahan.

e. *Badantam/Badoncek/Baturun-turun*.

Proses *badantam* atau *badoncek* dilaksanakan pada saat malam *bainai*, di mana para *mamak* mengumpulkan dana atau sumbangan untuk membantu keluarga anak *daro* dalam melaksanakan pesta pernikahan. *Badantam* atau *badoncek* merupakan kegiatan mengumpulkan uang dari sanak keluarga yang sedang melangsungkan pernikahan. Tradisi ini dapat digunakan untuk membangun kampung halaman baik dari orang yang sedang berada di rantau maupun yang berdomisili di daerah Pariaman (Armaid Tanjung, 2012:172-174). Pada saat proses *bandoncek* ini, semua sana keluarga akan menyumbangkan uang sampai jutaan untuk biaya pernikahan *kemenakannya*.

f. *Bainduak Bako / Babako Babaki*

Pada saat acara *bainduak bako*, keluarga dari pihak ayah akan datang kerumah calon anak *daró* atau pengantin perempuan bersama-sama dan membawa buah tangan berupa uang, perlengkapan, emas, pakaian, dan lauk pauk yang sudah matang, bahan perlengkapan dapur, dan aneka macam kue-kue. Pada saat kedatangan rombongan keluarga ayah ini akan diiringi oleh musik tradisional (Kasim,1997:17).

g. *Manjalang Mintuo / Mengunjungi Mertua.*

Manjalang mintuo sama halnya dengan ngunduh mantu yang berlaku di daerah Jawa. Acara *manjalang mintuo* dilakukan oleh pihak pengantin laki-laki atau *marapulai*, dengan tujuan untuk melengkapi prosesi adat setelah menikah yang bermakna agar pengantin perempuan atau anak *daró* saling mengenal dengan keluarga suaminya. Keluarga anak *daró* yang datang biasanya akan membawa bingkisan yang berisi berbagai macam makanan, diantaranya rendang, singgang ayam, aneka macam kue bolu. Pada saat rombongan keluarga pengantin perempuan tiba di rumah pengantin laki-laki maka akan disambut dengan tari gelombang atau tari pasambahan.

h. *Manduo*

Manduo biasanya dilaksanakan pada hari pertama atau hari kedua setelah acara *manjalang mintuo* selesai. Tujuan dari adanya *manduo* atau berdoa bersama ini adalah agar kedua pengantin selalu diberikan kemudahan dalam menjalankan kehidupan berumah tangga serta agar keluarga kedua belah pihak akrab dan saling kenal mengenal satu sama lain.

i. *Pulang Malam*

Pulang malam berarti malam pertama pengantin laki-laki pulang ke rumah istrinya dan membawa peralatan dan pakaiannya sendiri. Pengantin laki-laki akan diiringi oleh 3 sampai 5 orang akan masuk ke rumah pengantin perempuan pada jam 12 malam dan nantinya akan tidur di ruang tamu rumah *anak daró*. Mereka biasanya turun dari rumah anak *daró* pada jam 4 sampai jam 5 pagi.

“Pada saat proses pulang malam ini, biasanya rombongan iringan dari pihak laki-laki akan membawa hadiah untuk pengantin perempuan yang disebut dengan *panibo* atau bawaan pada saat datang ke rumah anak *daró*. Rombongan pengiring

pengantin laki-laki ini biasanya berjumlah 3 sampai 5 orang dan nantinya akan pulang pada jam 4 atau 5 pagi. Jumlah rombongan pengiring setiap harinya akan berkurang dalam waktu satu minggu sampai hanya tertinggal pengantin laki-laki itu sendiri” (Wawancara dengan Bapak Hence Usman pada tanggal 26 Maret 2022).

Berdasarkan hasil wawancara tersebut dapat diketahui bahwa pulang malam berarti pihak laki-laki datang ke rumah pihak perempuan dengan membawa peralatan dan pakaiannya sendiri dan didampingi 3 sampai 5 orang dan nantinya akan pulang pada jam 4 sampai jam 5. Jumlah rombongan yang mendampingi pihak laki-laki akan berkurang setiap harinya sampai hanya tertinggal pengantin laki-laki ini saja.

3. Makna Budaya *Bajapuik* Dalam Pernikahan

Makna yang terdapat dalam budaya *bajapuik* merupakan suatu bentuk penghargaan dan penghormatan kepada pihak laki-laki. Dengan adanya uang *japuik*, pihak laki-laki akan merasa dihargai oleh pihak perempuan, karena laki-laki mempunyai peran yang ganda yaitu sebagai kepala keluarga dan memiliki tanggung jawab yang besar terhadap istrinya. Selain menjadi kepala keluarga, laki-laki juga berperan sebagai *mamak* bagi kaumnya. Di dalam masyarakat Pariaman, budaya *bajapuik* mempunyai makna sangat penting yaitu untuk saling menghargai antara pihak laki-laki dan pihak perempuan. Ketika pihak laki-laki menerima uang *japuik*, maka nantinya pihak perempuan juga akan menerima timbal balik dari uang *japuik* yang telah diberikan kepada pihak laki-laki. Jika nanti setelah menikah pihak perempuan datang berkunjung kerumah pihak laki-laki, maka pihak mertua akan buah tangan kepada menantunya. Buah tangan yang diberikan tersebut dapat berupa uang, emas, dan juga makanan. Uang *japuik* sama sekali tidak memberatkan pihak perempuan, karena jumlah uang *japuik* yang diberikan merupakan kesepakatan antara kedua belah pihak dan tidak ada paksaan sedikit pun. Uang *japuik* yang diberikan oleh pihak perempuan tersebut nantinya akan dapat dipergunakan untuk biaya hidup bersama istrinya nanti.

4. Budaya *Bajapuik* Pada Masa Sekarang

Dalam kehidupan masyarakat biasanya terdapat perubahan, termasuk perubahan kebudayaan. Begitu pula yang terjadi pada budaya *bajapuik* yang ada di daerah Pariaman, perubahan yang terjadi tersebut dalam bentuk uang jemput atau

uang *japuik*. Uang *japuik* yang harus dipersiapkan oleh pihak perempuan bukan lagi berdasarkan gelar kebangsawanan yang dimiliki oleh pihak laki-laki tetapi berdasarkan status sosial atau pendidikan yang dimiliki oleh calon pihak laki-laki. Masyarakat beranggapan bahwa apabila calon mempelai laki-laki mempunyai gelar kebangsawanan tetapi tidak memiliki pekerjaan yang tetap, maka hal tersebut tidak akan berguna lagi di masa sekarang. Gelar kebangsawanan dianggap sudah kuno dan tidak dipakai lagi di dalam kehidupan masyarakat. Dapat diketahui bahwa uang *japuik* yang harus disiapkan oleh pihak perempuan tidak lagi berdasarkan gelar kebangsawanan, melainkan status sosial atau pendidikan dari pihak laki-laki, masyarakat beranggapan bahwa percuma bergelar kebangsawanan tetapi tidak mempunyai pekerjaan yang tetap.

Perubahan lain yang terjadi di dalam budaya *bajapuik* diantaranya dalam bentuk nilai uang *japuik*, pada zaman dahulu uang *japuik* menggunakan emas, namun pada zaman sekarang uang *japuik* dapat dalam bentuk uang, kendaraan, emas dan rumah. Namun hal tersebut tidak menghilangkan makna dari adanya uang *japuik* tersebut hanya berbeda pada bentuk uang *japuiknya* saja. Perubahan nilai uang *japuik* yang ada di Pariaman dianggap lebih memudahkan masyarakat, karena apabila uang *japuik* dalam bentuk emas yang dulu sudah jarang ditemukan pada saat sekarang ini, maka hal tersebut akan menjadi penghalang terjadinya pernikahan. Untuk menghindari hal tersebut, maka uang *japuik* dapat berupa uang dan benda lainnya.

Budaya *bajapuik* yang ada di daerah Pariaman masih tetap dilaksanakan dalam kehidupan masyarakat walaupun nilai-nilai yang terkandung di dalam budaya *bajapuik* sudah mengalami pergeseran. Budaya *bajapuik* bagi masyarakat Pariaman merupakan hal yang biasa dilakukan, tetapi bagi masyarakat di luar daerah Pariaman, budaya *bajapuik* dianggap sebagai budaya yang bertentangan dengan syariat agama islam. Namun apabila dipahami lebih dalam maka budaya *bajapuik* ini tidak selalu bertentangan dengan syariat agama islam, karena di dalam budaya *bajapuik* ini terdapat nilai ekonomis dan nilai sosiologis. Nilai ekonomis terdapat dalam uang *japuik* yang diberikan oleh pihak perempuan, serta nilai sosiologis terdapat dalam status sosial calon pengantin laki-laki, apabila calon pengantin laki-laki mempunyai pendidikan yang tinggi maka nilai uang *japuiknya*

akan lebih tinggi begitu pula sebaliknya, apabila calon pengantin laki-laki mempunyai pendidikan yang rendah, maka nilai uang *japuiknya* juga akan rendah.

D. Kesimpulan

Mamak berperan penting dalam budaya *bajapuik* yang ada di daerah Pariaman, Sumatra Barat. *Mamak* berperan pada saat sebelum acara pernikahan sampai dengan berlangsungnya acara pernikahan. Selain berperan dalam upacara pernikahan dengan menggunakan budaya *bajapuik*, *mamak* juga berperan dalam kehidupan masyarakat, seperti membina, membimbing, dan memelihara kehidupan *kemenakannya*. *Mamak* akan bertanggung jawab atas terlaksananya pendidikan formal dan pendidikan agama *kemenakannya*.

Proses pelaksanaan *bajapuik* yang ada di daerah Pariaman terbagi menjadi 2 yaitu proses sebelum hari H pernikahan, pada saat hari H pernikahan. Adapun proses sebelum hari H pernikahan: *maratok tanggo/marambah jalan, mamendekkan hetongan, batimbang tando, manantauan uang japuik, bakampuang-kampuangan*. Lalu proses pada saat hari H pernikahan diantaranya: *manjapuik marapulai, akad nikah, basandiang dirumah anak daro, malam bainai, badantam/badoncek, bainduak bako, manjalang mintuo, manduo, pulang malam*.

Makna dari adanya budaya *bajapuik* di daerah Pariaman adalah sebagai bentuk penghargaan kepada pihak laki-laki. Adanya uang *japuik* yang diberikan oleh pihak perempuan kepada pihak laki-laki nantinya dapat digunakan untuk membiayai rumah tangga bersama istrinya. Pada saat acara *manjalang mintuo*, pihak perempuan juga akan menerima imbal balik dari keluarga laki-laki biasanya berupa uang, emas, dan aneka makanan. Walaupun timbal balik yang diterima oleh pihak perempuan nilainya tidak setara, tetapi dengan pemberian yang diberikan oleh keluarga pihak laki-laki, hal tersebut berarti keluarga pihak laki-laki menghargai pihak perempuan.

Pelaksanaan budaya *bajapuik* mengalami banyak perubahan, diantaranya perubahan nilai dari uang *japuik*. Pada zaman dahulu nilai moral yang diutamakan dalam budaya *bajapuik*, tetapi pada zaman sekarang nilai kebendaan dan material yang lebih diutamakan. Pihak laki-laki berlomba-lomba untuk meninggikan jumlah

uang *japuik* yang diinginkan, apabila pihak perempuan tidak bisa memenuhi jumlah uang *japuik* yang diinginkan, maka bisa saja pernikahan batal dilaksanakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Reza, A.D. 2011. *Pantangan Perkawinan di Kota Pariaman ditinjau dari Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 197*. Padang: Fakultas Hukum Universitas Andalas.
- Brata, N.T. 2006. *Prahara Reformasi Mei 1998 Jejak-Jejak Kesaksian*. Semarang: Titian Masa Pustaka & UPT UNNES Press.
- Brata, N.T. 2016. *Bahasa Dan Integrasi Bangsa Dalam Kajian Antropologi Fungsional*.
- Brata, N.T. 2018. *Berebut Emas Hitam di Pertambangan Minyak Rakyat. Yogyakarta: Dampak Ekonomi Sosial*. Semarang: LPPM UNNES.
- Brata, N.T Brata. 2020. *Hubungan Budaya Bekerja Dengan Envinroment Niche dan Dampak Ekonomi Sosial*. Semarang: LPPM UNNES
- Elly, K.1997. *Tata Cara Perkawinan Adat Istiadat Minangkabau*. Jakarta: Elly Kasim Collection.
- Garna, J.K. 1996. *Ilmu-Ilmu Sosial; Dasar, Konsep, Posisi*. Bandung : Program Pascasarjana UNPAD.
- Hasan, M. 2014. *Peranan Fakultas Dakwah Sebagai Lembaga Dakwah Kampus (LDK) dalam Pembedayaan Masyarakat Islam si Wilayah Lampung*. Lampung: UIN Raden Intan Lampung.
- Kato, T. 2005. *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta:Balai Pustaka.
- Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Kurniangsih, Y.S. dan N.T, Brata. 2015. *Tradisi Ngenger dalam Konteks Bride Service Pada Masyarakat Jawa di Desa Botoreco Kecamatan Kunduran, Kabupaten Blora*. Semarang. UNNES.
- Mansoer, M.D. 1970. *Sejarah Minangkabau*. Jakarta. Bharara.
- Meiyenti, S. 2010. *Perubahan Istilah Kekerabatan Dan Hubungannya Dengan Sistem Kekerabatan pada Masyarakat Minangkabau*. Jurnal Antropologi.16 Nurmahera. Semarang: Universitas Negeri Semarang.
- Simpuru, B. 2021. *Peran Orangtua Dalam Membentuk Karakter Anak di Era Milenial (StudiKasus Kecamatan Tempe Kabupaten Wajo)*. Skripsi Program Studi

Pendidikan Sosiologi Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhamadiyah Makassar.

Tanjung, B.A. 2012. *Kehidupan Banagari di Kota Pariaman*. Padang : Bappeda Kota Pariaman Pustaka Artaz.

Sari, H.K. dan N.T. Brata. 2020. *Fungsi dan Peran Abdi Dalem Di Keraton Kasunanan Surakarta Hadiningrat*. Semarang: Universitas Negeri Semarang.

PENGETAHUAN GENERASI Z TENTANG PENYAKIT MASUK ANGIN

Shaumti Ramadhani Perdana Putri¹, Junardi Harahap²

¹⁻²Universitas Padjadjaran, Bandung-Indonesia

Korespondensi: shaumti18001@mail.unpad.ac.id

Abstract: This study examines the knowledge that is understood by generation Z in Kelurahan Pondok Karya, Kecamatan Pondok Aren, South Tangerang City. This is something interesting because masuk angin, a disease with a folk-natural thinking concept and doesn't exist in modern medical science, actually can still be felt by generation Z whose stereotype is a generation that grew up with the internet and technology, making this urban settled generation more exposed to more information than previous generations. This study aims to find out how the knowledge of urban communities, especially Generation Z, regarding masuk angin. The research method used in this research is descriptive qualitative method with data collection techniques in the form of observation, interviews and literature studies. Interviews and field observations to determine the characteristics of informants were carried out in Pondok Jaya Bintaro housing. In-depth interviews were conducted with six youth IRPJ members who belong to the z generation at Perumahan Pondok Jaya Bintaro. The results of this study show an overview of Generation Z's knowledge about masuk angin including definitions, sources of knowledge, and ways to prevent and treat colds. The results of the study concluded that generation Z in Perumahan Pondok Jaya Bintaro saw masuk angin as a term to describe one or more early symptoms of various diseases.

Keywords: *Knowledge, Masuk Angin, Urban Society, Generation Z*

Abstrak: Penelitian ini mengkaji tentang pengetahuan yang dipahami oleh generasi Z di Kelurahan Pondok Karya, Kecamatan Pondok Aren, Kota Tangerang Selatan. Hal ini menjadi sesuatu yang menarik karena masuk angin, suatu penyakit yang konsepnya merupakan sebuah folknatural thinking dan tidak ada dalam ilmu medis modern, ternyata tetap dapat dirasakan oleh generasi Z yang stereotipnya adalah suatu generasi yang tumbuh bersama internet dan teknologi, menjadikan generasi ini lebih terpapar banyak informasi daripada generasi-generasi sebelumnya. Terlebih lagi, lokasi tempat tinggal yang berada di wilayah perkotaan. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana pengetahuan masyarakat perkotaan khususnya generasi Z mengenai masuk angin. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif deskriptif dengan teknik pengumpulan data berupa observasi, wawancara dan studi literatur. Wawancara dan observasi lapangan untuk mengetahui karakteristik informan dilakukan di perumahan pondok jaya Bintaro. Wawancara mendalam dilakukan pada enam remaja anggota IRPJ yang termasuk dalam generasi z di perumahan pondok jaya Bintaro. Hasil dari penelitian ini menunjukkan gambaran pengetahuan generasi Z mengenai masuk angin termasuk definisi, sumber pengetahuan berasal, serta cara-cara pencegahan dan pengobatan masuk angin. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa generasi Z di perumahan pondok jaya melihat masuk angin sebagai suatu istilah untuk menggambarkan satu atau lebih gejala awal dari berbagai penyakit.

Kata Kunci: *Pengetahuan, Masuk Angin, Masyarakat Perkotaan, Generasi Z*

A. Pendahuluan

Penelitian ini membahas mengenai pengetahuan tentang penyakit masuk angin pada masyarakat kota khususnya generasi Z. Penelitian dilakukan di sebuah perumahan di Bintaro yang termasuk ke dalam wilayah perkotaan, yaitu Kota Tangerang Selatan tepatnya di RW 006, Kelurahan Pondok Karya, Kecamatan Pondok Aren. Masuk angin merupakan suatu istilah yang digunakan oleh orang Indonesia untuk mendefinisikan gejala penyakit yang dirasakan sehari-hari namun diartikan sebagai satu penyakit yang konsepnya merupakan suatu *folknatural thinking* (Anggoro & Jee, 2021) yang merupakan sebuah ide, yang artinya pikiran yang dimiliki secara kolektif oleh suatu masyarakat. Masuk angin merupakan sebuah ide atau gagasan, yang termasuk dalam salah satu dari tiga wujud kebudayaan yang dipaparkan Koentjarningrat, yaitu ide, tindakan, dan artefak (Utami & Harahap, 2019). Pengetahuan mengenai masuk angin diteruskan secara turun temurun dari generasi ke generasi, namun catatan tentang masuk angin cukup sulit ditemukan sehingga orang Indonesia mengandalkan penyebaran informasi dari mulut ke mulut mengenai masuk angin.

Masuk angin merupakan suatu penyakit yang dipercaya dapat terjadi karena hilangnya keseimbangan dalam tubuh manusia. Keseimbangan tersebut termasuk keseimbangan dalam hal perilaku kesehatan manusia hingga keseimbangan dalam bagaimana manusia berperilaku dalam kehidupannya (Triratnawati, 2011). Ilmu antropologi kesehatan membagi sistem medis menjadi dua, yaitu personalistik dan naturalistik. Sistem medis personalistik adalah suatu sistem di mana suatu penyakit disebabkan karena adanya intrusi dari sesuatu yang dapat berupa makhluk supranatural, makhluk yang bukan manusia, atau makhluk yang bahkan merupakan manusia seperti dukun atau tukang sihir. Sedangkan, sistem medis naturalistik adalah suatu sistem yang di dalamnya dijelaskan bahwa sehat dan sakit berkaitan dengan keseimbangan. Sehat disebabkan karena unsur-unsur dalam tubuh berada dalam keseimbangan. Sebaliknya, jika unsur-unsur dalam tubuh mengalami ketidakseimbangan, maka sakit dapat terjadi. Selain itu, dalam sistem medis naturalistik, suatu penyakit juga disebabkan oleh di luar hal-hal supranatural. Penyakit dijelaskan terjadi karena adanya gangguan dari hal biologis seperti virus atau bakteri yang mengganggu keseimbangan tubuh (Foster & Anderson, 2013).

Berdasarkan deskripsi tersebut, masuk angin termasuk dalam suatu sistem medis naturalistik.

Pengetahuan dapat diperoleh melalui cara ilmiah dan non ilmiah. Cara ilmiah untuk mendapatkan pengetahuan dapat dilakukan dengan cara melakukan penelitian, sedangkan cara non ilmiah dalam mendapatkan pengetahuan adalah dengan cara *trial and error*, secara kebetulan, cara otoritas atau kekuasaan, dari pengalaman pribadi, cara akal sehat, kebenaran melalui wahyu, kebenaran secara intuitif, melalui jalan pikiran, induksi, dan deduksi. Cara-cara tersebut digunakan oleh manusia untuk memperoleh pengetahuan, termasuk generasi Z.

Generasi Z merupakan generasi yang tumbuh bersamaan dengan teknologi dan internet sehingga mereka sudah terbiasa dengan hal tersebut. Penggunaan internet yang cukup lama setiap harinya membuat generasi Z terpapar sangat banyak informasi sehingga pengetahuannya cukup luas (Hastini et al., 2020). Hal ini dapat menjadi suatu bayangan akan pengetahuan generasi Z tentang masuk angin. Terlebih lagi, generasi Z yang tinggal di wilayah perkotaan yang menurut Jamaludin (2015) masyarakat kota adalah masyarakat yang orientasi pengetahuannya lebih condong ke arah ilmu pengetahuan modern dan ilmiah dibandingkan dengan pengetahuan tradisional seperti mitos dan takhayul. Sedangkan, masuk angin merupakan suatu pemahaman yang sangat erat kaitannya dengan tradisi dan pengetahuan tradisional. Apakah para generasi Z masih memahami dan merasakan masuk angin, ataukah masuk angin sudah kurang dipercaya oleh generasi Z di wilayah perkotaan, ataukah generasi Z memiliki persepsi sendiri yang berbeda dengan pemahaman yang umum saat ini, berhubung paparan informasinya yang luas di internet?

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif deskriptif. Penjelasan deskriptif dengan bentuk narasi digunakan untuk menyajikan pengetahuan generasi Z mengenai masuk angin dengan konteks dan pemahaman yang lebih luas, menggambarkan perasaan, perspektif, dan pengalaman subjektif informan yang lebih mendalam, juga mendeskripsikan pengetahuan informan yang tidak terukur dengan angka. Sumber data dalam penelitian ini adalah primer dan sekunder, yaitu studi pustaka, observasi, dan wawancara mendalam. Wawancara

dan observasi lapangan untuk mengetahui karakteristik informan dilakukan di perumahan pondok jaya Bintaro. Wawancara mendalam dilakukan pada enam remaja anggota IRPJ yang termasuk dalam generasi z di perumahan pondok jaya Bintaro.

Data-data yang telah diperoleh dianalisis dengan membuat transkrip berdasarkan hasil wawancara yang telah dilakukan lalu dilanjutkan dengan proses reduksi data yang merupakan pemilihan dan penyederhanaan data dari data mentah menjadi data yang diperlukan. Kemudian pengelompokan data dilakukan dengan pembuatan matriks sebelum akhirnya dapat ditarik kesimpulan. Selanjutnya data yang diperoleh dari hasil wawancara dan observasi diubah menjadi suatu narasi yang berisi cerita dan deskripsi serta kutipan-kutipan dari informan. Selain itu, data sekunder juga digunakan yang berasal dari media informasi, artikel, dan arsip RW 06 di Perumahan Pondok Jaya Bintaro.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Tentang Perumahan Pondok Jaya Bintaro & Generasi Z (IRPJ)

Penelitian ini dilakukan di Perumahan Pondok Jaya Bintaro, Kota Tangerang Selatan. Terletak di wilayah yang strategis, Perumahan Pondok Jaya berdekatan dengan tiga rumah sakit yang cukup besar di Bintaro sehingga memudahkan warganya untuk menjangkau fasilitas kesehatan yang memadai. Rumah sakit tersebut adalah RS Mitra Keluarga Bintaro yang jaraknya 1,6 kilometer dari Perumahan Pondok Jaya, RS Premier Bintaro yang jaraknya 2,2 kilometer dari Perumahan Pondok Jaya, dan yang paling jauh berjarak 3,1 kilometer dari Perumahan Pondok Jaya adalah RSIA Bina Medika Bintaro. Perumahan ini difasilitasi dengan fasilitas keamanan, rekreasi dan olahraga, serta fasilitas ibadah. Beberapa toko kelontong juga tersebar di beberapa titik perumahan sebagai tempat belanja kebutuhan sehari-hari penduduk baik untuk bahan pokok maupun obat bebas. Namun, terjangkaunya solusi pemecah masuk angin menjadikan penderita tidak perlu ke rumah sakit untuk mencapai kesembuhan. Cukup jalan sedikit menuju warung terdekat dari rumah, menyerukan kata “beli” agar penjaga warung datang, menyebutkan obat yang mau dibeli, lalu pulang.

Mayoritas penduduk Perumahan Pondok Jaya Bintaro berada pada kategori usia produktif dan lanjut usia dengan tingkat pendidikan terakhir paling banyak adalah Diploma IV atau Strata I dan bermata pencaharian sebagai karyawan swasta. Generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro diwakili oleh IRPJ (Ikatan Remaja Pondok Jaya), organisasi remaja kompleks yang anggotanya berada di usia 15-23 tahun dan mayoritas berstatus sebagai mahasiswa. Remaja di Perumahan Pondok Jaya Bintaro termasuk anak muda yang aktif berorganisasi dengan program kerja yang beragam. Selain program kerjanya, mereka juga aktif berkumpul untuk bersenang-senang dengan kawan sebaya di lingkungan kompleks. Biasanya hampir rutin diadakan futsal tiap akhir pekan, yang paling sering adalah berkumpul bersama di saung taman yang berada di tengah kompleks, kadang di kedai kecil jajanan jepang yang terletak cukup di ujung.

2. Masuk Angin

Pengetahuan berarti suatu proses untuk mengetahui dan menghasilkan sesuatu yang disebut pengetahuan (Suhartono, 2020). Menurut Notoatmodjo (2014), pengetahuan adalah suatu hasil tahu dari manusia yang terjadi setelah seseorang melakukan penginderaan atas suatu objek tertentu melalui panca indra manusia serta merupakan suatu respons mental seseorang terhadap suatu objek yang ada atau terjadi.

Foster & Anderson (2013) juga membahas tentang beragam praktik dan tindakan kesehatan yang dilakukan oleh masyarakat yang berbeda-beda, yang mencerminkan bahwa segala perilaku tersebut dipengaruhi oleh latar belakang sosial, budaya, dan agama dari masing-masing masyarakat. Konteks sosial dan budaya sangat penting untuk dipahami dalam praktik kesehatan. Untuk melakukan praktik kesehatan yang efektif, perlu dipertimbangkan faktor-faktor sosial budaya yang mempengaruhi pengetahuan dari masyarakat tersebut.

Terdapat beragam cara manusia memperoleh pengetahuan diiringi faktor-faktor yang memengaruhinya. Seperti misalnya, masyarakat yang tinggal di lingkungan A dengan latar belakang B bisa memiliki pengetahuan yang berbeda dengan masyarakat yang tinggal di lingkungan C dengan latar belakang D. Hal ini mengindikasikan bahwa faktor yang berbeda, dapat menghasilkan pengetahuan yang berbeda pula.

3. Masuk Angin: Kata Mereka

Pemahaman akan masuk angin ini masih diamini hingga sekarang meskipun dalam sistem medis modern masuk angin bukanlah suatu hal yang nyata melainkan hanyalah flu biasa. Seperti dalam diskusi dari para informan, masuk angin merupakan suatu kondisi yang pernah dialami informan. Secara umum, informan tidak memberikan definisi yang universal tentang masuk angin. Mereka menjelaskan masuk angin ini dengan pemahamannya masing-masing dengan sedikit bingung, walaupun pada akhirnya deskripsi soal masuk angin itu mengalir dengan sendirinya.

Suatu hal yang peneliti sadari, informan memiliki reaksi yang sama dalam menjabarkan masuk angin. Mereka seperti berada di antara tahu betul dan tidak tahu soal masuk angin. Tahu betul karena masuk angin sudah sangat dikenal karena begitu dekat dan dialami sendiri, namun saking dekatnya masuk angin dalam kehidupan mereka, jadi sesuatu yang sulit dan cukup membingungkan untuk didefinisikan. Saat peneliti memberitahukan bahwa ingin bertanya seputar masuk angin, tawa dan cengar-cengir dilemparkan diikuti dengan kata “aduh, gimana, ya”. Namun demikian, informan sadar juga akhirnya bahwa masuk angin yang sepele itu ternyata memang cukup membuat bertanya-tanya. Setelah cukup berbincang mereka dapat mendeskripsikan masuk angin dengan deskripsi yang bisa dibilang boleh juga.

Perbedaan pendapat antara kubu medis modern dengan masyarakat awam tentang masuk angin menjadi sesuatu yang menarik. Masuk angin yang (lagi-lagi) sepele, suatu keadaan yang jarang diperhatikan ini ternyata jadi menyenangkan juga saat dibicarakan. Terlebih lagi, dibahas dari perspektif yang berbeda. Tidak jarang setelah informan berbicara panjang lebar soal pengalaman masuk anginnya tiba-tiba terdiam, kemudian ragu, lalu memberikan penjelasan dari sudut pandang satunya (medis modern). Menjadikan perbincangan soal masuk angin ini berputar-putar dalam siklus yang sama: masuk angin ada – tapi dalam ilmu medis tidak ada masuk angin – tapi saya benar merasakannya – tapi dalam ilmu medis ini hanya flu – tapi menurut saya flu dan masuk angin berbeda – ...dan begitu seterusnya.

Masuk angin di sini merupakan suatu ide atau pemahaman yang dimiliki secara kolektif dalam lingkup generasi Z. Diceritakan dan dipahami secara

folknatural thinking, yang menghubungkan angin atau udara dingin dengan penyakit dan menghasilkan masuk angin itu sendiri. Masuk angin adalah suatu wujud kebudayaan yang merupakan sebuah ide yang didapat dari mulut ke mulut karena adanya interaksi atau sosialisasi baik dari orang tua maupun lingkungan kawan sebaya.

Kalau menilik konsep *illness and disease*, masuk angin dapat dibilang sebagai *illness*, sesuatu yang sifatnya subjektif tergantung penderita. *Illness and disease*, yang keduanya sama-sama berarti penyakit, memiliki deskripsi yang berbeda namun saling berkaitan. *Disease* merupakan suatu istilah medis yang digunakan untuk mendeskripsikan adanya gangguan biologis atau fisik pada tubuh, merujuk pada kondisi fisiologis atau aptologis yang ditandai oleh satu atau beberapa gejala. *Disease* dapat disebabkan karena faktor yang beragam seperti infeksi, mutasi genetik, paparan lingkungan sekitar, atau pemilihan gaya hidup. Diagnosa dan pengobatan membutuhkan intervensi medis seperti operasi atau terapi lainnya (Closser et al., 2022).

Sedangkan *illness*, lebih merujuk pada persepsi dan perasaan “tidak enak” yang dirasakan seseorang. Menjadikan deskripsi akan *illness* ini lebih subjektif karena mempertimbangkan pengalaman sakit seseorang tidak hanya melalui aspek kesehatan, tapi juga dari aspek yang lebih luas seperti, fisik, emosional, dan pengaruh sosial terhadap seseorang. *Illness* dipengaruhi berbagai faktor psikologis serta sosial budaya yang dapat sangat berbeda pada tiap individu meskipun “*disease*” yang dirasa sebetulnya sama. Interpretasi, kepercayaan, dan pemahaman individu terhadap gejala yang dirasa tentang sebab dan akibat penyakitnya termasuk dalam *illness* yang terbentuk karena norma sosial, cara bertahan hidup, dan akses kesehatan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *disease* merujuk pada gangguan fisiologis dan biologis pada tubuh, sedangkan *illness* merujuk pada pandangan subjektif dan persepsi individu tentang keadaan sakit (Closser et al., 2022).

Masuk angin begitu luas nan rumit karena istilah serbaguna itu umumnya dipakai untuk menjelaskan gejala-gejala awal yang terbilang cukup ringan, yang mungkin sebetulnya adalah gejala dari penyakit lain. *Illness* yang dirasakan dan dipercaya sungguh oleh penderitanya adalah masuk angin, mungkin adalah

sebenarnya merupakan *disease* lain. Tentu saja ilmu medis modern bilang bahwa masuk angin itu sebetulnya *common cold*, karena gejala masuk angin yang paling umum adalah gejala-gejala penyakit flu. Dan sekali lagi, tentu saja masyarakat awam belum puas dengan paparan bahwa masuk angin hanyalah flu biasa, toh kasus-kasus masuk angin lain bisa bergejala lebih parah dari flu, bahkan menyebabkan kematian yang dikenal sebagai angin duduk yang istilah medisnya berbeda lagi yaitu angina pektoris atau penyakit jantung iskemia (Qamal et al., 2020). Perbedaan pemahaman akan suatu penyakit antara ilmu medis modern dengan masyarakat awam membuat hal ini, pergulatan paham tentang “penyakit” sama dengan definisi berbeda, sangat wajar terjadi.

Setelah beberapa wawancara berlalu, benang merah mulai terlihat pada hampir semua pernyataan informan pada akhir wawancara. Masuk angin bukan soal ada-tidak ada atau mitos-nyata, namun merupakan istilah yang dipakai untuk menggambarkan satu atau gabungan gejala yang dirasakan saat tubuh sedang kurang prima dengan ringkas dan sederhana, bukan penyakit yang berdiri sendiri.

a. Gejala

Tabel 1: Istilah Gejala Masuk Angin

No.	Gejala
1	<i>Tahak</i>
2	<i>Angin muter-muter</i>
3	<i>Badan sakit-sakit</i>
4	<i>Pusing</i>
5	<i>Sakit buat nelen</i>
6	Kembung
7	<i>Anget</i>
8	<i>Mampet</i>
9	<i>Eneg</i>
10	<i>Panas dingin</i>
11	<i>Lemes</i>

Sumber: Wawancara November 2022

Gejala-gejala di atas merupakan gejala yang sering dirasakan informan saat masuk angin dideskripsikan dengan satu kata, yaitu *gaenak badan*. *Gaenak badan* merupakan kondisi saat tubuh dirasa kurang sehat dan satu atau lebih dari gejala-gejala tersebut dirasakan. Ketika ditanya soal gejala, *gaenak badan*-lah kata yang pertama muncul dijelaskan dengan gejala-gejala pelengkap yang mengikuti.

Tahak adalah istilah yang digunakan informan bermakna sendawa. *Tahak* adalah salah satu penanda masuk angin yang paling menonjol karena banyak *tahak* artinya banyak pula angin yang terperangkap di dalam tubuh. Biasanya *tahak* tidak terjadi begitu saja, melainkan dibantu keluar dengan cara memijat bagian tubuh yang dirasa ada *angin muter-muter*, yang berarti dirasakan angin atau gas di dalam tubuh dan paling sering dirasakan di perut.

Perasaan tidak nyaman karena gas seringnya berkumpul di titik-titik tertentu dan dapat dikeluarkan dengan cara dipijat. Area-area ini adalah perut (pastinya), juga kepala serta punggung dan bahu, meskipun hampir seluruh bagian tubuh biasanya ikut-ikutan. Dengan mengetahui area mana yang sakit pertanda diganggu angin, penderita mampu memutuskan area spesifik yang harus difokuskan untuk dipijat.

Gejala lainnya yang menandakan masuk angin yaitu *sakit buat nelen* (sakit tenggorokan), *mampet* (hidung tersumbat), *lemes* (tidak bertenaga), dan *panas dingin* (demam disertai keringat). Gejala-gejala tersebut biasanya terjadi bersamaan dan gabungan gejala inilah yang membuat masuk angin menjadi ambigu di kalangan medis modern dan masyarakat awam, apakah ini flu atau masuk angin. Namun sepertinya hal ini tidak perlu dipusingkan lagi mengingat sudah cukup terjawab dengan paparan sebelumnya di atas. Dua gejala lainnya yang selalu berdampingan yaitu kembung dan *eneg* (mual). Perut yang terasa penuh karena terlalu banyak angin yang berkumpul berujung pada rasa mual. Dalam beberapa kasus tertentu penderita masuk angin dapat merasakan mual yang cukup untuk membuat penderita muntah.

Salah satu hal utama yang jadi pemicu perasaan mengganggu di atas adalah paparan udara dingin khususnya pada malam hari, terlebih lagi jika paparan tersebut menghembus tubuh lelah yang tidak terlindungi jaket dan penghangat lainnya.

Kegiatan rutin anak muda untuk kongko bersama hingga larut sudah menjadi hal yang sangat lumrah di lingkungan Perumahan Pondok Jaya Bintaro. Biasanya, kumpul-kumpul dimulai saat sore hari atau setelah petang. Rasa lapar kadang iseng ikut-ikutan bergabung, membuat mereka yang sedang asyik bercanda dan berbincang mau tidak mau keluar untuk mencari kudapan untuk dinikmati bersama.

Sebetulnya tepat di sebelah markas berkumpulnya remaja kompleks (saung taman), terdapat suatu pujasera kecil yang berisi penjaja makanan dan minuman mulai dari yang ringan hingga berat. Tetapi rasa lapar itu, saking isengnya, datang di waktu saat pujasera sudah tutup. Jadi, satu atau dua orang perwakilan berangkat untuk mencari kudapan pelipur lapar.

Kegiatan ini jadi salah satu penyebab utama masuk angin di kalangan generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro. Keasyikan kongko membuat para remaja lupa makan, akhirnya perut kosong berujung kembung. Orang yang sukarela keluar beli kudapan ringan, sukarela pula meningkatkan risiko masuk anginnya meski yang berdiam di saung tidak lepas dari risiko masuk angin. Saung yang sisi-sisinya terbuka kian menyambut lalu lalangnya angin malam. Bagi yang matanya sudah layu, biasanya pulang pada sekitar tengah malam. Sisanya melanjutkan kegiatan, tidak setiap hari tapi sesekali ditemani alkohol.

Menarik sekali dapat tahu fakta baru dari sudut pandang baru. Ternyata, bagi beberapa informan, konsumsi alkohol dapat berujung pada masuk angin juga. A menjelaskan bahwa esok hari setelah malam lepas minum alkohol, beberapa di antara yang mabuk merasa tidak enak badan. Peneliti berpikir bahwa wajar merasa pengar sehabis minum alkohol. Namun, rupanya A, mewakili teman-temannya, menjelaskan bahwa berbeda rasanya pengar pasca mabuk biasa dengan pengar pasca mabuk di saung. Pengar selepas mabuk biasanya terasa berat di kepala, mual, dan nyeri otot. Tidak ada *tahak* dan gejala khas masuk angin lainnya. Benar masuk angin-lah yang dirasa, bukan seperti pengar pada umumnya.

Efek samping alkohol memang membuat peminumnya merasakan ketidaknyamanan yang menyerang setelahnya atau mungkin pagi harinya. Rasa pengar yang jika dilihat-lihat memang mirip dengan gejala masuk angin (mual, pusing, nyeri otot). Rasa tidak enak ini sah-sah saja jika dibilang masuk angin, jika kembali pada definisi masuk angin di atas yang merupakan suatu istilah serbaguna, bukan penyakit yang berdiri sendiri. Juga kembali pada konsep *illness*, yang merasakannya lah yang paling paham. Entah masyarakat lain setuju atau tidak, generasi Z di Perumahan Pondok Jaya setidaknya setuju.

Dilihat-lihat, penyebab masuk angin pada generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro berakar pada satu hal, yakni kegiatan (cukup) rutin remaja kompleks

berkumpul di saung taman. Kongko hingga larut, ditemani dinginnya tiupan angin malam, perut kosong yang diisi makanan ringan namun telat, disambung alkohol, lalu pengar, berujung kelelahan. Lengkap sudah syarat masuk angin terpenuhi. Itulah beberapa biang kerok dari masuk angin yang pada akhirnya menjadikan penderita tidak produktif dan terganggu kesehariannya.

b. Upaya

1) Upaya Pencegahan

Beberapa biang kerok dari masuk angin sudah diketahui informan. Hal ini menjadikan mereka memiliki kiat-kiat untuk sebisa mungkin menghindari masuk angin. seperti yang telah dibahas sebelumnya, masuk angin dapat menyerang informan salah satunya karena paparan udara dingin. Lantas, menghindari terpapar udara dingin menjadi solusi informan dalam mencegah serangan masuk angin.

Saat perlu keluar rumah pada malam hari, mengandalkan jaket sebagai pelindung sekaligus penghangat merupakan cara yang paling mudah untuk mencegah serangan masuk angin. Jika tidak perlu keluar rumah saat malam hari, namun masih khawatir akan serangan masuk angin, daya tahan tubuh menjadi aset yang sangat penting untuk dijaga. Suplemen seperti vitamin serta obat herbal menjadi sesuatu yang berperan penting terhadap daya tahan tubuh.

Suplemen tambahan dan obat herbal sebagai agen penguat daya tahan tubuh tidak menjadi satu-satunya jalan untuk mencegah masuk angin. Menghindari begadang dan lelah berlebihan juga merupakan faktor penting untuk tidak melemahkan daya tahan tubuh. Daya tahan tubuh yang baik, akan menjaga tubuh tetap sehat.

Demikianlah cara, upaya, usaha, kiat-kiat informan menghindari diri dari serangan masuk angin. Paparan udara dingin diminimalisir dengan jaket, daya tahan tubuh menurun dicegah dengan konsumsi suplemen tambahan dan obat herbal, kelelahan dihindari dengan tidak begadang. Sebetulnya, jika kita kembali ke bagian penyebab di atas, yang berakhir dengan konklusi kongko-lah akar dari penyebab-penyebab masuk angin pada informan, cara mencegah yang paling masuk akal bagi peneliti adalah se-mudah tidak kongko. Namun, kembali lagi, kongko (yang bisa dibilang) rutin ini adalah salah satu pelipur lelah yang mungkin justru bisa menjadi pencegah masuk angin juga. Terlampau penat bisa menyebabkan stres yang

berujung pada menurunnya daya tahan tubuh. Sepertinya, kongko atau tidak kongko tidak mengurangi atau menambah risiko terserang masuk angin. Jadi, memang cara-cara pencegahan masuk angin yang dipilih informan sudah paling tepat dan sesuai dengan gaya hidup informan. Berikut tersaji tabel ringkasan beberapa upaya informan dalam mencegah masuk angin.

Tabel 2: Upaya Mencegah Masuk Angin

No.	Upaya Pencegahan
1	Menggunakan jaket
2	Konsumsi suplemen
3	Konsumsi obat herbal
4	Menghindari begadang
5	Menghindari kelelahan

Sumber: Wawancara November 2022

2) Upaya Pengobatan

Seribu satu daya upaya telah dilakukan dengan harapan terhindar dari masuk angin, masih bisa lolos juga ternyata. Jika terlanjur demikian, jalan yang dapat ditempuh untuk lepas dari masuk angin adalah dengan melakukan upaya pengobatan, mulai dari sekadar tidur dan minum air, hingga konsumsi obat tertentu.

Tidak sukar untuk memulihkan kembali tubuh yang terserang masuk angin. Cukup banyak minum air dan istirahat yang cukup, tidak sampai dua hari masuk angin bisa hilang dan tubuh bugar kembali. Bagi masuk angin yang masih tergolong ringan, seperti kelelahan dan kembung saja, sudah lebih dari cukup melakukan hal tersebut untuk lepas dari masuk angin. Namun, kadang masuk angin dapat menyerang lebih kuat, sehingga butuh usaha lebih untuk dapat pulih kembali.

Ketika masuk angin menyerang, sudah dapat dipastikan penderita merasakan kelelahan, nyeri otot, mual, hingga sakit kepala. Untuk itu, istirahat dan air putih saja tidak cukup. Informan memiliki opsi lain untuk kembali sehat, yaitu dengan minum obat-obatan herbal seperti tolak angin dan antangin, konsumsi suplemen seperti vitamin C, serta parasetamol jika dibutuhkan. Pada kasus lain, masuk angin yang dirasakan butuh penanganan lebih lagi karena gejala lain (bersin-bersin, sakit tenggorokan) mulai tampak.

Dikerik atau kerokan menjadi salah satu cara yang paling umum digunakan untuk mengatasi masuk angin. Namun, hanya dua dari seluruh informan yang menggunakan cara kerokan untuk masuk angin. Selebihnya tidak begitu suka kerokan karena sakit dan tidak nyaman. Pengobatan yang melibatkan sentuhan fisik seperti kerokan dan pijat menjadi opsi terakhir saat informan sudah merasa betul-betul tidak nyaman. Selain itu, istirahat, minum air, dan obat-obatan sudah cukup membantu.

Sempat dibahas pada bagian sebelumnya mengenai alkohol menyebabkan informan terserang masuk angin. Dalam kasus ini, ada satu cara pengobatan yang sedikit berbeda dan jujur saja, peneliti tidak menyangka bahwa cara ini dapat menjadi salah satu cara yang efektif untuk mengatasi masuk angin.

Berdasarkan wawancara, diketahui bahwa pada generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro ada dua jenis masuk angin. yang pertama yaitu masuk angin biasa, yang kedua yaitu masuk angin sebab alkohol. Dua masuk angin ini sebetulnya hampir mirip, namun yang membedakan adalah masuk angin setelah minum alkohol menyebabkan badan terasa lebih berat dan mudah haus. Maka dari itu, informan memiliki cara yang berbeda untuk mengatasi dua masuk angin yang berbeda biangnya itu. Masuk angin karena alkohol dapat diatasi secara efektif dengan cara tidur, minum banyak air dan mandi air dingin. Sedangkan masuk angin biasa dapat diatasi dengan minum cukup air dan istirahat, pijat, kerokan, dibaluri minyak di perut, minum suplemen, obat flu, dan obat-obatan herbal.

Ragam upaya pengobatan yang telah disebutkan di atas dapat berdiri sendiri atau berupa kombinasi dari cara-cara yang dirasa dapat saling melengkapi. Berdasarkan pernyataan-pernyataan informan, upaya pengobatan masuk angin peneliti kategorikan menjadi dua macam, yaitu pengobatan masuk angin biasa dan pengobatan masuk angin sebab alkohol.

Segala upaya yang dilakukan baik untuk mencegah atau mengobati masuk angin ialah cara dan usaha untuk mencapai kesehatan yang dapat disebut sebagai *health seeking behaviour*. Suatu perilaku atau tindakan apapun yang dilakukan agar mendapatkan tubuh sehat, baik dengan melakukan perawatan dan pengobatan saat sakit seperti minum obat herbal atau obat konvensional, atau berperilaku yang menunjang kesehatan agar tidak terjangkit penyakit yang dilakukan generasi Z di

Perumahan Pondok Jaya dengan cara menghindari paparan angin berlebih dengan memakai jaket.

3) Jenis Terapi Digunakan

Ragam pengobatan di atas yang dilakukan informan untuk mengatasi masuk angin dapat disebut sebagai terapi. Berdasarkan data temuan dari hasil wawancara yang telah dilakukan, beberapa metode terapi yang digunakan dibagi menjadi tiga jenis, yaitu dengan konsumsi suplemen, terapi obat, dan terapi komplementer.

a. Suplemen

Suplemen adalah suatu zat atau bahan yang mengandung satu atau lebih vitamin, mineral, asam amino, asam lemak, dan serat yang berfungsi sebagai asupan nutrisi tambahan. Meskipun demikian, suplemen tetap tidak bisa menggantikan vitamin, mineral, dan nutrisi dari bahan makanan asli. Maka dari itu suplemen dianjurkan untuk dikonsumsi saat dibutuhkan saja (Lidia et al., 2020).

Suplemen yang dikonsumsi informan untuk mengatasi dan meringankan gejala masuk angin adalah vitamin C. Vitamin C termasuk suplemen yang berperan sebagai antioksidan dan membantu produksi kolagen dan zat lainnya hingga dapat meningkatkan kekebalan tubuh juga melawan mikroorganisme penyebab infeksi (Widiyanto et al., 2022). Masuk angin membuat penderita merasa letih yang dapat berujung pada penurunan kekebalan tubuh. Maka tidak heran jika informan mengonsumsi vitamin C saat diserang masuk angin

b. Obat

Obat merupakan suatu zat ataupun benda yang dikonsumsi bertujuan untuk menjaga kesehatan serta mencegah dan menyembuhkan penyakit (Rahayuda, 2016). Obat yang diproduksi oleh perusahaan farmasi ditandai jenisnya berdasarkan logo yang biasanya ada pada kemasan obat. Terdapat tujuh jenis obat dalam penelitian Rahayuda (2016), meliputi empat jenis obat konvensional atau modern dan tiga jenis obat herbal.

Obat-obatan yang digunakan informan untuk masuk angin terdiri dari obat konvensional serta obat herbal. Obat konvensional yang dikonsumsi informan yaitu Ultraflu, Neozep Forte, dan Panadol. Sedangkan obat herbal yang dikonsumsi informan adalah Tolak Angin dan Antangin.

Ultraflu merupakan obat yang berguna untuk mengatasi gejala-gejala flu seperti, hidung tersumbat, bersin-bersin, sakit kepala, sakit tenggorokan, dan demam. Kandungan obat ini adalah paracetamol, phenylpropanolamine HCl, dan chlorpheniramine maleate. Obat ini berfungsi sebagai analgesik-antipiretik yang meringankan sakit kepala serta demam, dekonjestan hidung yaitu melegakan hidung tersumbat, dan antihistamin yaitu sebagai penghambat zat-zat pemicu alergi yang dapat meringankan bersin-bersin (Klikdokter, 2022). Ultraflu masuk ke dalam golongan obat bebas terbatas dengan logo lingkaran biru dengan garis tepi hitam.

Neozep Forte merupakan obat yang berperan sebagai antihistamin, analgesik, dan antipiretik dengan kandungan paracetamol, phenylpropanolamine HCl, salicylamide, dan chlorpheniramine maleate. Kandungan-kandungan tersebut berfungsi sebagai peringan rasa nyeri, penurun demam, serta penghambat zat-zat alergi penyebab bersin-bersin (Klikdokter, 2023a). Neozep Forte termasuk ke dalam golongan obat bebas terbatas dengan logo longkaran biru dengan garis tepi hitam. Panadol adalah suatu obat yang mengandung paracetamol 500 mg, berfungsi untuk meredakan rasa nyeri dan menurunkan demam (Klikdokter, 2023b). Obat ini termasuk dalam golongan obat bebas dengan logo lingkaran hijau dengan garis tepi hitam.

Tolak Angin merupakan obat herbal yang mengandung buah adas, kayu ules, daun cengkeh, jahe, daun mint, minyak *peppermint*, dan madu yang dapat bermanfaat untuk mengatasi gejala-gejala umum masuk angin yang meliputi mual, perut kembung, dan sakit perut (Alodokter, 2023b). Antangin adalah obat herbal yang fungsinya kurang lebih sama dengan Tolak Angin, namun mengandung beberapa bahan yang berbeda. Antangin mengandung jahe, daun sembung, ginseng, peppermint, akar manis, biji pala, meniran, kunyit, daun mint, royal jelly, dan madu (Alodokter, 2023a). Dua obat di atas termasuk ke dalam golongan Obat Herbal Terstandar (OHT) dengan logo tiga tanda bintang (*) berwarna hijau muda dalam lingkaran kuning dan garis tepi hijau tua.

4) Terapi Komplementer

Terapi komplementer merupakan suatu usaha pengobatan yang bersifat pelengkap atau pengganti dari terapi medis dan biasanya dilakukan karena kebutuhan masyarakat akan kesehatan dengan harapan untuk mendapatkan

kesembuhan dari penyakitnya dalam jangka waktu yang lebih singkat (Suryani & Sianturi, 2013). Menurut NCCAM (National Center for Complementary and Alternative Medicine) dalam Hidayat (2019), terapi komplementer dapat diklasifikasikan menjadi lima, yaitu mind-body therapy yaitu teknik yang digunakan untuk meningkatkan kapasitas pikiran yang mempengaruhi fungsi tubuh, biological based therapy yaitu terapi menggunakan zat-zat dari alam, manipulative and body based therapy yaitu terapi berdasarkan menggerakkan satu atau lebih anggota tubuh, energy therapy yaitu terapi yang berfokus pada energi yang diyakini melingkungi dan menembus tubuh, dan system of care yaitu sistem perawatan yang dibangun berdasarkan teori yang berkembang terpisah dari sistem Barat. Beberapa jenis terapi digunakan yang termasuk ke dalam terapi komplementer adalah pijat, minyak, kerokan, tidur, dan mandi.

Berdasarkan kategori-kategori terapi komplementer di atas menurut Hidayat (2019), upaya terapi yang dilakukan remaja generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro dapat dikelompokkan sebagaimana berikut:

a. *Manipulative and Body Based Therapy*

Terapi komplementer jenis ini adalah sistem terapi yang menggunakan manipulasi manual untuk menggerakkan satu atau lebih dari bagian tubuh, dilakukan dengan maksud mengatasi ketidakseimbangan struktural atau sistematis dari tulang dan sendi serta sistem sirkulasi. Terapi yang digunakan informan dalam mengatasi masuk angin yang termasuk dalam kategori manipulative and body based therapy adalah pijat dan kerokan disertai atau tanpa minyak yang termasuk sebagai praktik pijat, serta tidur dan mandi yang termasuk sebagai relaksasi.

Pijat adalah suatu proses menekan, menggosok, dan memanipulasi jaringan otot untuk melancarkan sirkulasi darah serta memberikan efek relaksasi pada otot yang tegang. Pijat menjadi salah satu cara untuk meringankan rasa tidak nyaman karena nyeri otot yang dapat disebabkan oleh masuk angin. Otot yang tegang saat dipijat akan menjadi lebih rileks sehingga melancarkan peredaran darah dan seringkali menyebabkan sendawa (Hellosehat, 2022). Maka dari itu, pijat di mata orang awam menjadi salah satu cara untuk mengeluarkan angin yang terperangkap dalam tubuh sehingga masuk angin dapat sembuh. Pijat dapat dilakukan dengan

atau tanpa minyak. Cara yang paling umum digunakan oleh informan yaitu pijat dengan menggunakan minyak, terutama pada bagian perut.

Kerokan merupakan salah satu sistem pijat yang sudah ada sejak lama di Indonesia, bahkan termasuk salah satu yang paling tua. Kerokan biasa dilakukan pada area punggung pasien dengan menggunakan benda pipih yang digosokkan pada punggung setelah diolesi dengan minyak sebelumnya. Tidak berbeda jauh dengan pijat biasa, kerokan juga memiliki manfaat serupa bagi pasien untuk memperoleh kesembuhan dari masuk angin. Kerokan dapat membuka pembuluh darah yang juga memberikan sensasi hangat dan membuat area kulit yang dikerok menjadi kemerahan. Makin merah, artinya makin banyak angin dalam tubuh pasien. Meski dihiasi rasa sakit, kerokan tetap menjadi langkah alternatif untuk dapat bebas dari masuk angin (Kenseimassage, 2023).

Minyak yang merupakan pelengkap ritual pijat dan kerokan juga dapat digunakan sendiri untuk mengatasi masuk angin dengan cara diolesi di bagian tubuh tertentu, biasanya perut. Minyak dapat memberikan sensasi hangat, seperti pijat, dapat melancarkan sirkulasi darah terutama pada bagian pencernaan sehingga dapat menyebabkan sendawa.

Cara yang termasuk dalam kategori terapi komplementer ini adalah relaksasi. Relaksasi adalah suatu kegiatan untuk melemaskan otot-otot tubuh yang berguna untuk mengurangi rasa tegang pada otot. Relaksasi memiliki banyak manfaat, yaitu untuk membantu menghindari sakit kepala akibat stres, mengurangi kecemasan, dan meningkatkan semangat seseorang (Aufar & Raharjo, 2020). Berdasarkan hasil wawancara, metode penyembuhan yang termasuk relaksasi adalah tidur dan mandi.

Tidur adalah salah satu kebutuhan dasar manusia yang sangat penting dan memiliki pengaruh besar terhadap tubuh, sama halnya seperti pola makan sehat dan olahraga rutin. Waktu tidur orang dewasa idealnya tujuh hingga sembilan jam setiap harinya. Tidur yang cukup dapat memberikan banyak manfaat, yaitu meningkatkan produktivitas, memperbaiki suasana hati, meningkatkan daya ingat, memperkuat sistem imun tubuh, dan menghilangkan stres (Alodokter, 2022). Dengan sekian banyak manfaatnya, mandi dapat termasuk sebagai relaksasi. Pikiran dan tubuh yang lelah akibat stres dan kelelahan dapat hilang dengan tidur. Tidur, selain

merupakan kebutuhan dasar manusia, dibutuhkan lebih banyak saat tubuh sedang kurang sehat. Saat tidur, fungsi-fungsi tubuh bekerja lebih baik karena meningkatnya imunitas sehingga dapat melawan berbagai gangguan dari luar penyebab sakit. Maka dari itu, tidur menjadi salah satu cara paling mudah dan murah yang menjadi pilihan informan dalam mengatasi masuk angin.

Mandi merupakan suatu kegiatan membersihkan tubuh dari kotoran menggunakan sabun dan air yang berfungsi untuk menghilangkan bau dan kotoran serta sel-sel kulit mati. Selain itu, mandi juga memiliki manfaat untuk melancarkan peredaran darah, meningkatkan sistem kekebalan tubuh, memperbaiki kualitas tidur, dan membantu untuk mengurangi stres yang artinya mandi dapat termasuk sebagai kegiatan relaksasi (Brier & Lia Dwi Jayanti, 2020). Oleh sebab itu dapat dipahami mengapa informan menjadikan mandi sebagai salah satu cara untuk membuat tubuh pulih dari serangan masuk angin.

b. *Biological Based Therapy*

Jenis terapi komplementer yang satu ini adalah terapi yang berdasarkan zat-zat biologis dengan menggunakan bahan-bahan alami. Dalam hal ini, upaya penyembuhan terpilih yang termasuk dalam biological based therapy adalah dengan menggunakan obat herbal. Obat herbal yang digunakan informan yaitu Obat Herbal Terstandar (OHT) berbasis bahan alami yang bermerek Tolak Angin dan Antangin.

4. Sumber Pengetahuan

Generasi Z tumbuh besar bersama teknologi dan informasi yang melimpah dalam waktu cepat, berpengaruh cukup besar terhadap cara pandangnya terhadap suatu hal yang ada pada masyarakat, salah satunya masuk angin. Di satu sisi, mereka merasa masuk angin itu nyata keberadaannya. Mereka merasakan sendiri dan itulah yang selama ini didengar dari orang-orang di lingkungannya, khususnya dari para orang tua. Namun, di sisi lain informasi yang didapat dari luar seperti artikel, video, dan unggahan informasi yang sebagian besar ada di internet berkata lain.

Pengetahuan diperoleh dengan berbagai cara dan dipengaruhi oleh banyak faktor yang ada saat proses pengetahuan didapatkan. Beberapa informan bercerita bahwa hal-hal tentang masuk angin diketahui karena itulah yang diucapkan orang tua mereka.

Menurut informan lain, selain melalui orang tua, pengetahuan seputar masuk angin juga diperoleh melalui hal-hal yang berjalan dalam pikirannya sendiri. Beberapa hal yang telah diceritakan informan di atas juga dipengaruhi oleh beberapa faktor, salah satunya pengalamannya sendiri. Faktor lain juga mengambil peran dalam urusan pengetahuan soal masuk angin ini, yaitu paparan informasi yang didapatkan informan melalui buku dan/atau internet.

Meskipun informasi seputar masuk angin awalnya diperoleh melalui orang yang kedudukan kekuasaannya di atas informan, setelah beranjak dewasa beberapa informan menemukan fakta lain soal masuk angin baik yang disengaja maupun tidak disengaja. Hal ini cukup berpengaruh terhadap pemahaman informan soal masuk angin. Informasi tentang satu hal yang sama menyerang dari dua sudut pandang berbeda secara bersamaan. Wajar saja jika hal ini membuat informan mempertanyakan kembali akan kenyataan masuk angin yang sesungguhnya. Meskipun demikian, karena bekal informasi masuk angin dari orang tua mengenai apa itu masuk angin dan bagaimana gejala masuk angin tetap dirasakan oleh para informan, masuk angin tidak serta-merta diinvalidasi keberadaannya, meskipun dua pendapat yang membuat ragu itu tetap ada di benak mereka.

Demikianlah serba-serbi masuk angin dapat dipahami oleh generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro. Dengan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa pada Generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro, pengetahuan tentang masuk angin diperoleh melalui cara otoritas atau kekuasaan yaitu melalui orang tua dan melalui jalan pikiran. Pengetahuan akan masuk angin pada Generasi Z di Perumahan Pondok Jaya juga dipengaruhi oleh faktor pengalaman dan paparan informasi.

D. Kesimpulan

Keadaan sakit adalah hal yang wajar dialami oleh manusia, tidak terkecuali generasi Z. Meskipun generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro tinggal di wilayah dengan keadaan lingkungan yang cukup baik dan minim risiko, sakit tetap dialami juga dipengaruhi oleh gaya hidup mereka.

Penyakit sehari-hari yang sering dirasakan oleh generasi Z adalah masuk angin. Masuk angin adalah suatu istilah yang umum digunakan untuk menggambarkan kondisi tubuh yang sedang kurang sehat. Gejala khas masuk angin ialah perut kembung, nyeri otot, dan sakit kepala. Masuk angin yang merupakan

suatu konsep folk-natural thinking dan identik dengan pemikiran tradisional ternyata masih ditemui juga pada kehidupan generasi Z yang tinggal di wilayah perkotaan. Padahal, masyarakat kota identik dengan ciri khasnya yang lebih mementingkan pengetahuan ilmiah dari pada mitos, ditambah generasi Z yang tumbuh besar bersama internet dan teknologi. Hal ini menjadi sesuatu yang mempengaruhi pengetahuan generasi Z tentang masuk angin.

Masuk angin yang tidak dikenal dalam dunia medis namun tetap dialami sendiri membuat hal ini menjadi pembicaraan yang membingungkan bagi generasi Z. Meskipun demikian, masuk angin mau tidak mau tetap diterima. Toh, mereka mengalami sendiri eksistensi masuk angin. Maka dari itu generasi Z memiliki cara-cara untuk mencegah dan mengatasinya bila kedatangan masuk angin. Segala informasi yang dipunyai generasi Z didapatkan dari orang tua dan melalui jalan pikiran mereka. Faktor-faktor pengalaman dan paparan informasi turut mempengaruhi pengetahuan generasi Z di Perumahan Pondok Jaya Bintaro soal masuk angin.

Kajian sebelumnya memaparkan bahwa masuk angin merupakan suatu penyakit yang dapat terjadi karena adanya ketidakseimbangan yang terjadi dalam tubuh manusia. Hal ini sejalan dengan temuan peneliti di lapangan, yaitu ketidakseimbangan gaya hidup yang dimiliki oleh generasi Z menyebabkan adanya gangguan pada tubuh mereka, sehingga menimbulkan gejala-gejala penanda tubuh sedang kurang sehat, yang disebut sebagai masuk angin. Soal masuk angin dalam dunia medis yang sebetulnya hanya flu biasa atau common cold, masih menjadi pembicaraan paradoks di lingkungan generasi Z karena beberapa gejala masuk angin yang dirasa memang seperti flu, namun gejala lainnya bukan gejala flu.

Terlepas dari debat kusir tiada akhir generasi Z soal keberadaan masuk angin, tidak dapat dipungkiri bahwa istilah “masuk angin” kian erat dengan kehidupan mereka. Mau bagaimana pun, masuk angin tetap juara menjadi istilah warisan untuk menggambarkan satu atau gabungan gejala suatu penyakit. Apapun sakitnya, masuk angin sebutannya. Semua menjadi masuk akal karena masuk angin memang bukan penyakit yang berdiri sendiri, namun istilah untuk menggambarkan berbagai gejala penyakit apapun. Semua gejala awal dari berbagai penyakit dapat saja didefinisikan sebagai masuk angin.

DAFTAR PUSTAKA

- Alodokter. (2023a). *Antangin*. Alodokter.Com. 17-03-23
- Alodokter. (2023b). *Tolak Angin*. Alodokter.Com.
- Anggoro, F. K., & Jee, B. D. (2021). The Substance of Cold: Indonesians' Use of Cold Weather Theory to Explain Everyday Illnesses. *Frontiers in Psychology*, 12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.734044>
- Foster, G. M., & Anderson, B. G. (2013). *Antropologi Kesehatan*. Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).
- Hastini, L. Y., Fahmi, R., & Lukito, H. (2020). Apakah Pembelajaran Menggunakan Teknologi dapat Meningkatkan Literasi Manusia pada Generasi Z di Indonesia? *Jurnal Manajemen Informatika (JAMIKA)*, 10(1), 12–28. <https://doi.org/10.34010/jamika.v10i1.2678>
- Jamaludin, A. N. (2015). Sosiologi Perkotaan Memahami Masyarakat Kota dan Problematikanya. In *Sosiologi Perkotaan*. CV PUSTAKA SETIA.
- Klikdokter. (2022). *Ultraflu*. Klikdokter.Com. <https://www.klikdokter.com/obat/obat-batuk-pilek-dan-flu/ultraflu>
- Klikdokter. (2023a). *Neozep Forte*. Klikdokter.Com. <https://www.klikdokter.com/obat/obat-batuk-pilek-dan-flu/neozep-forte>
- Klikdokter. (2023b). *Panadol*. Klikdokter.Com.
- Notoatmodjo, S. (2014). *Metodologi Penelitian Kesehatan*. Rineka Cipta.
- Suhartono, S. (2020). *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Persoalan Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*. Ar-Ruzz Media.
- Triratnawati, A. (2011). Masuk Angin dalam Konteks Kosmologi Jawa. *Humaniora*, 23(3), 326–335. <https://doi.org/10.22146/jh.v23i3.1033>
- Utami, T. N., & Harahap, R. A. (2019). *Sosioantropologi Kesehatan: Integrasi budaya dan Kesehatan*. Prenadamedia Group.



9 772614 556006