

JEMBATAN KEMATIAN: ANALISIS FAKTOR SOSIAL BUDAYA DALAM FENOMENA BUNUH DIRI DAN PERCOBAAN BUNUH DIRI DI JEMBATAN BAHTERAMAS KENDARI

BRIDGE OF DEATH: AN ANALYSIS OF SOCIO-CULTURAL FACTORS IN THE PHENOMENON OF SUICIDE AND ATTEMPTED SUICIDE AT BAHTERAMAS BRIDGE, KENDARI.

Sarlan Adijaya, Erens Elvianus Koodoh, Laxmi*, Zainal, Danial, Abdul Jalil
Jurusan Antropologi Universitas Halu Oleo

*Korespondensi penulis: laxmi77antro@yahoo.com

<p>ARTICLE HISTORY Received [20 March 2025] Revised [30 April 2025] Accepted [10 May 2025]</p>	<p>ABSTRAK</p> <p>Penelitian ini menganalisis fenomena bunuh diri di Jembatan Bahteramas Kendari, yang telah mencatat empat kasus bunuh diri dan tiga percobaan bunuh diri sejak dibuka pada Oktober 2020, dengan mayoritas korban adalah laki-laki. Dengan pendekatan etnografi kritis dan wawancara mendalam bersama keluarga korban, tokoh masyarakat, dan warga sekitar, penelitian ini mengungkap tiga faktor sosial-budaya utama: (1) kesenjangan antara kesadaran kultural dan kemampuan ekonomi yang menciptakan kondisi anomie; (2) individualisasi struktur sosial yang melemahkan ikatan tradisional; dan (3) disfungsi institusi keagamaan dalam memberikan bimbingan spiritual. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bunuh diri di kalangan laki-laki merupakan manifestasi dari krisis maskulinitas dalam konteks budaya Tolaki dan masyarakat urban saat ini. Konstruksi maskulinitas tradisional yang menempatkan laki-laki sebagai "raja tanpa mahkota" dengan konsep kohanu, ditambah dengan tekanan gender kontemporer yang menciptakan ketidaksetaraan ekonomi dalam keluarga, serta keterbatasan mekanisme coping maskulin yang tercermin dalam norma "laki-laki tidak bercerita," secara kumulatif menciptakan tekanan psikososial yang ekstrem. Analisis simbolis mengungkapkan transformasi Jembatan Bahteramas dari simbol kemajuan menjadi "tempat bunuh diri" melalui proses konstruksi sosial dan ritualisasi pola perilaku. Temuan ini menekankan pentingnya strategi pencegahan yang peka terhadap konteks budaya yang spesifik, termasuk rekonstruksi maskulinitas yang lebih sehat dan penguatan mekanisme dukungan sosial yang berbasis pada nilai-nilai budaya lokal.</p>
<p>KEYWORDS Suicide, masculinity, Tolaki culture, anomie, Bahteramas Bridge</p>	<p>ABSTRACT</p> <p>This research analyzes the phenomenon of suicide on Kendari's Bahteramas Bridge, which has recorded four suicides and three suicide attempts since its opening in October 2020, with the majority of victims being male. Using a critical ethnographic approach and in-depth interviews with victims' families, community leaders, and local residents, this research reveals three main socio-cultural factors: (1) the gap between cultural awareness and economic capability that creates conditions of anomie; (2) the individualization of social structures that weakens traditional ties; and (3) the dysfunction of religious institutions in providing spiritual guidance. The results show that suicide among men is a manifestation of the crisis of masculinity in the context of Tolaki culture and urban society today. The traditional construction of masculinity that places men as "kings without crowns" with the concept of kohanu, coupled with contemporary gender pressures that create economic inequality within families, as well as the limitations of masculine coping mechanisms reflected in the norm of "men don't tell stories," cumulatively create extreme psychosocial stress. Symbolic analysis reveals the transformation of Bahteramas Bridge from a symbol of progress to a "suicide spot" through a process of social construction and ritualization of behavioral patterns. These findings emphasize the importance of prevention strategies</p>
<p>This is an open access article under the CC-BY-SA license</p>	



that are sensitive to specific cultural contexts, including the reconstruction of healthier masculinities and the strengthening of social support mechanisms based on local cultural values.

PENDAHULUAN

Jembatan Bahteramas yang membentang sepanjang 1.360 meter dengan tinggi maksimal saat air pasang 25 meter melintasi Teluk Kendari telah menjadi fenomena sosial yang mengkhawatirkan sejak beroperasi pada 22 oktober 2020. Dalam dua tahun terakhir, jembatan ini menyaksikan 4 kasus bunuh diri dan 3 percobaan bunuh diri, yaitu: YM laki-laki 32 tahun, kejadian bunuh diri Juni 2023; As perempuan 25 tahun, kejadian percobaan bunuh diri Februari 2023; RN perempuan 19 tahun, kejadian bunuh diri April 2025; EG laki-laki 23 tahun, kejadian bunuh diri Mei 2025; AI laki-laki 22 tahun (yatim ibu telah meninggal lama), kejadian bunuh diri Juni 2025; R laki-laki paruh baya, kejadian percobaan bunuh diri Juni 2025; ibu muda kecapean tanpa identitas bersama dengan anaknya yang masih kecil, kejadian percobaan bunuh diri Juni 2025. Peristiwa itu dilakukan dengan pola konsisten: korban datang menggunakan sepeda motor, memarkir kendaraan, kemudian melompat ke perairan. Fenomena ini menunjukkan tiga karakteristik penting yang memerlukan kajian sosial-budaya mendalam: peningkatan kasus dalam periode singkat, dominasi korban laki-laki, dan konsistensi pemilihan lokasi yang sama.

Peningkatan kasus bunuh diri dan percobaan bunuh diri di Kendari bukanlah hal yang bisa dianggap sepele. Ini sebenarnya mencerminkan perubahan sosial-budaya yang lebih dalam. Durkheim (1897) mengungkapkan bahwa angka bunuh diri sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat, termasuk seberapa baik mereka terintegrasi dan seberapa kuat regulasi moral yang ada. Masyarakat Sulawesi Tenggara, yang tengah mengalami perubahan cepat akibat modernisasi dan urbanisasi, mungkin sedang berjuang untuk beradaptasi dengan nilai-nilai baru, sementara dukungan tradisional mulai melemah. Proyek infrastruktur besar seperti Jembatan Bahteramas menunjukkan perubahan sosial-ekonomi yang bisa menambah tekanan psikososial bagi masyarakat yang belum sepenuhnya menyesuaikan diri dengan kehidupan modern.

Kondisi ekonomi yang penuh paradoks ini semakin menguatkan argumen Durkheim mengenai anomie sosial. Data kemiskinan yang beragam menunjukkan betapa rumitnya tekanan ekonomi yang dihadapi masyarakat. Misalnya, BPS mencatat tingkat kemiskinan nasional sebesar 8,57% pada September 2024, sementara Bank Dunia, dengan standar internasional US\$6,85 PPP, menunjukkan bahwa 60,3% penduduk Indonesia hidup dalam kemiskinan pada tahun 2024, meskipun diperkirakan akan turun menjadi 58,7% pada 2025. Di tingkat regional, Sulawesi Tenggara mencatat tingkat kemiskinan sebesar 10,63% pada September 2024, turun dari 11,21% pada Maret 2024, tetapi masih lebih tinggi dari rata-rata nasional BPS. Kota Kendari menunjukkan sebuah paradoks yang mencolok: meskipun tingkat kemiskinan relatif rendah (4,23% pada 2024), tingkat pengangguran justru meningkat menjadi 5,67%, bertambah 1.340 orang dibandingkan tahun sebelumnya dan berada di atas rata-rata nasional yang sebesar 4,76%.



Stabilitas inflasi yang terjaga - dengan inflasi di Sulawesi Tenggara mencapai 1,73% (Juli 2024) dan Kendari sebagai kota dengan inflasi tertinggi di provinsi ini - seharusnya menciptakan suasana ekonomi yang positif. Namun, meski indikator makro ini menunjukkan perbaikan, hal itu tidak serta-merta mengurangi tekanan psikososial yang dialami individu, terutama bagi mereka yang menghadapi pengangguran. Ketidaksiharian antara kemajuan kolektif (seperti infrastruktur modern, inflasi yang terkontrol, dan penurunan angka kemiskinan) dengan kenyataan individu (seperti meningkatnya pengangguran dan tekanan kompetisi di dunia ekonomi) menciptakan kondisi anomie klasik yang dijelaskan oleh Durkheim. Ini terjadi ketika harapan tidak sejalan dengan kemampuan struktural untuk mencapainya, yang pada gilirannya dapat menyebabkan disintegrasi sosial dan bahkan perilaku bunuh diri sebagai reaksi terhadap ketidakseimbangan antara harapan sosial dan kenyataan pribadi.

Dominasi laki-laki sebagai korban dalam kasus bunuh diri di Jembatan Bahteramas mencerminkan adanya faktor gender yang berkaitan dengan bagaimana maskulinitas dibentuk dalam budaya setempat. Di Sulawesi Tenggara, ada harapan sosial yang kuat bagi laki-laki untuk menjadi penopang keluarga, menunjukkan kekuatan mental, dan mampu mengatasi masalah secara mandiri. Konsep kehormatan dan harga diri laki-laki tampaknya sangat terkait dengan kemampuan mereka untuk memenuhi peran sosial yang diharapkan. Ketika menghadapi kegagalan dalam hubungan, masalah keuangan, atau tekanan sosial lainnya, laki-laki bisa merasa kehilangan identitas maskulin mereka dan mengalami krisis harga diri. Cleary (2012) menekankan bahwa konstruksi maskulinitas yang kaku dapat meningkatkan risiko bunuh diri, karena laki-laki sering kali merasa terjebak dalam kesulitan untuk mengekspresikan emosi dan mencari bantuan.

Konsistensi pemilihan Jembatan Bahteramas sebagai lokasi bunuh diri menunjukkan adanya makna simbolis yang mendalam dalam pandangan masyarakat lokal. Jembatan ini, sebagai simbol kemajuan dan modernitas Kota Kendari, mungkin mencerminkan perbedaan mencolok antara kemajuan kolektif dan kegagalan pribadi yang dialami oleh para korban. Lefebvre (1991) menjelaskan bahwa ruang itu tidak hanya fisik, tetapi juga sosial dan simbolis, yang terbentuk melalui praktik sosial dan representasi kolektif. Turner (1969) mengemukakan konsep ruang liminal sebagai ruang transisi yang menghubungkan dua kondisi yang berbeda. Dalam konteks yang tragis ini, Jembatan Bahteramas mungkin dilihat sebagai jembatan menuju "kebebasan" dari penderitaan yang dialami. Pemahaman simbolis ini semakin diperkuat oleh efek contagion (Phillips, 1974), di mana pemberitaan media membentuk pandangan kolektif tentang jembatan sebagai "jalan keluar" dari masalah hidup.

Penelitian tentang bunuh diri di Indonesia yang lebih banyak menggunakan pendekatan medis- psikologis ternyata belum mampu menggali dimensi kultural yang unik dalam konteks lokal. Ketiga fenomena yang disebutkan menunjukkan betapa kompleksnya faktor sosial-budaya yang berperan dalam kasus bunuh diri di Jembatan Bahteramas, dan ini memerlukan kajian yang lebih mendalam untuk memahami akar permasalahan yang sebenarnya. Berdasarkan fenomena ini, penelitian ini bertujuan untuk menjawab tiga pertanyaan: pertama, faktor sosial-budaya apa saja yang berkontribusi terhadap meningkatnya kasus bunuh diri di Kendari? Kedua, bagaimana konstruksi sosial maskulinitas dalam budaya Sulawesi Tenggara mempengaruhi tingginya angka bunuh diri di kalangan pria? Ketiga, makna simbolis apa yang menjadikan Jembatan Bahteramas sebagai lokasi bunuh diri yang konsisten? Diharapkan, penelitian ini dapat memberikan pemahaman yang komprehensif tentang dimensi sosial- budaya bunuh diri dalam konteks masyarakat Sulawesi Tenggara dan

menjadi dasar untuk mengembangkan strategi pencegahan yang peka terhadap nilai-nilai budaya lokal.

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan paradigma interpretivist untuk memahami makna dan konstruksi sosial-budaya yang melatarbelakangi fenomena bunuh diri di Jembatan Bahteramas (Creswell, 2014). Desain etnografi kritis dipilih untuk menganalisis praktik budaya, sistem makna, dan struktur sosial yang berkontribusi pada fenomena tersebut (Thomas, 1993).

Penelitian dilakukan di Kota Kendari, Sulawesi Tenggara, dengan fokus pada area sekitar Jembatan Bahteramas dan komunitas masyarakat sekitar. Periode penelitian dilaksanakan selama 3 bulan untuk memungkinkan observasi mendalam terhadap dinamika sosial-budaya masyarakat.

Pemilihan informan menggunakan teknik purposive sampling dengan kriteria: (1) keluarga korban bunuh diri, (2) tokoh masyarakat, (3) wartawan yang meliput kasus, dan (4) masyarakat sekitar dengan pengetahuan tentang fenomena tersebut. Jumlah informan ditetapkan berdasarkan prinsip saturasi data (Glaser & Strauss, 1967).

Pengumpulan data dilakukan melalui beberapa metode sebagai berikut: 1) Wawancara semi- terstruktur dilakukan untuk mengeksplorasi pengalaman, persepsi, dan makna yang dikonstruksi informan terkait fenomena bunuh diri (Kvale, 1996). Panduan wawancara dikembangkan berdasarkan kerangka konseptual tentang konstruksi maskulinitas, makna simbolis ruang, dan faktor sosial-budaya; 2) Observasi dilakukan untuk memahami konteks sosial-budaya masyarakat, interaksi sosial di sekitar jembatan, dan praktik kultural yang relevan (Spradley, 1980). Observasi difokuskan pada aktivitas social dan konstruksi ruang public, dan; 3) Data sekunder meliputi: (1) laporan media massa, (2) data statistik bunuh diri, (3) dokumen pemerintah tentang pembangunan jembatan, dan (4) literatur tentang budaya lokal Sulawesi Tenggara. Teknik ini digunakan untuk triangulasi data dan pemahaman konteks historis (Prior, 2003).

Analisis data menggunakan analisis tematik interpretatif dengan tahapan: (1) transkripsi dan familiarisasi data, (2) pengkodean awal, (3) identifikasi tema, (4) review dan definisi tema, dan (5) penulisan laporan (Braun & Clarke, 2006). Analisis dilakukan dengan kerangka teori konstruksi sosial (Berger & Luckmann, 1966) dan teori ruang sosial Lefebvre (1991).

Penelitian memperoleh persetujuan etik dari komite etik universitas. Informed consent diperoleh dari semua informan dengan penjelasan tujuan penelitian, kerahasiaan identitas, dan hak untuk mengundurkan diri. Mengingat sensitivitas topik, pendampingan psikologis disediakan bagi informan yang memerlukan (American Psychological Association, 2017).

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Faktor Sosial-Budaya yang Berkontribusi terhadap Peningkatan Kasus Bunuh Diri di Kota Kendari

Beberapa faktor sosial budaya kumulatif yang berkontribusi terhadap terjadinya tindakan bunuh diri dan percobaan bunuh diri di Jembatan Bahteramas Kendari meliputi: 1) kesenjangan antara kesadaran kultural dan kemampuan kultural yang semakin melebar; 2) individualisasi struktur sosial yang semakin menguat; dan 3) disfungsi peran institusi keagamaan dalam menjalankan fungsi sosialnya.



Pertama, semakin lebarnya kesenjangan antara kesadaran kultural dan kemampuan kultural merupakan salah satu faktor sosial budaya utama yang menjadi penyebab munculnya dan meningkatnya angka bunuh diri serta percobaan bunuh diri di Jembatan Bahteramas Kendari. Fenomena ini mencerminkan kompleksitas permasalahan yang dihadapi masyarakat modern dalam era transformasi digital dan ekonomi sebagaimana dijelaskan oleh Castells (2015) dalam konsep "space of flows" yang menggambarkan bagaimana informasi mengalir tanpa batas geografis dan temporal.

Kemajuan teknologi informasi telah membawa perubahan positif dalam membantu masyarakat memperoleh akses informasi mengenai berbagai aspek kehidupan global. Hal tersebut membuat masyarakat memiliki pengetahuan yang luas tentang standar hidup yang ideal di era modern, mengenai apa yang seharusnya mereka miliki untuk ukuran hidup saat ini—sebagaimana yang dicapai oleh individu-individu sukses yang mereka temukan di media sosial. Akses informasi yang meluas ini telah membuka jendela dunia yang sebelumnya tidak terjangkau, memungkinkan masyarakat untuk mengetahui berbagai gaya hidup dan pencapaian material dengan mudah dan cepat. Bourdieu (1984) dalam konsep "habitus" menjelaskan bagaimana paparan berkelanjutan terhadap representasi kemewahan dan kesuksesan material ini membentuk disposisi dan aspirasi individu secara fundamental.

Berbagai produk iklan mulai dari barang kebutuhan rumah tangga, teknologi komunikasi, kendaraan bermotor dalam berbagai merek dengan segala promosinya, hingga tawaran properti yang menggiurkan dapat mereka akses dengan mudah dan menjadi konsumsi informasi setiap harinya. Bombardir informasi konsumerisme ini terus-menerus membentuk persepsi mereka tentang standar hidup yang layak dan ideal. Mereka juga dapat menyaksikan berbagai gaya hidup kalangan selebritas dan individu sukses lainnya melalui media digital, bahkan dapat mengamati secara langsung kehidupan warga kota lainnya yang berhasil—proses yang berlangsung secara kontinyu dalam kehidupan sehari-hari. Baudrillard (1994) menyebut fenomena ini sebagai "simulacra" - realitas virtual yang membentuk persepsi individu tentang standar hidup ideal. Inilah yang dimaksud dengan kesadaran kultural yang tinggi tentang kemajuan dan standar hidup yang ideal.

Namun di sisi lain, kesadaran kultural yang tinggi ini tidak ditunjang dengan kemampuan kultural yang memadai. Situasi ekonomi yang melambat, tingkat kemiskinan yang tinggi, pengangguran yang meluas, dan berbagai kebijakan efisiensi yang dilakukan pemerintah secara makro telah menyebabkan sebagian kelompok masyarakat merasakan dampaknya secara langsung. Kondisi ekonomi yang kontradiktif ini menciptakan jurang yang semakin dalam antara aspirasi yang telah terbentuk melalui kesadaran kultural dengan realitas kemampuan ekonomi yang dimiliki. Harvey (2005) dalam analisisnya tentang neoliberalisme menunjukkan bagaimana kebijakan ekonomi makro sering kali menghasilkan efisiensi yang justru merugikan kelompok ekonomi lemah.

Dalam konteks ekonomi mikro, banyak usaha yang mengalami stagnasi, penghasilan menurun drastis, dan lapangan kerja baru tidak tersedia. Akibatnya, seluruh pengetahuan mereka tentang standar hidup ideal tidak mampu direalisasikan dengan baik. Ketidakmampuan untuk mewujudkan standar hidup yang telah terinternalisasi melalui kesadaran kultural ini menciptakan kondisi psikologis yang sangat menekan. Merton (1938) dalam teori strain menjelaskan bagaimana ketidaksesuaian antara tujuan budaya dan sarana struktural yang tersedia dapat



mendorong individu pada kondisi frustrasi dan alienasi yang ekstrem. Hasilnya adalah stres yang terakumulasi secara berkelanjutan hingga mencapai tingkat akut.

Situasi menjadi semakin kompleks ketika tekanan tidak hanya berasal dari dalam diri individu, tetapi juga dari lingkungan sosial dan keluarga. Tuntutan dari keluarga, pasangan, anak-anak, dan lingkungan sosial lainnya untuk memenuhi standar hidup tertentu seringkali tidak dapat dipenuhi dengan kemampuan ekonomi yang ada. Tekanan ini dapat bersifat langsung maupun tidak langsung, termasuk melalui tuntutan keluarga yang kemudian tidak dapat dipenuhi, atau yang memaksa individu untuk berhutang agar dapat memperoleh produk-produk yang diiklankan tersebut. Goffman (1959) dalam konsep "impression management" menjelaskan bagaimana individu merasa terpaksa mempertahankan image sosial, bahkan ketika hal tersebut tidak sesuai dengan realitas ekonomi mereka. Dalam upaya mempertahankan prestise dan memenuhi ekspektasi sosial, banyak individu yang terpaksa masuk dalam siklus hutang seperti pinjaman online yang semakin memperburuk kondisi finansial dan meningkatkan tekanan psikologis.

Kesenjangan antara pengetahuan tentang standar hidup ideal dengan kemampuan untuk mewujudkannya menciptakan perasaan gagal, putus asa, dan kehilangan harga diri yang berkelanjutan. Ketika individu tidak mampu memenuhi ekspektasi yang telah terinternalisasi ini, beban psikologis yang ditanggung menjadi semakin berat. Durkheim (1897) menyebut kondisi ini sebagai "anomie" - keadaan tanpa norma yang jelas atau ketidakseimbangan antara aspirasi dan kemampuan realisasi. Situasi inilah yang menjadi salah satu pencetus utama tindakan bunuh diri dan percobaan bunuh diri yang terjadi di Jembatan Bahteramas Kendari. Kesenjangan yang semakin lebar antara kesadaran kultural tentang kehidupan ideal dengan kemampuan kultural untuk mewujudkannya telah menciptakan kondisi psikososial yang mendorong individu pada tindakan ekstrem sebagai jalan keluar dari tekanan yang tidak tertahankan.

Kedua, faktor sosial budaya berikutnya yang menjadi pencetus meningkatnya tindakan bunuh diri dan percobaan bunuh diri di Jembatan Bahteramas Kendari adalah konstruksi sistem sosial yang mengalami individualisasi yang semakin menguat. Tatanan sosial kontemporer hanya tampak sebagai suatu komunitas, tetapi sebenarnya merupakan komunitas ilusi atau pseudo-community—yang hanya tampak sebagai sekumpulan individu yang tidak terjalin satu sama lainnya atau dalam terminologi sosiologi disebut sebagai kerumunan (crowd)—atau hanyalah kumpulan unit perumahan yang tidak memiliki ruang tamu atau sosial bersama.

Tönnies (1887) membedakan antara *Gemeinschaft* (komunitas) dan *Gesellschaft* (asosiasi) sebagai dua bentuk organisasi sosial yang berbeda. Sistem sosial kontemporer tidak lagi berdiri di atas fondasi jiwa sosial yang kuat, tetapi justru sebaliknya telah terfragmentasi ke dalam unit-unit individual yang semakin terisolasi. Meskipun secara fisik tampak hidup bermasyarakat, namun pada hakikatnya individu seolah hidup sendiri di tengah lingkungan yang tidak memberikan dukungan sosial, dan ketika menghadapi ancaman atau krisis tidak ada pihak yang berusaha memberikan bantuan atau dukungan.

Beck (1992) menjelaskan bahwa proses individualisasi dalam masyarakat modern menciptakan "institutionalized individualism" di mana individu dipaksa untuk membuat pilihan-pilihan biografis secara mandiri tanpa dukungan struktur sosial tradisional yang kuat. Saat ini masing-masing individu disibukkan dengan urusan personal mereka masing-masing. Koneksi sosial tidak lagi terbentuk karena kedekatan geografis seperti bertetangga, tinggal dalam kompleks yang sama, atau hubungan



kekerabatan, tetapi konektivitas sosial lebih bersifat mekanis yaitu karena adanya hubungan kerja, hubungan bisnis, dan berbagai hal yang bernuansa materialisme. Saat ini bahkan banyak individu yang tidak lagi mengenal siapa tetangga mereka, terlebih bagi mereka yang menjadi penghuni kompleks perumahan. Bahkan seringkali mereka baru mengetahui bertetangga atau hidup di satu kompleks ketika kebetulan bertemu dalam satu acara misalnya di warung kopi, acara kesenian atau olahraga, atau ketika sama-sama menunggu antrian di tempat praktik dokter.

Giddens (1991) menyebutkan bahwa modernitas menciptakan "disembedding mechanisms" yang mengangkat individu dari konteks sosial tradisional mereka. Oleh karena situasi-situasi seperti ini, masyarakat kemudian kehilangan jiwa sosialnya—menjadi sama sekali tidak mampu berperan ketika dibutuhkan, sehingga kemudian perlu mempertanyakan makna eksistensi masyarakat bagi warganya—individu bagaikan hidup sendiri di tengah padang pasir yang dibiarkan menghadapi kesulitan secara soliter. Seringkali pada kenyataannya, alih-alih dengan senang hati membantu meringankan beban, bahkan untuk menerima keluhan pun justru menjadi bahan ejekan—dan kadang kala keluhan tersebut bahkan diviralkan dan membuat individu semakin malu. Inilah anomali dari sistem sosial kontemporer.

Kemajuan akses transportasi dan infrastruktur serta perangkat teknologi yang semakin canggih justru bukannya membuat individu menjadi terhubung lebih erat secara sosial, tetapi justru menjadikan mereka semakin terasing dengan sistem sosial di mana mereka menjadi bagian di dalamnya. Kemajuan infrastruktur dan teknologi yang seharusnya mempermudah interaksi sosial malah menciptakan jarak psikologis yang semakin lebar antar individu dalam masyarakat. Putnam (2000) dalam konsep modal sosial menjelaskan bahwa lemahnya ikatan sosial berkorelasi dengan berbagai masalah sosial termasuk tingkat bunuh diri yang lebih tinggi.

Setiap individu saat ini hanya akan peduli kepada orang lain jika orang tersebut memiliki sesuatu yang lebih dan mereka butuhkan. Seseorang dengan penampilan yang kurang menarik tidak akan pernah mendapat perhatian apalagi bantuan, tetapi sebaliknya jika seseorang memiliki penampilan menarik, dia bukan hanya akan mendapat perhatian dan diminta kontak, tetapi juga akan mendapat berbagai bantuan material seperti traktiran, produk perawatan, bahkan transfer uang secara rutin. Seseorang juga akan mudah dikenal dan orang lain akan berusaha akrab dengan dia, serta orang-orang akan menjadi sangat peduli manakala dia memiliki kekuasaan atau berasal dari keluarga penguasa. Namun jika tidak memiliki hal-hal tersebut, maka mereka akan memandang dengan sebelah mata bahkan tidak akan menganggap keberadaannya. Marx (1867) dalam konsep "commodity fetishism" menjelaskan bagaimana hubungan sosial dalam masyarakat kapitalis direduksi menjadi hubungan antara komoditas.

Mereka hanya akan menganggap seseorang sebagai individu yang baik manakala orang tersebut berarti bagi mereka, namun sebaliknya akan dianggap buruk manakala tidak memenuhi ekspektasi mereka. Inilah karakteristik tatanan sosial kontemporer, dan hal ini merupakan salah satu faktor kumulatif yang meningkatkan kerentanan terjadinya tindakan bunuh diri dan percobaan bunuh diri. Sistem sosial yang hanya menghargai seseorang berdasarkan apa yang dapat dia berikan secara material menciptakan isolasi psikologis yang mendalam bagi mereka yang tidak memiliki "nilai tukar" dalam pergaulan sosial tersebut. Simmel (1903) menyebut kondisi ini sebagai "metropolitan mentality" - sikap mental yang mengukur segala sesuatu berdasarkan nilai ekonomi dan utilitas.



Ketiga, disfungsi peran institusi keagamaan dan sosial lainnya. Dalam situasi di mana terjadi krisis mental secara sosial, masyarakat pada umumnya berharap hadirnya tokoh-tokoh agama atau institusi keagamaan yang membawa solusi bagi permasalahan yang dihadapi. Hal ini sebagaimana yang terlihat dalam sejarah hadirnya para nabi di tengah-tengah masyarakat yang mengalami degradasi moral—yang dalam sosiologi dikenal sebagai gerakan priestly atau prophetic. Namun sayangnya hal ini tidak terjadi dalam konteks permasalahan sosial yang dihadapi saat ini.

Weber (1905) dalam tesis sekularisasi menjelaskan bagaimana rasionalisasi modern mengikis otoritas tradisional agama. Tokoh-tokoh agama dan institusi keagamaan memiliki kesibukan masing-masing—memang tidak semua, tetapi sebagian besar dari mereka faktanya seperti itu. Tampaknya tokoh-tokoh agama beserta institusi keagamaan juga telah terpapar secara akut dengan orientasi individualistik dan materialisme. Mereka memiliki kepentingan bisnis sendiri dan memiliki pertimbangan pragmatis tersendiri jika harus terlibat dalam urusan-urusan kemasyarakatan atau urusan umat dalam terminologi keagamaan. Kondisi ini menunjukkan bahwa institusi keagamaan yang seharusnya menjadi benteng moral masyarakat justru telah kehilangan fungsi sosialnya yang fundamental.

Berger (1967) menyebutkan bahwa sekularisasi tidak selalu berarti hilangnya agama, tetapi perubahan fungsi dan posisi agama dalam masyarakat. Saat ini peran tokoh agama dan institusinya dalam memberikan bimbingan moral kepada masyarakat semakin memudar. Yang terjadi justru praktik keagamaan yang sangat formalistik seperti ceramah ketika diundang, memberikan khutbah, mengajar di institusi-institusi pendidikan, terlibat dalam bisnis haji dan umrah, mengurus perkawinan, dan formalisme lainnya. Aktivitas keagamaan menjadi sekadar rutinitas profesional yang dilakukan dengan orientasi ekonomi, bukan lagi sebagai panggilan spiritual untuk melayani masyarakat.

Menjadi tokoh agama telah menjadi suatu profesi sama seperti halnya pekerja yang bekerja di pabrik-pabrik: bekerja karena mendapatkan imbalan. Orientasi ini telah mengubah paradigma keagamaan dari yang seharusnya bersifat altruistik menjadi transaksional. Sementara itu, peran-peran kultural baik oleh tokoh agama maupun institusi keagamaan yang dilakukan secara rutin dan menjangkau segala lapisan masyarakat—dan dilakukan atas inisiatif sendiri tanpa imbalan—semakin sulit ditemukan. Habermas (1981) dalam teori "lifeworld colonization" menjelaskan bagaimana logika sistem ekonomi dan politik mengkolonisasi dunia kehidupan termasuk institusi keagamaan. Padahal, keterlibatan proaktif dan ikhlas inilah yang seharusnya menjadi ciri khas kepemimpinan keagamaan dalam menghadapi krisis sosial.

Ini adalah realitas yang justru bertentangan dengan semangat dan latar kehadiran agama di muka bumi ini, yakni untuk kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan. Agama yang seharusnya menjadi solusi bagi permasalahan sosial justru menjadi bagian dari sistem yang individualistik dan materialistik. Fenomena ini mencerminkan krisis identitas yang dialami oleh institusi keagamaan dalam menjalankan misi sosialnya. Durkheim (1893) menekankan peran agama dalam menciptakan "collective effervescence" dan solidaritas sosial. Ketika institusi keagamaan gagal menjalankan fungsi integratif ini, masyarakat mengalami disintegrasi moral yang dapat berujung pada anomie.

Satu-satunya kelompok keagamaan—terlepas dari segala kekurangannya tetapi masih dapat melakukan fungsi-fungsi bimbingan spiritual secara luas di masyarakat—adalah Jamaah Tabligh. Kelompok ini dengan biaya sendiri dapat berjalan menjangkau area-area terpencil, masuk ke lingkungan-lingkungan kecil, memasuki pedalaman untuk menyiarkan dakwah tanpa imbalan material. Mereka menunjukkan komitmen yang konsisten dalam menjalankan misi keagamaan tanpa orientasi material, sesuatu yang semakin langka di kalangan tokoh agama mainstream. Ironisnya, kelompok ini seringkali mendapat kritik dari kelompok-kelompok keagamaan mainstream yang menganggap pendekatan mereka kurang tepat. Sikap sektarian ini justru memperlemah solidaritas umat dalam menghadapi krisis sosial yang membutuhkan respons kolektif dari semua elemen keagamaan. Alih-alih bersatu menghadapi permasalahan masyarakat, energi justru terkuras untuk perdebatan teologis yang tidak produktif.

Yang dibutuhkan saat ini adalah perlunya tokoh-tokoh agama dan institusi-institusi keagamaan meningkatkan peran tauhid sosialnya—sebagaimana yang dianjurkan oleh Amien Rais. Energi seharusnya diarahkan untuk maksimalisasi tersebut—atau yang dalam bahasa Gus Dur, bagaimana mereka dapat memaksimalkan usaha-usaha untuk membumikan Al-Quran. Abdurrahman Wahid menyebutnya sebagai upaya kontekstualisasi nilai-nilai agama dalam kehidupan sosial yang nyata. Konsep ini juga sejalan dengan apa yang disampaikan Abdul Munir Mulkan tentang berdakwah secara sosial di mana saja dan kapan saja, atau yang dalam perspektif Nurcholish Madjid tentang bagaimana para tokoh agama terlibat langsung dalam gerakan nyata membangun masyarakat yang berperadaban—menurutnya, Islam bukan hanya doktrin tetapi juga adalah peradaban. Visi ini mengharuskan tokoh agama untuk turun langsung ke masyarakat, memahami permasalahan konkret yang dihadapi umat, dan memberikan solusi yang aplikatif berdasarkan nilai-nilai agama.

Dalam konteks fenomena bunuh diri di Jembatan Bahteramas Kendari, disfungsi institusi keagamaan dalam menjalankan fungsi bimbingan spiritual dan sosial ini menjadi faktor yang memperparah kondisi masyarakat yang sudah rapuh secara psikologis. Ketika individu menghadapi tekanan hidup yang berat, tidak adanya sistem dukungan yang kuat dari institusi keagamaan membuat mereka semakin terisolasi dan putus asa. Parsons (1951) dalam teori sistem sosial menjelaskan bahwa agama berfungsi sebagai "pattern maintenance" - pemelihara pola nilai dan norma dalam masyarakat. Institusi keagamaan yang seharusnya menjadi tempat berlindung dan mencari solusi justru tidak hadir secara fungsional dalam kehidupan masyarakat yang membutuhkan, sehingga berkontribusi pada kondisi anomie yang mendorong tindakan ekstrem seperti bunuh diri.

Konstruksi Sosial Maskulinitas dan Pengaruhnya terhadap Bunuh Diri pada Laki-Laki

Konstruksi sosial maskulinitas memberikan pengaruh signifikan terhadap tindakan bunuh diri pada laki-laki di Jembatan Bahteramas Kendari. Pengaruh tersebut dapat diidentifikasi melalui tiga dimensi utama: 1) konstruksi sosial maskulinitas tradisional; 2) tekanan gender dalam konteks kekinian, dan; 3) keterbatasan mekanisme coping maskulin. Pertama, konsep laki-laki sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah utama merupakan keniscayaan dalam sistem sosial Indonesia kontemporer—sebuah konstruksi yang ditempatkan sebagai sesuatu yang taken for granted. Ini merupakan ideologi tersembunyi yang melatari peran sentral laki-laki dalam kehidupan rumah tangga dengan segala kompleksitasnya. Namun, laki-laki dalam konteks ideologi ini bukanlah figur superior dalam kehidupan rumah tangga atau sistem



sosial, melainkan justru menempatkan dirinya pada status yang paradoks: berkuasa sekaligus terjebak dalam tanggung jawab yang membelenggu. Laki-laki memang kepala keluarga, bahkan dapat disebut sebagai "raja" dalam rumah tangganya, tetapi ia adalah raja tanpa mahkota—memiliki otoritas simbolik namun terikat oleh kewajiban ekonomi yang mengikat. Dalam kultur lokal Tolaki, laki-laki sebagai kepala rumah tangga tidak memungut "upeti" dari istri atau istri-istrinya sebagaimana konsep patriarki klasik. Sebaliknya, dialah yang menjadi tulang punggung finansial yang bertanggung jawab atas "mengepulpnya asap dapur" setiap hari— sebuah metafora yang menggambarkan kewajiban menyediakan kebutuhan sehari-hari keluarga secara konsisten.

Kontras ini menjadi lebih jelas ketika dibandingkan dengan pola maskulinitas dalam konteks budaya lain. Sebagai perbandingan, penelitian etnografi Lévi-Strauss (1949) di Papua menemukan bahwa laki-laki Melanesia banyak beristri karena istri-istri mereka berfungsi sebagai tenaga kerja produktif di kebun-kebun. Dalam sistem ini, semakin banyak istri berarti semakin banyak tenaga kerja, yang berimplikasi pada peningkatan hasil panen dan kontribusi ekonomi terhadap komunitas suku, sehingga memperkuat posisi politik laki-laki dalam hierarki sosial. Model serupa ditemukan dalam sistem poligami di beberapa suku Afrika Barat, di mana istri-istri berperan sebagai unit produksi ekonomi yang meningkatkan status dan kekayaan suami (Fortes, 1949; Radcliffe-Brown & Forde, 1950). Sebaliknya, dalam konteks Sulawesi Tenggara, semakin banyak istri justru berarti semakin besar beban finansial dan tanggung jawab ekonomi bagi laki-laki, terutama terkait kewajiban nafkah. Meskipun terdapat fenomena perempuan yang menjadi tulang punggung ekonomi keluarga— bahkan membiayai suami sebagai kepala keluarga—jumlahnya relatif terbatas dan belum mengubah konstruksi maskulinitas dominan yang mengharuskan laki-laki sebagai penyedia utama (breadwinner).

Status kepala keluarga dalam kebudayaan lokal secara langsung menempatkan laki-laki dalam apa yang oleh Marx disebut sebagai kelas pekerja—buruh atau faktor produksi dalam sistem ekonomi rumah tangga (Marx, 1867). Laki-laki menjadi "mesin" produktif yang bekerja mencari penghasilan untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga. Tanpa kerja, tidak ada penghasilan; tanpa penghasilan, tidak ada pemenuhan kebutuhan dasar keluarga. Oleh karena itu, bekerja bukan sekadar pilihan, melainkan imperatif eksistensial bagi maskulinitas. Konsep maskulinitas ideal ini dikodifikasi dalam filosofi lokal Tolaki melalui istilah kohanu—sebuah konsep yang menggambarkan aib (shame) bagi laki-laki Tolaki jika ditraktir perempuan, diberi makan perempuan, atau harus meminta bantuan ekonomi kepada perempuan. Konsep kohanu ini paralel dengan konsep machismo dalam budaya Latino yang menekankan kemandirian ekonomi laki-laki sebagai penanda maskulinitas (Gutmann, 1996), atau konsep izzah dalam budaya Arab yang mengaitkan kehormatan laki-laki dengan kemampuan ekonominya (Joseph, 1999).

Filosofi maskulinitas Tolaki ini terekspresikan dalam nasihat tradisional yang diberikan kepada laki-laki yang hendak menikah: "tinggi-tinggi i olutumu"—secara harfiah berarti "pukul-pukullah dahulu lututmu," yang dapat diinterpretasikan sebagai pernyataan retorik tentang kesiapan fisik dan mental untuk memikul beban berat kehidupan pernikahan. Frasa ini dimasa lalu berkaitan dengan konsepsi seorang anak laki-laki yang hanya bisa menikah apabila sudah punya parang, sudah punya kapak dan sudah bisa buka ladang. Filosofi ini mencerminkan konstruksi maskulinitas yang mengukur kelayakan laki-laki berdasarkan kapasitas fisik dan ekonominya untuk menghidupi keluarga. Konstruksi maskulinitas berbasis ekonomi ini memiliki kesamaan

dengan berbagai tradisi etnis di Indonesia. Dalam budaya Batak, konsep hamoraon (kekayaan) menjadi salah satu pilar maskulinitas ideal, di mana laki-laki diharapkan mampu menyediakan ulos (kain tradisional) dan jamban (makanan) untuk keluarga besar (Vergouwen, 1964). Dalam tradisi Jawa, konsep wong lanang sejati juga mengaitkan maskulinitas dengan kemampuan mbokmenawa (menghidupi) keluarga, sebagaimana tercermin dalam pepatah "gajah mada ing pakualaman"—laki-laki harus mampu menjadi gajah yang kuat dalam menopang kehidupan rumah tangga (Geertz, 1960).

Namun demikian, terdapat pula variasi dalam konstruksi maskulinitas nusantara. Dalam beberapa komunitas matrilineal seperti Minangkabau, meskipun laki-laki tetap berperan sebagai mamak (paman) dengan tanggung jawab ekonomi terhadap kemenakan, struktur keluarga inti justru menempatkan perempuan sebagai pemilik harta pusaka dan pengambil keputusan ekonomi utama (Kato, 1982). Demikian pula dalam tradisi beberapa suku di Papua seperti Dani, di mana pembagian kerja berdasarkan gender lebih egaliter, dengan perempuan memiliki otonomi ekonomi yang signifikan melalui pengelolaan kebun ubi jalar (hipere) (Heider, 1970).

Paradoks maskulinitas dalam konteks Tolaki ini menciptakan tekanan psikologis yang intens: laki-laki dituntut untuk menjadi penopang ekonomi keluarga, namun sekaligus terjebak dalam sistem yang membatasi pilihan hidupnya. Ketika kemampuan ekonomi menurun atau terganggu—akibat pengangguran, sakit, atau krisis ekonomi—fondasi identitas maskulin ini mengalami guncangan yang dapat berujung pada krisis eksistensial. Inilah yang kemudian berkontribusi terhadap fenomena bunuh diri di kalangan laki-laki, di mana kegagalan memenuhi ekspektasi maskulinitas tradisional menjadi beban psikologis yang tidak tertahankan.

Kedua, tekanan gender dalam konteks kontemporer menciptakan paradoks yang semakin mempersulit posisi laki-laki dalam struktur sosial. Beban keluarga tetap menjadi tanggung jawab kultural laki-laki, sementara realitas menunjukkan bahwa perempuan telah memasuki dan bahkan mendominasi berbagai sektor lapangan kerja yang sebelumnya menjadi domain maskulin. Fenomena ini menciptakan situasi yang Connell (1995) sebut sebagai "crisis of masculinity"—di mana gerakan kesetaraan gender tidak diiringi dengan transformasi proporsional dalam pembagian tanggung jawab domestik dan ekonomi rumah tangga, sehingga secara struktural merugikan posisi laki-laki.

Dalam konteks historis, ketika beban rumah tangga sepenuhnya berada di pundak laki-laki, hal ini tidak pernah menjadi persoalan sistemik karena seluruh lapangan kerja yang tersedia di luar domain domestik memang diperuntukkan secara eksklusif bagi laki-laki. Namun kini, ketika lapangan kerja tersebut telah diakses secara masif oleh perempuan, muncul asimetri baru dalam struktur gender. Ironisnya, penghasilan yang diperoleh perempuan dari partisipasi mereka dalam dunia kerja seringkali diprioritaskan untuk konsumsi personal—seperti perawatan kecantikan (skincare), fashion, dan kebutuhan individual lainnya—sementara mereka tetap menganggap tanggung jawab ekonomi rumah tangga sebagai kewajiban sekunder yang bersifat opsional.



Ketimpangan ini semakin tajam ketika kita mempertimbangkan konsekuensi sosial dari pengangguran berdasarkan gender. Jika perempuan mengalami pengangguran, dampak sosial yang muncul relatif terbatas pada pilihan-pilihan marginal seperti prostitusi atau menjadi istri kedua. Sebaliknya, pengangguran laki-laki memiliki potensi disruptif yang lebih luas terhadap keamanan sosial, karena dapat berujung pada tindakan kriminal seperti pencurian atau perampokan. Hal ini mengindikasikan bahwa tekanan ekonomi terhadap laki-laki memiliki implikasi sosial yang lebih kompleks dan berbahaya.

Asimetri gender ini teraktualisasi dalam apa yang dapat disebut sebagai "dalil ekonomi rumah tangga modern": uang suami adalah uang istri, tetapi uang istri bukan uang suami. Dalil ini merepresentasikan hubungan yang tidak seimbang dan merugikan laki-laki dalam struktur ekonomi domestik. Ketika perempuan terlibat dalam aktivitas ekonomi di luar rumah, mereka sesungguhnya tidak sedang "mencari nafkah" dalam pengertian tradisional atau "membantu beban suami," melainkan mengakumulasi kapital personal yang dapat menjadi instrumen bargaining power dalam dinamika kekuasaan rumah tangga.

Fenomena ini paralel dengan temuan Zelizer (1994) tentang "earmarked money" dalam rumah tangga Amerika, di mana uang memiliki makna sosial yang berbeda tergantung pada sumbernya. Dalam konteks Indonesia, ketika pendapatan istri melebihi suami, hal ini seringkali menjadi sumber konflik yang dapat berujung pada perceraian. Sebaliknya, ketika suami tidak mampu memenuhi ekspektasi ekonomi, ia seringkali menghadapi stigmatisasi melalui ungkapan-ungkapan yang merendahkan maskulinitasnya, seperti "laki-laki tidak berguna" atau lebih ekstrem lagi "lebih baik potong saja alat kelaminmu"—sebuah ancaman simbolik terhadap identitas gender yang paling fundamental.

Konstruksi maskulinitas yang merugikan ini dimulai sejak fase pra-pernikahan atau masa pacaran. Laki-laki telah dibebani oleh warisan kultural yang mengharuskan mereka menanggung berbagai kebutuhan pasangan: pulsa komunikasi, biaya makan, produk perawatan kecantikan, gadget premium seperti iPhone terbaru, dan kebutuhan konsumtif lainnya. Romantisme dalam relasi heteroseksual menjadi kondisional—hanya terjadi manakala laki-laki mampu memenuhi ekspektasi material pasangannya. Kemampuan seorang laki-laki akan tercermin pada pasangannya yakni ketika semakin cantik dan glowing pasangan perempuannya artinya dia punya kemampuan untuk membiayai itu—sehingga banyaklah perempuan yang tampil cantik bukan dari sananya tetapi dari dananya. Kegagalan dalam hal ini berakibat pada pengabaian, pemblokiran komunikasi, atau putusnya hubungan dengan ungkapan kasar seperti "bodoh amat" atau "cari yang lain saja" atau "selain donator dilarang mengatur."

Filosofi lokal Tolaki mengkodifikasi ekspektasi ini dalam ungkapan: "keu pebangga iamo pewiwino, keu pewiwino menggau dungguamu, keu pesarapu iamo mapikiri, keu mapikiri menggau dadiano" (kalau naik perahu jangan meminggir sebab kalau meminggir lama tibanya, kalau pacaran jangan pelit sebab kalau pelit lama jadinya). Ungkapan ini mengandung filosofi praktis bahwa untuk mencapai tujuan romantis, laki-laki harus "royal" (generous), dan untuk menjadi royal, harus memiliki uang, dan untuk memiliki uang, harus bekerja keras. Tanpa kapital ekonomi, laki-laki disarankan untuk tidak memasuki arena percintaan karena kemungkinan besar akan mengalami penolakan.



Materialisme dalam relasi gender ini diilustrasikan melalui metafora memancing dalam budaya lokal: untuk memancing ikan kecil seperti sori atau pundo leo di dermaga, cukup menggunakan umpan ingus (kotoran hidung); untuk ikan sedang seperti lele atau gabus, cukup menggunakan cacing tanah; namun untuk ikan premium seperti ikan putih, sunu, atau kerapu tiger, diperlukan umpan udang mandese—udang premium yang harganya sangat mahal. Metafora ini menggambarkan stratifikasi dalam preferensi perempuan: semakin "berkualitas" perempuan yang diinginkan, semakin besar investasi material yang diperlukan untuk "memancingnya."

Fenomena ini memiliki kesamaan dengan konsep hypergamy dalam antropologi, di mana perempuan cenderung menikah "ke atas" dalam hal status ekonomi (Goody, 1976). Dalam konteks global, penelitian di Korea Selatan menunjukkan fenomena serupa di mana tekanan ekonomi pada laki-laki muda untuk memenuhi ekspektasi material dalam pernikahan telah berkontribusi pada penurunan tingkat pernikahan dan peningkatan tingkat bunuh diri (Cho, 2017). Demikian pula dalam budaya Jepang, konsep konkatsu (marriage hunting) mencerminkan bagaimana perempuan mengevaluasi potensi pasangan berdasarkan stabilitas ekonomi (Yamada, 2013).

Dalam konteks Indonesia, fenomena serupa dapat ditemukan dalam berbagai tradisi etnis. Dalam budaya Batak, konsep sinamot (mas kawin) yang tinggi mencerminkan ekspektasi ekonomi terhadap laki-laki, sementara dalam tradisi Bugis-Makassar, uang panai (mas kawin) dapat mencapai ratusan juta rupiah untuk perempuan dari keluarga terpandang (Pelras, 1996). Di Jawa, meskipun tidak ada mas kawin yang ekstrem, konsep bibit-bobot-bebet tetap menempatkan kapasitas ekonomi (bobot) sebagai salah satu kriteria utama dalam pemilihan pasangan.

Superioritas perempuan dalam fase pacaran ini terekspresikan melalui sikap "jual mahal" yang menjadi norma dalam interaksi romantis. Untuk mendapatkan perempuan, laki-laki harus memenuhi empat syarat: memiliki uang, royal (dermawan), sopan, dan sabar. Ketiga syarat pertama bersifat material dan behavioral, sementara yang terakhir menunjukkan bahwa laki-laki harus menunggu dan "mengemis" perhatian perempuan. Sebaliknya, laki-laki yang sopan namun tidak memiliki uang akan dipandang rendah, sementara yang memiliki uang namun tidak sopan juga akan ditolak. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan menempati posisi sebagai gatekeeper dalam relasi romantis, dengan standar yang komprehensif namun tetap mengutamakan aspek material.

Beban ekonomi pra-pernikahan ini mencapai puncaknya dalam tradisi mahar yang tinggi di Sulawesi Tenggara, terutama untuk perempuan Tolaki. Mahar yang dapat mencapai puluhan hingga ratusan juta rupiah menjadi beban finansial yang sangat berat bagi laki-laki muda dan keluarganya yang kadang-kala harus menjual tanah dan ternak—yang sejatinya bisa digunakan sebagai sumber nafkah setelah menikah. Bagi keluarga dengan kondisi ekonomi terbatas, hal ini seringkali menjadi faktor penyebab batalnya rencana pernikahan. Tradisi serupa ditemukan dalam berbagai budaya nusantara: mas kawin tinggi dalam tradisi Bugis-Makassar, pisuke dalam budaya Toraja, atau antaran dalam tradisi Sunda yang merefleksikan status sosial keluarga mempelai perempuan.

Ketimpangan struktural ini terangkum dalam kutipan seorang laki-laki tua yang viral di media sosial video pendek tiktok: "Dunia tidak adil bagi laki-laki yang tidak berduit." Pernyataan ini, meskipun sederhana, merangkum frustrasi eksistensial yang dialami banyak laki-laki dalam menghadapi tuntutan maskulinitas yang semakin tidak realistis di era modern. Ketika kegagalan memenuhi ekspektasi material ini bertemu dengan isolasi sosial dan keterbatasan mekanisme coping, maka bunuh diri menjadi

jalan keluar yang dipilih untuk mengakhiri penderitaan yang dianggap tidak akan pernah berakhir.

Ketiga, keterbatasan mekanisme coping maskulin yang mengakibatkan akumulasi tekanan psikologis tanpa katup pelepasan yang memadai. Fenomena ini tercermin dalam ungkapan populer yang kini menjadi story WhatsApp generasi muda: "Laki-laki tidak bercerita"—sebuah aforisme yang menggambarkan norma maskulinitas yang mengharuskan laki-laki untuk tidak mengungkapkan masalah personalnya secara publik. Mereka memilih memendam seluruh beban psikologis, merasakan penderitaan secara soliter, dan menghindari berbagi kesulitan kepada siapa pun—termasuk kepada orang-orang terdekat seperti pasangan, istri, dan anak-anak. Pilihan untuk tidak bercerita ini didasarkan pada pertimbangan protektif: laki-laki khawatir bahwa mengungkapkan kesulitan ekonomi atau masalah pekerjaan akan menimbulkan frustrasi pada istri dan anak-anak, yang pada gilirannya dapat berdampak psikologis yang merugikan bagi keluarga. Pola ini sejalan dengan temuan Addis & Mahalik (2003) tentang "gender role conflict" di mana laki-laki mengalami tekanan antara kebutuhan untuk mencari bantuan dan tuntutan norma maskulinitas yang mengharuskan kemandirian emosional.

Kontras dengan mekanisme coping perempuan yang cenderung ekspresif dan mencari dukungan sosial (*social support seeking*), laki-laki mengembangkan strategi internalisasi yang berpotensi destruktif. Perempuan umumnya mengekspresikan tekanan emosional melalui berbagai platform media sosial—mulai dari WhatsApp story, Facebook, Instagram, hingga platform digital lainnya. Lebih jauh lagi, mereka cenderung melakukan *emotional disclosure* kepada jaringan sosial sesama perempuan, meskipun hal ini kadang berujung pada *gossip* atau *ghibah* yang kontraproduktif. Sebaliknya, laki-laki yang memilih diam justru mengakumulasi tekanan hingga mencapai titik jenuh yang berpotensi berujung pada tindakan impulsif dan destruktif—sebagaimana digambarkan dalam ungkapan sarkastis: "laki-laki memang tidak bercerita, tapi sekali bunyi langsung terjun ke laut." Perbedaan fundamental ini mencerminkan apa yang oleh Nolen-Hoeksema (2012) disebut sebagai "*gender differences in coping strategies*"—di mana perempuan cenderung menggunakan *emotion-focused coping* yang bersifat ekspresif, sementara laki-laki mengadopsi *problem-focused coping* yang seringkali berujung pada isolasi sosial ketika solusi tidak ditemukan.

Konstruksi maskulinitas tradisional ini terekspresikan dalam lirik lagu dangdut Meggy Z: "Pantang bagiku bicara dua kali, aku lelaki malu ingkari janji"—sebuah representasi karakter umum laki-laki yang menghindari revisi atau koreksi terhadap pernyataan yang telah diucapkan. Meskipun janji tersebut mungkin sulit atau bahkan tidak realistis untuk dipenuhi—seperti dalam lirik Jamal Mirdad "bukit kan kudaki, lautan kuseberangi"—laki-laki merasa terikat secara moral untuk konsisten dengan komitmennya. Hal ini kontras dengan pola komunikasi perempuan yang cenderung mengulang dan merkapitulasi kesalahan pasangan, bahkan untuk peristiwa yang telah berlalu (*ruminantion*).

Dinamika ini semakin kompleks ketika laki-laki cenderung menerima kesalahan (*blame acceptance*) bahkan untuk masalah yang bukan sepenuhnya tanggung jawabnya. Sebaliknya, perempuan—bahkan ketika bersalah—seringkali mengembangkan mekanisme *playing victim* yang membuat mereka merasa sebagai pihak yang paling menderita, meskipun penderitaan tersebut bersifat subjektif atau bahkan imajiner. Dalam konteks psikologi klinis, hal ini dapat dikategorikan sebagai *toxic manipulative behavior* atau manipulasi emosional yang merugikan dinamika relasi.

Keterbatasan jaringan dukungan sosial laki-laki menjadi semakin kritis ketika kita mempertimbangkan pola komunikasi tradisional mereka. Sebagian laki-laki memang menceritakan masalahnya, tetapi hanya terbatas kepada orang tua—terutama ibu—yang dianggap sebagai safe space untuk mengungkapkan kerentanan. Namun ketika figur ibu telah tiada—karena banyak ibu yang mati muda, mereka kehilangan satu-satunya outlet emosional yang dianggap aman, sehingga tekanan batin akan terakumulasi tanpa mekanisme pelepasan yang memadai.

Alternatif lain adalah berbagi dengan teman dekat atau sahabat, namun seringkali dalam konteks instrumental—seperti meminjam uang—daripada sekadar mencari dukungan emosional. Dalam banyak kasus, permintaan bantuan ini tidak mendapat respons sesuai harapan, bahkan berujung pada penolakan atau pengabaian. Fenomena ini tergambar dalam screenshot percakapan WhatsApp yang sempat viral, di mana seorang laki-laki mengadukan kesulitan ekonominya kepada teman, namun malah disarankan untuk "ke Jembatan Bahteramas agar masalahnya selesai," dan kemudian di-block. Respons ini mencerminkan stigmatizasi terhadap laki-laki yang mengalami kesulitan ekonomi dan ketidakmampuan jaringan sosial untuk memberikan dukungan yang konstruktif.

Pola isolasi dan keterbatasan dukungan sosial ini memiliki kesamaan dengan temuan etnografi di berbagai budaya. Dalam tradisi Jawa, konsep *nrimo* (menerima) dan sabar mengajarkan laki-laki untuk menanggung beban secara individual tanpa mengeluh (*ora mingkuh*). Demikian pula dalam budaya Minangkabau, meskipun struktur matrilineal memberikan ruang bagi laki-laki untuk mencari dukungan dari keluarga ibu (*mamak*), tekanan untuk menjadi *urang sumando* (menantu) yang berprestasi seringkali membuat mereka enggan mengungkapkan kesulitan kepada keluarga istri.

Dalam konteks global, penelitian Möller-Leimkühler (2002) di Jerman menunjukkan bahwa laki-laki memiliki jaringan dukungan sosial yang lebih terbatas dibanding perempuan, dan cenderung mengandalkan pasangan romantis sebagai satu-satunya konfidan emosional. Ketika relasi tersebut bermasalah, mereka kehilangan akses utama terhadap dukungan emosional. Fenomena serupa ditemukan dalam studi Cleary (2012) di Irlandia, di mana laki-laki yang mengalami krisis ekonomi pasca-resesi global menunjukkan pola isolasi sosial yang berkorelasi dengan peningkatan kasus bunuh diri.

Dalam konteks budaya Islam yang dominan di Sulawesi Tenggara, konstruksi maskulinitas juga dipengaruhi oleh konsep sabar dan tawakal yang mengajarkan ketabahan dalam menghadapi ujian. Namun interpretasi yang keliru terhadap konsep-konsep ini dapat menyebabkan laki-laki menganggap pencarian bantuan atau dukungan emosional sebagai tanda kelemahan iman atau kurangnya kepercayaan kepada Allah.

Dalam beberapa kasus yang lebih beruntung, laki-laki yang mengalami tekanan tinggi dapat dipertemukan dengan kelompok *tabligh* atau komunitas keagamaan yang dengan sukarela memberikan bimbingan spiritual dan dukungan psikologis. Kelompok-kelompok ini berfungsi sebagai *therapeutic community* yang membantu individu kembali ke "jalan yang benar" sambil mengurangi tekanan mental yang dialami. Pendekatan ini sejalan dengan konsep *religious coping* dalam psikologi kesehatan, di mana spiritualitas menjadi sumber resiliensi dan makna hidup (Pargament, 2001).

Namun sayangnya, tidak semua laki-laki yang mengalami krisis memiliki akses terhadap jaringan dukungan keagamaan ini. Banyak yang terjebak dalam isolasi sosial tanpa menemukan outlet yang konstruktif untuk mengelola tekanan psikologis mereka. Beberapa teman dekat penulis yang pernah terjerumus dalam berbagai mekanisme coping destruktif—seperti alkoholisme, perjudian, atau bahkan ide bunuh diri—berhasil diselamatkan melalui intervensi kelompok tabligh yang memberikan makna hidup baru dan jaringan dukungan sosial yang solid.

Keterbatasan mekanisme coping maskulin ini menciptakan situasi di mana laki-laki menghadapi tekanan ganda: tuntutan untuk menjadi kuat dan mandiri di satu sisi, namun ketiadaan ruang yang aman untuk mengekspresikan kerentanan di sisi lain. Ketika tekanan ini mencapai titik jenuh tanpa adanya intervensi atau dukungan yang memadai, bunuh diri seringkali dianggap sebagai satu-satunya jalan keluar untuk mengakhiri penderitaan yang dianggap tidak akan pernah berakhir—bahkan jalan keluar itu bisa dianggap sebagai cara laki-laki menyelesaikan masalahnya secara jantan dan heroik.

Makna Simbolis Jembatan Bahteramas sebagai Lokus Bunuh Diri

Fenomena berulangnya tindakan bunuh diri di Jembatan Bahteramas tidak dapat dipahami hanya sebagai kebetulan geografis atau kemudahan akses. Transformasi jembatan dari simbol kemajuan infrastruktur menjadi pusat tragedi manusia mencerminkan kompleksitas makna simbolis yang terbentuk dalam ruang urban kontemporer. Analisis antropologis menunjukkan bahwa pemilihan lokasi bunuh diri bukanlah tindakan yang sembarangan, melainkan hasil dari konstruksi makna kultural yang mendalam, di mana faktor-faktor simbolis, ritualistik, dan sosio-psikologis saling berinteraksi membentuk daya tarik magnetis terhadap individu-individu yang berada dalam krisis eksistensial. Untuk memahami fenomena ini secara menyeluruh, diperlukan analisis terhadap empat dimensi kunci, yaitu: 1) simbolisme kultural jembatan dalam kosmologi lokal; 2) kontras antara kemajuan kolektif dengan kegagalan personal; 3) proses konstruksi sosial yang mentransformasi makna lokasi, dan; 4) pola ritualisasi yang menciptakan template perilaku bagi tindakan-tindakan selanjutnya.

Pertama, simbolisme jembatan dalam perspektif kultural. Jembatan Bahteramas, yang sering menjadi lokasi tindakan bunuh diri, tidak bisa dipisahkan dari makna simbolis yang terikat pada struktur jembatan dalam berbagai tradisi budaya. Dalam konteks antropologi simbolik, jembatan memiliki posisi yang unik sebagai ruang liminal—sebuah ambang batas yang menghubungkan sekaligus memisahkan dua wilayah yang berbeda (Turner, 1969). Konsep liminalitas ini menciptakan kondisi psikologis di mana individu berada dalam keadaan "betwixt and between," tidak sepenuhnya berada di satu sisi maupun sisi lainnya.

Dalam kosmologi tradisional masyarakat Sulawesi Tenggara, khususnya suku Tolaki yang merupakan penduduk asli Kendari, konsep transisi dan transformasi memiliki dimensi spiritual yang mendalam. Ruang liminal seperti jembatan dipahami sebagai zona di mana batas-batas dunia fisik dan spiritual menjadi tipis—atau yang lazim disebut dalam istilah me'onitu atau kokarama. Munculnya pemahaman seperti ini dapat disebabkan oleh beberapa latar empirik terkait dengan pembangunan jembatan bahteramas, yaitu: 1) bahwa di lokasi pembangunan jembatan bahteramas dimasa lalu adalah situs perang dunia kedua sehingga di dalam tanah sana ada banyak mayat terkubur yang terusik keberadaannya; 2) sumpah serapah orang-orang yang rumahnya digusur dan karena itu harus pindah tempat tinggal—diketahui di kedua sisi jembatan ada puluhan rumah yang terpaksa dibongkar; 3) sumpah serapah lainnya juga datang



dari tukang jonson yaitu papalimba Kota Lama – Lapulu yang terpaksa harus kehilangan mata pencaharian setelah adanya jembatan. Konsep ini sejalan dengan pemahaman etnografi suku-suku Austronesia di Indonesia tentang "pintu gerbang" atau passage yang menghubungkan dunia orang hidup dengan alam arwah (Kruyt, 1906; Downs, 1956). Guna mengeliminasi eksistensi fungsi jembatan sebagai "area terlarang" maka dalam keyakinan Orang Tolaki semestinya harus dilakukan upacara mo'oli atau mosehe.

Simbolisme ketinggian dalam struktur jembatan membawa makna kultural yang mendalam. Dalam tradisi suku Bugis-Makassar yang sangat berpengaruh di Sulawesi Tenggara, konsep "atas" dan "bawah" (langi' dan lino) memiliki makna kosmologis yang kaya. Langi' (langit/atas) dihubungkan dengan dunia spiritual dan kekuatan supernatural, sedangkan lino (bumi/bawah) melambangkan kehidupan sehari-hari (Pelras, 1996). Jembatan, yang menjulang tinggi di atas perairan, secara simbolis mengangkat individu lebih dekat dengan langit', memberikan rasa kedekatan dengan alam spiritual.

Perairan Teluk Kendari yang terletak di bawah jembatan memiliki makna simbolis yang dalam. Dalam banyak tradisi di Nusantara, air dianggap sebagai elemen pembersihan dan pengembalian ke asal (Geertz, 1960). Bagi suku Bajo yang tinggal di pesisir Kendari, laut bukan sekadar ruang fisik, tetapi juga merupakan domain spiritual di mana roh-roh leluhur bersemayam. Melompat ke dalam air dari ketinggian bisa dilihat sebagai simbolik kembali—sebuah usaha untuk kembali ke kondisi primordial atau "kembali ke alam."

Kedua, kita melihat kontras simbolis antara kemajuan dan kegagalan pribadi. Jembatan Bahteramas, yang diresmikan sebagai megaproyek infrastruktur di Kota Kendari, adalah wujud nyata dari aspirasi modernitas dan kemajuan bersama. Struktur ini melambangkan pencapaian teknologi, konektivitas, dan kemajuan ekonomi yang menjadi kebanggaan masyarakat Kendari. Namun, di balik itu semua, jembatan yang sama juga menjadi tempat di mana kegagalan dan keputusan individu diekspresikan. Kontradiksi simbolis ini menciptakan apa yang bisa kita sebut sebagai "paradoks modernitas"—di mana simbol kemajuan kolektif justru menjadi panggung bagi tragedi pribadi. Pemilihan Jembatan Bahteramas sebagai lokasi bunuh diri bisa dipahami sebagai pernyataan simbolis tentang kesulitan individu dalam menyesuaikan diri dengan tuntutan modernitas yang diwakili oleh jembatan ini. Sejak 2023 hingga 2025, tercatat sudah terjadi beberapa kasus bunuh diri dan percobaan bunuh diri di lokasi ini, dengan pola yang terus berulang.

Dalam pandangan dramaturgi sosial Goffman (1956), memilih panggung untuk tindakan dramatis seperti bunuh diri bukanlah keputusan yang sembarangan. Jembatan Bahteramas, sebagai landmark kota yang paling terlihat dan bergengsi, menawarkan panggung yang memungkinkan individu untuk menyampaikan "pernyataan terakhir" yang akan menarik perhatian maksimal dari masyarakat. Tindakan ini secara simbolis menyampaikan pesan bahwa kemajuan kolektif tidak mampu mengatasi krisis eksistensial yang dialami individu. Melihat etnografi suku Toraja, yang juga merupakan salah satu suku yang tinggal di Kota Kendari, memberikan perspektif menarik tentang hubungan antara prestise komunitas dan tragedi pribadi. Dalam tradisi Toraja, ritual kematian (rambu solo') justru menjadi saat di mana status sosial dan pencapaian kolektif keluarga ditampilkan secara maksimal. Meskipun konteksnya berbeda, ada kesamaan simbolis di mana kematian menjadi sarana untuk mengekspresikan posisi sosial—dalam hal ini, posisi sebagai "korban" dari kemajuan yang tidak inklusif (Volkman, 1985).



Ketiga, konstruksi sosial lokasi bunuh diri. Transformasi Jembatan Bahteramas dari simbol kemajuan menjadi "stasiun bunuh diri" adalah hasil dari proses sosial yang cukup rumit. Menurut Berger dan Luckmann (1966), realitas sosial terbentuk melalui tiga tahap: eksternalisasi, objektifikasi, dan internalisasi. Dalam konteks Jembatan Bahteramas, kita bisa melihat proses ini melalui langkah- langkah yang terstruktur. Fase eksternalisasi dimulai ketika kasus bunuh diri pertama di jembatan ini menarik perhatian media dan masyarakat. Peliputan media yang intensif menciptakan hubungan antara lokasi tersebut dan tindakan bunuh diri. Label "spot favorit bunuh diri" yang muncul di media sosial dan platform digital menjadi bagian dari proses konstruksi sosial yang mengelilingi jembatan ini.

Proses objektifikasi mulai terjadi ketika makna simbolis jembatan sebagai "tempat kematian" mulai mengakar dalam kesadaran kolektif. Media massa berperan penting dalam proses ini melalui framing dan pelaporan berulang yang memperkuat asosiasi negatif. Setiap kasus baru yang muncul tidak hanya dilihat sebagai insiden terpisah, tetapi selalu dihubungkan dengan kasus-kasus sebelumnya, menciptakan kesinambungan naratif yang memperkuat makna simbolis lokasi tersebut. Internalisasi terjadi ketika individu-individu yang memiliki kecenderungan untuk bunuh diri mulai melihat jembatan sebagai pilihan lokasi. Proses ini didorong oleh fenomena yang dalam literatur suicidology dikenal sebagai "copycat suicide" atau "suicide contagion" (Phillips, 1974; Gould, 2001). Pola perilaku yang sudah mapan—seperti menggunakan sepeda motor, parkir, dan melompat—menjadi template yang diikuti oleh korban-korban berikutnya.

Tercatat sudah ada tujuh kasus bunuh diri dan percobaan bunuh diri yang terjadi di Jembatan Teluk Kendari, yang menunjukkan bahwa lokasi ini telah menjadi semacam "suicide site." Dalam konteks etnografi Jawa, konsep "wingit" atau keramat bisa memberikan sudut pandang tentang bagaimana suatu tempat dapat mengumpulkan makna spiritual tertentu melalui peristiwa yang berulang (Geertz, 1960). Meskipun konotasinya berbeda, proses pengumpulan makna simbolis ini memiliki mekanisme yang mirip.

Keempat, ritualisasi dan pola perilaku. Salah satu aspek yang paling menarik dari fenomena bunuh diri di Jembatan Bahteramas adalah konsistensi pola perilaku yang ditunjukkan oleh para korban. Pola yang berulang menunjukkan korban datang menggunakan sepeda motor, meninggalkan kendaraan, kemudian melompat dari jembatan. Konsistensi ini menunjukkan adanya proses ritualisasi yang menciptakan script atau skenario perilaku yang diikuti secara kolektif.

Dalam pandangan antropologi ritual, bunuh diri di jembatan ini bisa dilihat sebagai "rite of passage" yang menyedihkan—sebuah ritual yang menandai peralihan dari kehidupan ke kematian (van Gennep, 1909). Penggunaan sepeda motor untuk mencapai lokasi tersebut memiliki makna simbolis yang mendalam. Motor, sebagai teknologi modern yang paling mudah diakses oleh masyarakat urban Indonesia, berfungsi sebagai jembatan antara kehidupan sehari-hari dan momen akhir. Meninggalkan motor di jembatan bisa diartikan sebagai simbolik pengabaian—sebuah ritual untuk melepaskan diri dari kehidupan material. Dalam tradisi Hindu-Buddha yang memengaruhi budaya Nusantara, melepaskan keterikatan terhadap benda-benda duniawi adalah langkah penting dalam proses transisi spiritual. Meskipun konteksnya sangat tragis, tindakan ini memiliki keselarasan dengan konsep detachment dalam berbagai tradisi spiritual.

Etnografi suku Dayak di Kalimantan mengungkapkan bahwa ritual kematian sering kali melibatkan persiapan yang terencana dan tindakan simbolis yang spesifik



(Scharer, 1963). Meskipun bunuh diri bukanlah bagian dari tradisi Dayak, kita bisa menarik paralel mengenai bagaimana tindakan menjelang kematian memiliki dimensi ritual yang mendalam. Pola perilaku yang konsisten di Jembatan Bahteramas menunjukkan bahwa bahkan dalam konteks yang menyedihkan, manusia cenderung mencari struktur dan makna melalui ritual. Skrip perilaku yang telah terbentuk juga menciptakan "transmisi budaya" dari satu kasus ke kasus lainnya. Individu yang memiliki niat bunuh diri tidak hanya memilih lokasi, tetapi juga mengadopsi pola perilaku yang sudah ada. Ini menciptakan semacam "tradisi" yang tragis, di mana setiap kasus baru semakin memperkuat legitimasi lokasi dan metode yang sama.

Dalam konteks yang lebih luas, ritual bunuh diri di Jembatan Bahteramas bisa dilihat sebagai cerminan dari krisis makna yang dihadapi masyarakat modern. Durkheim (1897) dalam penelitiannya tentang bunuh diri mengungkapkan bahwa tingkat bunuh diri berkaitan erat dengan tingkat disintegrasi sosial dan anomie. Ritual yang terjadi di Jembatan Bahteramas dapat dipahami sebagai usaha untuk membangun struktur makna di tengah kehidupan yang sering kali dianggap tidak berarti.

KESIMPULAN DAN SARAN

Fenomena bunuh diri di Jembatan Bahteramas Kendari mencerminkan krisis sosial-budaya yang kompleks, dipicu oleh tiga faktor utama yang saling berkaitan: adanya kesenjangan antara kesadaran kultural yang dipengaruhi oleh media sosial dan konsumerisme, serta kemampuan kultural yang terhambat oleh kondisi ekonomi dan pengangguran. Selain itu, individualisasi dalam struktur sosial telah menciptakan "pseudo-community" yang menghilangkan sistem dukungan yang seharusnya ada, dan disfungsi dalam institusi keagamaan yang kini lebih bersifat formalistik dan transaksional, sehingga kehilangan peran sebagai bimbingan spiritual yang proaktif.

Konstruksi sosial tentang maskulinitas juga memperburuk keadaan ini melalui tiga dimensi: tradisi budaya Tolaki yang menempatkan laki-laki sebagai pencari nafkah utama (konsep "kohanu" dan "tinggi-tinggi i olutumu") menciptakan paradoks "raja tanpa mahkota", tekanan gender modern yang menghasilkan "dalil ekonomi rumah tangga" dan harapan finansial yang tinggi dalam hubungan romantis, serta keterbatasan dalam mekanisme coping maskulin yang tercermin dalam norma "laki-laki tidak bercerita", sehingga tekanan psikologis menumpuk tanpa ada cara untuk melepaskannya.

Pemilihan Jembatan Bahteramas sebagai lokasi bukanlah kebetulan, melainkan hasil dari konstruksi makna kultural yang rumit: jembatan ini berfungsi sebagai ruang liminal yang mencerminkan "paradoks modernitas", perubahan makna melalui pelaporan media dan kesinambungan naratif, ritualisasi yang membentuk "tradisi tragis", serta institusionalisasi sebagai "tempat bunuh diri" dengan tujuh kasus tercatat antara 2023-2025. Masalah ini memerlukan intervensi yang menyeluruh, termasuk transformasi struktur sosial, penguatan sistem dukungan komunitas, dan revitalisasi peran institusi keagamaan untuk membangun masyarakat yang lebih tangguh secara psikososial.



DAFTAR PUSTAKA

- Addis, M. E., & Mahalik, J. R. (2003). Men, masculinity, and the contexts of help seeking. *American Psychologist*.
- American Psychological Association. (2017). Ethical principles of psychologists and code of conduct. American Psychological Association.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation*. University of Michigan Press.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage Publications.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Doubleday.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Castells, M. (2015). *The rise of the network society: The information age: Economy, society, and culture* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Cho, J. (2017). Marriage and economic pressure in South Korea. *Journal of Asian Studies*.
- Cleary, A. (2012). Suicidal action, emotional expression, and the performance of masculinities. *Social Science & Medicine*, 74(4), 498-505.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Creswell, J. W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (4th ed.). Sage Publications.
- Downs, R. E. (1956). *The Religion of the Bare'e-Speaking Toradja of Central Celebes*. The Hague: Excelsior.
- Durkheim, E. (1893). *The division of labor in society*. Free Press.
- Durkheim, E. (1897). *Le Suicide: Étude de sociologie*. Paris: Félix Alcan.
- Fortes, M. (1949). *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine.
- Goffman, E. (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.
- Goody, J. (1976). *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, M. S. (2001). Suicide and the media. *Annals of the New York Academy of Sciences*.
- Gutmann, M. C. (1996). *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, J. (1981). *The theory of communicative action* (Vols. 1-2). Beacon Press.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.
- Heider, K. G. (1970). *The Dugum Dani: A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. Chicago: Aldine.
- Joseph, S. (1999). *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*. Syracuse: Syracuse University Press.



- Kato, T. (1982). *Matriliney and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kruyt, A. C. (1906). *Het Animisme in den Indischen Archipel*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kvale, S. (1996). *InterViews: An introduction to qualitative research interviewing*. Sage Publications.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marx, K. (1867). *Capital: A critique of political economy (Vol. 1)*. Vintage Books.
- Marx, K. (1867). *Das Kapital*. Hamburg: Verlag von Otto Meissner.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672-682.
- Möller-Leimkühler, A. M. (2002). Barriers to help-seeking by men: A review of sociocultural and clinical literature with particular reference to depression. *Journal of Affective Disorders*.
- Nolen-Hoeksema, S. (2012). *Women Who Think Too Much: How to Break Free of Overthinking and Reclaim Your Life*. New York: Holt Paperbacks.
- Pargament, K. I. (2001). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Free Press.
- Pelras, C. (1996). *The Bugis*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Phillips, D. P. (1974). The influence of suggestion on suicide: Substantive and theoretical implications of the Werther effect. *American Sociological Review*, 39(3), 340-354.
- Phillips, D. P. (1974). The influence of suggestion on suicide: Substantive and theoretical implications of the Werther effect. *American Sociological Review*.
- Prior, L. (2003). *Using documents in social research*. Sage Publications.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster.
- Radcliffe-Brown, A. R., & Forde, D. (Eds.) (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- Scharer, H. (1963). *Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Simmel, G. (1903). The metropolis and mental life. In K. H. Wolff (Ed.), *The sociology of Georg Simmel* (pp. 409-424). Free Press.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant observation*. Holt, Rinehart and Winston.
- Thomas, J. (1993). *Doing critical ethnography*. Sage Publications.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Fues.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.
- van Gennep, A. (1909). *Les Rites de passage*. Paris: Émile Nourry.
- Vergouwen, J. C. (1964). *The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Volkman, T. A. (1985). *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*. Urbana: University of Illinois Press.
- Weber, M. (1905). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Scribner.



Yamada, M. (2013). *The Sociology of Japanese Marriage*. Tokyo: University of Tokyo Press.
Zelizer, V. A. (1994). *The Social Meaning of Money*. New York: Basic Books.